Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und Literatur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

(VII. Jahrgang).

Breslau, 1885.
Wilh. Jacobsohn & Co.

1885.

Druck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

Inhalt.

Entstehung und ursprünglicher Inhalt des Tractates Abot.

Die Mischna ist ihrer ganzen Anlage und ihrem wesentlichen Inhalte nach ein halachisches Werk. Sie sollte denen, die mit der Erforschung des jüdischen Religionsgesezes sich beschäftigen, den hiefür nötigen Lehrstoff in einer nach den Fächern und Materien desselben entworfenen Ordnung darbieten. Zu diesem Zwecke wurde sie in Sectionen eingeteilt, von welchen jede eine Reihe ihr zugehörender Tractate in sich fasste. An zerstreuten Stellen haben zwar auch haggadische Lehrstücke, die zur Vervollständigung der Gesezeskenntniss nichts beitragen, Aufname gefunden, aber doch nur gelegenheitlich oder soweit die in Verbindung mit ihnen vorgetragene Halacha durch sie illustrirt und verdeutlicht wird. Diesem Plane nach muss nun gerade die Perle der Mischna, der Tractat Abot, als ein Fremdling auf ihrem Boden erscheinen. Er enthält nicht einen einzigen Saz, durch den die Gesezeskunde bereichert wird, er behandelt nicht wie die anderen Tractate ein besonderes Fach oder ein bestimmtes Thema, das in den Kreis derselben gehört und nicht nur dass, wenn er nicht vorhanden wäre, keine Lücke in dem Gefüge der Mischna sich bemerkbar machen würde, er giebt sich als ein überflüssiger Bestandtheil derselben zu erkennen, als eine Beigabe, die in das System des Werkes nicht recht hineinpassen will. Allerdings mussten auch Glaubenslehre und Moralgesez des Judentums, Theologie und Ethik in den Gelehrtenkreisen Gegenstand eingehenden Studiums sein und es wäre ein diesen Fächern

gewidmeter Tractat in der Mischna ganz an seinem Platze gewesen, allein in dem Tractat Abot, den man für einen solchen halten möchte, wird die Behandlung dogmatischer Fragen und principieller Moraltheorien, welche den Inhalt des jüdischen Bekenntnisses und Glaubensbewusstseins bilden sollten, völlig vermisst. Die Glaubensgrundsätze werden an anderer Stelle vorgetragen und dass eine schulmässige Erledigung ethischer Themata, wie sie den halachischen Ueberlieferungen zu Teil wurde, in dem Tractate Abot nicht beabsichtigt wurde, ist schon daraus zn ersehen, dass ein sachlicher Zusammenhang zwischen den einzelnen darin auf einander folgenden Säzen nicht besteht und auch an keiner Stelle angegeben wird, dass über irgend welche Punkte eine Meinungsverschiedenheit stattgefunden hat.[1]) Indess kann auch über den eigentlichen Charakter desselben kein Zweifel bestehen. Man merkt es in den beiden ersten Kapiteln ganz deutlich, dass es hier zunächst darauf abgesehen war, die Träger der Ueberlieferung, die im Laufe der Zeiten einander abgelöst haben, namhaft zu machen und zu zeigen, durch welche Hände diese hindurchgegangen, bis sie zum allgemeinen Besitz der späteren Geschlechter geworden ist. Dabei muss man sich aber immer noch fragen, wie ein Tractat solchen Inhalts in die Mischna hineingehöre, deren Lehrzweck in keiner Weise darin bestanden hat, historische Kenntnisse zu überliefern und Wissensstoffe darzubieten, die zu der officiellen Religionsübung in keiner Beziehung stehen. Recht passend wäre dieser Tractat als Einleitung zu dem Gesammtwerke gewesen, in welchem er dann die erste Stelle hätte einnemen müssen, oder wenn er am Schlusse desselben als Anhang zu ihm erschienen wäre[2]); in

[1]) Die verschiedenen Beantwortungen der Frage R. Jochanan b. Sakkais (2, 9) haben keine dauernde Meinungsdifferenz zur Folge gehabt.

[2]) Friedmann, Einleit. zu Sifré 20 A. 18, vermutet, dass er ursprünglich da seinen Platz hatte und erst als die zwei letzten Ordnungen der Mischna nicht mehr in öffentlichen Lehrvorträgen behandelt wurden, der vierten angehängt worden ist. Dagegen ist jedoch einzuwenden 1) dass er auch in dieser Section nicht als letzter Tractat erscheint und 2) dass er seinem Inhalte nach unmöglich der Section Kodoschim zugeteilt werden konnte, einer

der den civil- und strafrechtlichen Teil des Religionsgesezes umfassenden Section Nesikin würde man ihn gewiss nicht suchen, wenn er nicht in derselben von Anfang an seinen Platz gefunden hätte. Es wird nun kaum daran zu zweifeln sein, dass dieser Spruchsammlung nach Abzug der jüngeren Zusäze — auf welche wir noch zurückkommen — bereits in R. Meir's Mischna die Stelle eingeräumt war, an welcher sie sich in dem Werke des Patriarchen R. Juda befindet. Ferner ist als gewiss anzusehen, dass der Sammler keineswegs nur den Zweck im Auge gehabt hat, eine chronologisch geordnete Liste der Synhedrialpräsidenten und Schulhäupter aufzustellen, welche, um dem Tractate auch einen lehrhaften Inhalt zu verleihen, mit Aussprüchen aller in derselben genannten Weisen ausgestattet wurde. Geschichte und Morallehre stehen in der Mischna einmal durchwegs im Dienste der Halacha und es muss daher auch notwendiger Weise der Tractat Abot sich in irgend einem innern Zusammenhange mit derselben befinden.

Es wird, um die hier in Betracht kommenden Fragen in sachgemässer Weise zu erledigen, zunächst der allgemeine Character der Mischna in's Auge zu fassen sein.

Die Mischna ist aus den pharisäischen Gelehrtenschulen hervorgegangen, es sollte die Auffassung, Behandlung und Entwicklung des jüdischen Religionsgesezes auf Grundlage der pharisäischen Anschauung in ihr seinen in allen Einzelnheiten desselben kenntlich hervortretenden Ausdruck erlangen. Sie hat die mündliche Lehre, als welche auch die im Namen der weisen Gesezeslehrer tradirten Aussprüche angesehen wurden, zu ihrem Inhalte. Diese sollte gleiches Ansehen wie die schriftliche Lehre haben und gleich ihr als Ausfluss der göttlichen Offenbarung gelten. Wie liess sich aber, da directe Zeugnisse dafür fehlten, ein solcher Ursprung der mündlichen Lehre nachweisen? Die

---

Mischnaordnung aber doch sicherlich eingereiht sein musste. Wenn nun auch aus Tosafat Aboda sara 1a zu ersehen ist, dass Abot den Schluss der Ordnung Nesikin gebildet haben kann — es folgen nämlich nach dieser Angabe auf die drei Babas und Synhedrin Maccot, Schebuot, Aboda sara und Horajot, so dass nur Edujot und Abot anzureihen sind — so wurde es doch nicht als ein in dieselbe nicht gehörender Annex angesehen.

Autorität der Tradition musste doch, wenn man sich mit Erfolg auf sie berufen wollte, auch irgendwie beurkundet werden. Die Sadducäer, die dieselbe bestritten, waren zwar nach der Zerstörung des Tempels so ziemlich in den Hintergrund getreten, aber ihre Anschauungen hatten noch lange nicht allen Boden verloren und in der Schriftdeutung wird selbst zur Zeit R. Akibas darauf geachtet, Auslegungen in sadducäischem Sinne zu beseitigen. Es musste namentlich den Sadducäern gegenüber dargethan werden, dass die pharisäische Tradition bis zu Mosen, der die Lehre beim Sinai empfangen, zurückreicht und eine continuirliche Vererbung derselben von Geschlecht auf Geschlecht stattgefunden hat und zwar so, dass darin nie eine Unterbrechung eingetreten ist. Dies geschah nun, indem man eine Liste der Tradenten entwarf, die mit Moses begann und bei den letzten zeitgenössischen Trägern der Ueberlieferung aufhörte. Da nun von manchen der sopherischen Tradenten nicht viel mehr als der blosse Name sich erhalten hatte, wurde gleichsam zur Documentirung ihrer Lehrthätigkeit von jedem der hier genannten Männer ein in ihrem Namen überlieferter Weisheitsspruch mitgeteilt. Dieses Material bildete den Kern und die Grundlage des später mannigfach erweiterten Tractates Abot, der dem Glauben an den sinaitischen Ursprung der Tradition zur Stüze dienen und die Autorität der Halacha beurkunden sollte. Dass es in demselben hauptsächlich bezweckt wurde, die mündliche Lehre direct bis auf Mosen zurückzuführen, ist gleich aus dem ersten Saze (I, 1) zu ersehen. „Moses empfieng die Lehre vom Sinai und überlieferte sie dem Josua.“ Hier kann unter תורה (ohne den Artikel) nur mündliche Lehre verstanden werden, da der geschriebene Pentateuch nicht erst Josua und in der weiteren Folge den Aeltesten und Propheten überliefert werden musste.[1]) Es ist selbstverständlich, dass auch zu קבל in den folgenden Säzen immer תורה als Object hinzuzudenken ist. Was nämlich dieser Name in sich fasst, alle Gesezeslehre,

---

[1]) Mit dem Worte תורה wurde der halachische Midrasch bezeichnet (s. Jubelschrift zum 90. Geburtstag des Dr. L. Zunz, S. 101, A. 36.)

durch die gezeigt wird, in welcher Weise die schriftliche Sazung zu verstehen und in Anwendung zu bringen ist, wurde auf dem Wege ununterbrochener Ueberlieferung tradirt und erhalten. Mit der Statuirung dessen war das pharisäische Princip dargelegt und jedem Versuche, die Autorität der mündlichen Lehre in Zweifel zu ziehen, von vornherein begegnet. Für die antisadducäische Tendenz in der kurzen Relation über die Ueberlieferung in dem biblischen Zeitalter, mit der der Tractat Abot eingeleitet wird, zeugt auch der Umstand, dass die Priester mit auffälligem Schweigen übergangen werden.[1]) Dem Priestertume, für das der von ihm getragene Sadducäismus eine bevorrechtete Stellung beanspruchte, wird damit jeder Anteil an der Erhaltung und Fortbildung der Tradition abgesprocheu und einer Geltendmachung einer Autorität desselben auf dem Gebiete der Gesezeslehre der Boden entzogen.

Welche Umstände die Entstehung des Tractates Abot veranlasst haben, ist somit klar; ebenso ist es leicht zu verstehen, dass die Sammlung der im Namen der „Väter" überlieferten Sprüche in die Mischna aufgenommen werden musste. Das Verhältniss des Tractates Abot zur Halacha besteht darin, dass in ihm der sinaitische Ursprung ihres Inhalts dargethan und ihr Beglaubigung durch geschichtliche Zeugnisse aller Zeitalter verliehen wird. Dass er nun der Ordnung Nesikin zugeteilt und zwar in die mit dem Tractate Synhedrin in inhaltlichem Connexe stehenden Teile der Mischna eingereiht wurde, kann demgemäss nicht auffallend erscheinen. Dieser Platz gebührte ihm nicht blos aus dem Grunde, dass er das Verzeichniss der Synhedrialhäupter in dem vergangenen Zeitalter enthält[2]), sondern auch weil die Autorität der mündlichen Lehre, die durch dieselben vertreten wurde, hier in ihr Recht eingesezt wurde. Es ist dabei auch in Erwägung zu ziehen, dass die Sadducäer ein in ihrem Sinne ausgearbeitetes System des jüdischen Strafrechts geschaffen hatten und daher gerade der Tractate Synhedrin, durch dessen Inhalt die darin enthaltenen Bestimmungen desavouirt wurden, ein specifisch

[1]) Dies bemerkt auch Bloch, Einblicke in d. Gesch d. talm. Lit. S. 13.
[2]) Frankel, Monatsschrift 1858, S. 422.

pharisäisches Gepräge annam. Ein die Rechtfertigung der als mündliche Lehre überlieferten Auslegungen bezweckender antisadducäischer Tractat konnte daher am Ehesten demselben angefügt werden und es bleibt nur noch zu untersuchen übrig, in welcher Zeit schon vor R. Juda dessen Einreihung in die Mischnasammlung stattgefunden hat. Es wird zu diesem Zwecke nötig sein, die ursprüngliche Textesgestalt dieses Tractates sowie den Inhalt und Umfang, den er in erster Anlage hatte, durch Kenntlichmachung der in weiterer Ueberarbeitung hinzugekommenen Aussprüche wie auch sonstiger Zusäze und Einschaltungen, die noch später hineingetragen wurden, nachzuweisen.

Frankel, der den ersten Abschnitt vollinhaltlich als älteren Bestandtheil des Tractates ansieht und „die eigentliche d. i. von Rabbi redigirte Mischna mit 2, 8“ beginnen lässt[1]), bezeichnet auszer dem 5. Abschnitte als „grössere Zusäze“ 2, 1—8, 4, 15 bis Ende des Abschnitts, als „kleinere Zusäze“ 3, 2 von ר׳ חנינא בן תרדיון bis 3, 5, ferner 3, 6, den anderen Theil von 3, 7; 3, 8, den ersten Theil von 4, 4; dann 4, 5, 7, 8, 9[2]). Als Kriterien gelten ihm 1) die Nennung von Autoren, die einer späteren Zeit als der des Mischnaredacteurs angehören, 2) die Anführung eines Lehrspruchs des Sohnes neben dem des Vaters und 3) der Einfluss der Namensähnlichkeit. Es wird sich bei einer Auseinanderlegung der verschiedenen Schichten und Bestandteile, die hier ineinandergeschoben sind, und der dabei erfolgenden Reconstruction des Urtextes zeigen, inwieweit von diesen Annamen Gebrauch gemacht werden kann.

Es stellt sich zunächst als sicher heraus, dass nicht nur 2, 1—8 dem ursprünglichen Texte fremd waren, sondern auch 1, 16—18 früher an einer anderen Stelle sich befanden. Die Traditionskette, die im ersten Abschnitte (12—16) mit Hillel und Schammai schliesst, wird erst 2, 8 wieder aufgenommen und zugleich auch, nachdem alle die der zweiten Tempelperiode angehörenden Synhedrialhäupter namhaft gemacht wurden, beendet. „Hillel und Schammai haben von den Vorgenannten die Lehre übernommen“ (1, 12), R. Jochanan b. Sakkai

[1]) A. a. O. S. 425.

[2]) Das. S. 429.

empfieng sie von Hillel und Schammai (2, 8),[1]) die Patriarchen des Hillel'schen Hauses wurden in der Reihe der Männer, durch welche die Lehre fortüberliefert wurde, überhaupt nicht genannt[2]), wie denn auch in dem Texte, der dem Verf. der Abot di R. Natan vorlag, die Reihe ihrer Aussprüche bis auf zwei, die aber erst an späterem Orte besprochen werden, völlig übergangen wird. Als Tradenten der zweiten Tempelperiode erscheinen zunächst die Männer der Synagoga magna, für deren Bestand eine unbestimmte aber jedenfalls eine einen weiten Zeitraum umspannende Dauer angenommen wird[3]), dann Simon der Gerechte, der einzige Repräsentant der älteren makkabäischen Periode, der in der pharisäischen Ueberlieferung in ehrenvollem Andenken stand[4]), der sonst nicht bekannte

---

[1]) Ursprünglich lautete wol diese Angabe, conform mit den früheren, ריב"ז קבל מהם; um Missverständnisse auszuschliessen, mussten an Stelle des Pronomens die Namen der Tradenten eintreten.

[2]) S. Geiger, nachgelassene Schriften, IV, S. 302.

[3]) In dem in ihrem Namen mitgeteilten Lehrspruch enthält der Ausdruck סיג לתורה eine Correctur von jüngerer Hand (vgl. 3, 13). Ursprünglich lautete die letzte Mahnung: ועשו סייג לדבריכם „machet einen Zaun um Eure Worte" d. h. gebt Euern Lehren eine bestimmte unzweideutige Fassung. Dieser Textirung gemäss und in ähnlichem Sinne wird sie auch von Ben-Asai (s. Abot d R. Nat. c. 1, wo בן עזאי אומר nach לתורה zu sezen ist) aufgefasst: הוי זהיר בדבריך מבטלה („sei vorsichtig in deinen Worten, dass du nicht etwas äusserst, was nicht aufrecht zu erhalten ist.") Desgleichen wird auch im Talmud dieser Ausspruch dahin verstanden, dass die Gesezeslehrer die Grenzen der in ihren eigenen Meinungen ausgesprochenen Verpflichtungen genau bezeichnen sollen (vgl. zu j. Nidda I, 1 b. Nid. 4b). Als mit Berufung auf denselben die Aufstellung von Cautelen empfolen wurde, damit das Gesez von einem Zaun umgeben sei (vgl. zu Mechilta Ed. Friedm. 6b. Berachot 4b Abot di R. Nat. l. c. und c. 2 Ende), war in manchen Texten bereits das ursprüngliche לדבריכם durch die jüngere LA. לתורה verdrängt worden.

[4]) Da er selbst nicht mehr zu den Männern der vormakkabäischen Synagoga magna gezählt werden konnte, wird, um der Meinung, dass in dieser Zeit in der Tradition, die als die fortwährende Begleiterin der mündlichen Lehre erscheinen musste, ein Stillstand eingetreten sei, vorzubeugen, bemerkt, dass er zu den „Uebriggebliebenen" derselben gehörte. Der ihm zugeschriebene Ausspruch, den ein anderer Simon (b. Gamaliel) in einer einem Bibelworte mehr entsprechenden Fassung vorträgt (1, 18), lässt die drei Richtungen

Antigonos von Socho[1]) und in fortlaufender Reihenfolge die Duumviren[2]), von welchen die Tradition auf R. Jochanan b. Sakkai übergeht. Der ersten Redaction gehören in weiterer Folge sicherlich die Mitteilungen über die Schüler des lezteren (2, 8—15), wie die im Namen von Akabja b. Mahalalel, Chanina Segan ha-Cohanim, Dosa b. Harchinas und Elasar b. Asarja (3; 1, 2a, 10b, 17) angeführten Säze an. Die drei ersten waren Zeitgenossen und werden als solche auch an anderer Stelle zusammengenannt (M. Negaim 1, 4; Tosefta Neg. I., 6). Akabja war im Besize von Ueberlieferungen, mit denen er allein stand und für welche er trozdem dieselbe Autorität wie für die entgegengesezten Traditionen der Mehrheit beanspruchte. Er schlug nicht nur die für die Anerkennung des Majoritätszeugnisses ihm angebotene Würde eines Gerichtspräsidenten aus, sondern konnte auch durch den über ihn verhängten Bann nicht dazu bewogen werden sie anzunemen[3]). Es wird nicht berichtet, zu welcher Zeit dies geschah, doch liegt die Vermutung nahe, dass nach dem Tode R. Jochanan b. Sakkai's eine Vacanz in diesem Amte eingetreten war.

(Gesezesstudium, Tempeldienst, Erweisung von Liebeswerken) erkennen, in welchen später Pharisäismus, Sadducäismus u. Essäismus auseinandergiengen.

[1]) Es wird (1, 3) ausdrücklich bemerkt, dass er von Simon dem Gerechten die Lehre empfangen habe קבל משמעון הצדיק. Es mochten wol Zweifel darüber entstanden sein, ob hier eine directe Ueberlieferung stattgefunden habe (vgl. Frankel S. 424) und man vermied daher die pronominale Bezeichnung des vorangegangenen Tradenten. Es sollte durch die deutliche Namensnennung constatirt werden, dass in keinem Falle eine Lücke in der Fortleitung der tradirten Lehre sich einstellte.

[2]) In 1, 4 bieten die meisten Texte die LA. קבלו מהם (vgl. Duran z. St.), wonach angenommen werden müsste, dass das erste Duumvirenpaar, mit welchem eine neue Epoche in der Geschichte der Tradition beginnt. nicht gerade direct von Antigonos, sondern von allen früher genannten die Lehre übernommen habe.

[3]) Edujot 5; 6, 7. Diese Thatsache kann, trotzdem sie R. Jehuda nicht gelten lassen will, nicht bestritten werden. Wahrscheinlich hat R. Gamaliel II., der das Majoritätsprincip mit allem Nachdrucke vertrat (s. Brüll, Einleitung in die Mischna S. 62), über Akabja den Bann verhängt. Eine Reminiscenz an die von ihm bei dieser Gelegenheit gethane Aeusserung, dass er auch „nicht eine Stunde ein Frevler vor Gott" sein will (s. Jahrb. 4, S. 62) enthält der Ausspruch R. Elieser's, Nidda 13a.

Es muss, um die Thatsachen ins rechte Licht sezen zu können, die Entstehung und Bedeutung der Würden, mit denen der Patriarch und der Gerichtspräsident bekleidet waren, dargelegt werden. Der Titel Nassi (ἐθνάρχης) wurde zuerst vom Volke dem Makkabäer Simon beigelegt [1]) und ihm dadurch die Befugniss übertragen, das judäische Staatswesen zu leiten. Da nach den religiösen Glaubenstraditionen das Königtum erst durch einen Sohn aus dem Hause Davids wieder aufgerichtet werden sollte, galt den Frommen, den späteren Pharisäern, die von den Makkabäern ausgeübte Regentschaft blos als eine provisorische. Der Nassi war gewissermassen der Verwalter der dem wirklichen Könige, der ein Sprössling des Hauses Davids sein musste, gehörenden Herrschaft. Nach Simon's Tode wurde dieser Titel, da Johann Hyrcan königliche Macht ausübte und zu befürchten war, dass die Hoffnung auf die Wiederaufrichtung des Davidischen Thrones ihre Bedeutung einbüssen und den Thatsachen gegenüber völlig verblassen werde, dem von den Pharisäern als ihr Haupt anerkannten Manne, zuerst Jose b. Joeser, übertragen [2]). Wenn dies auch nicht in bestimmter Form geschah und mit der neu creirten Würde auch keine politische Stellung verbunden war, so war der Nassi doch für das pharisäisch gesinnte Volk der zeitweilige Vertreter des Davidischen Königstums. Als solcher hatte er den Ehren-Vorsitz im Synhedrium, welches eine mehr vom Volke als von der Regierung anerkannte religiöse, nicht eine politische Behörde war. Da nun ein Präsident (Ab Bet-din) von jeher an der Spitze desselben gestanden hatte, so wurde diesem wie bisher diese Amtsführung belassen und nur dem Nassi eine noch höhere Ehrenstellung als dem Präsidenten in dem Synhedrium eingeräumt. Als nun später wirklich ein Sprössling des Hauses David, nämlich der Babylonier Hillel, mit der Nassi-Würde bekleidet wurde — es war die Zeit, in der der Fremdling Herodes das Königtum an sich gerissen hatte und

---

[1]) 1. Mac. 14, 47 vgl. 10, 42.

[2]) Da Jose b. Joeser der erste von den Pharisäern eingesetzte Patriarch war, so erscheint er auch in der Tradtitionskette unmittelbar nach Antigonos als Empfänger der Ueberlieferung von den früheren Geschlechtern.

der Davidssohn sehnlichst herbeigewünscht wurde — musste man, da er als der Ahne der Zukunftsdynastie erschien, dieselbe erblich machen. Von da ab konnte aber nicht mehr der geistige Schwerpunkt des Judentums in ihr ruhen, da die Träger der Nassi-Würde durch Geburt, nicht durch Fähigkeit, zu ihr gelangten, dafür war aber ihre politische Bedeutung gestiegen. Sie repräsentirte den Königsstamm des Davidischen Hauses, währenddem die geistige Führerschaft auf die Nachfolger der Synhedrialpräsidenten übergieng. So standen die Dinge wenigstens, als gleichzeitig mit dem Aufhören der politischen Selbständigkeit Judäas die Gelehrten in Jabneh einen neuen Sammelpunkt fanden. R. Jochanan b. Sakkai hatte es bei den Römern erwirkt, dass der „Geschlechtsstamm des Rabban Gamaliel" erhalten und die Gelehrtenstadt Jabneh verschont bleibe[1]). Das Volk hatte nun einen Erbfürsten aus dem Hause Davids als das geistige Oberhaupt, als der Präsident des zur Lehrakademie gewordenen Synhedriums wurde R. Jochanan angesehen[2]). Nach seinem Tode suchte der damalige Erbpatriarch R. Gamaliel, der eine Autorität auf dem Gebiete der Gesezeskunde war, auch die letztere Stellung mit seiner Würde zu verbinden, begegnete aber in diesem Streben dem freilich anfangs nur schüchtern hervortretenden Widerspruche des Lehrcollegiums, bis schliesslich durch die Erwählung des einem angesehenen Priestergeschlechte entstammten Elasar b. Asarja zum Mitpatriarchen das ehemalige Duumvirat in anderer Form wieder hergestellt wurde. In der Zwischenzeit ist nun wahrscheinlich zuerst der Versuch gemacht worden, Akabja b. Mahalalel zum Ab Bet-din an Stelle R. Jochanan b. Sakkai's zu wählen. Desgleichen mag damals wol auch R. Chananja, der vor der Zerstörung des Tempels ein hohes Priesteramt bekleidete und im Besize alter Traditionen war, für diese Stellung designirt gewesen sein, da, wie es sich eben bei der Wahl des R. Elasar b. Asarja zeigte, edle Abstammung besonders in Anschlag gebracht wurde. Eine von

---

[1]) Git. 56 b.

[2]) Man begreift danach, warum die drei (Sab. 15 a) genannten Nachfolger Hillels in der Patriarchenwürde nicht als Träger der Tradition namhaft gemacht werden.

dem Patriarchen unabhängige angesehene Stellung nam damals auch R. Dosa b. Harchinas ein, der R. Jochanan b. Sakkai's Entscheidungen tradirte [1]) und auch sonst alte Ueberlieferungen ererbt hatte [2]). Er hat ihn und wahrscheinlich auch Akabja und Chananja überlebt. Denen, die R. Gamaliel blos als den legitimen Patriarchen und nicht als Schulhaupt anerkennen wollten, erschien er als der eigentliche Nachfolger R. Jochanan b. Sakkai's, bis, wahrscheinlich zu einer Zeit, in der er schon im hohem Alter stand, durch Elasar b. Asarja's Wahl die Präsidenten-Frage ihre Lösung fand.

An die Säze R. Jochanan's und seiner fünf Schüler reihten sich nun im Tractate Abot sicherlich in unmittelbarer Folge die Lehrsprüche der als seine Nachfolger betrachteten Tanaiten Akabia, Chananja, Dosa b. Harchinas und R. Elasar b. Asarja an. Die anderen in c. 2 und 3 enthaltenen Stücke sind teilweise erst später hinzugefügt, teilweise aus der nachfolgenden Partie bei späterer Redaction hieher versezt worden. Ersteres gilt zunächst von den beiden Aussprüchen R. Tarphons (2, 15, 16), die ihren Plaz unmittelbar nach dem Lehrsaze Elasar b. Arachs ihrer Inhaltsassociation mit dem Endteile desselben [3]) verdanken und dem Verfasser der Abot di R. Natan in der That nicht vorgelegen haben.

In c. 3 lassen sich zweierlei Zusäze erkennen und zwar Aussprüche von Namensgenossen Chananja's und Elasar b. Asarja's und dann Annexe derselben, die durch Inhaltsverwandtschaft hinzutraten. Diese Additamente verteilen sich auf folgende Gruppen: 1) Namensgenossen Chananja's: Chanina b. Teradjon (2b) mit Anhang (3 ר' שמעון אומר und ר' חלפתא איש כפר חנניה 6); R. Chanina b. Chachinai (4) mit Anhang (7b ר' שמעון אומר המהלך [4]) und 8 ר' דוסתאי בר ינאי); Nechunja b. Hakanah (5); Chanina b. Dosa (9, 10a). 2) Namensgenossen

---

[1]) S. M. Ketubot 13, 1, 2.

[2]) Jebamot 16a.

[3]) . . . Wisse wer dein Arbeitsherr ist . . . die Arbeit ist gross . . . an dir ist es nicht, die Arbeit zu vollenden.

[4]) Andere LA. ר' יעקב א'.

Elasar b. Asarja's: Elasar a. Bartota (7); Elasar v. Modiim (11); Elasar Chasma (18). Eine dritte Gruppe, einen Saz R. Ismaels und Aussprüche R. Akiba's enthaltend, unterbricht die Reihe der Gleichnamigen und ist, wie wir noch zeigen werden, an eine andere Stelle zu versezen. Auch in Abot d. R. Natan, wo die ältere Recension des Tractates Abot zur Grundlage erläuternder Ausführungen gemacht wird, folgen auf den Saz Akabja b. Mahalalel's (c. 19), der dort in anderer Gestalt erscheint, zwei Aussprüche des Priesterchefs Chananja, (c. 20), denen unmittelbar der Ausspruch R. Dosa b. Harchinas' sich anschliesst (c. 21). R. Chanina b. Dosa, dessen Aussprüche dann angeführt werden (c. 22)[1]), wurde wahrscheinlich als ein Sohn des R. Dosa b. Harchinas angesehen. Am Schlusse des Abschnittes erscheinen nach dem Ausspruche R. Elasar b. Asarja's die in Abot I., 16, 17 im Namen der Patriarchen R. Gamaliel und R. Simon's, des Sohnes desselben, mitgeteilten Säze. Diese folgten sicherlich auch in dem Grundtexte auf 3, 17, da R. Gamaliel als Zeitgenosse und Mitpatriarch R. Elasar b. Asarja's in der Reihe der Tradenten hier an seinem rechten Plaze erscheint und natürlich auch sein Sohn nicht übergangen werden konnte[2]). Es ist kaum zu bezweifeln, dass auch Ben-Soma's und Ben-Asai's Säze noch zu dieser Partie gehören.

---

[1]) Nur die in Abot 3, 9 mitgeteilten Aussprüche werden verzeichnet, der dritte (ib. 10) erscheint auch in Tosefta Berachot 3, 3 als Ergänzung zu M. Berach 5, 5.

[2]) Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass R. Gamaliel II. als Autor des Sazes Abot I, 16 anzusehen ist. In Abot d. R. Nat. und in Cod. München (s. Tauszig נוה שלום pag. 63) lautete der erste Teil ועשה לך רב וקנה לך חבר wie in dem Saze Josua b. Perachjas (I, 6). Die Mahnung ואל תרבה לעשר אומדות ist in dieser Form unverständlich. Es ist vielleicht לדרוש für לעשר zu lesen. Auch אומדות ist verdächtig. Die LA. עומדות führt auf die Vermutung, dass es ursprünglich ע"י מִדּוֹת oder מִמִּדּוֹת gelautet habe. R. G. warnte demnach vor einem zu weit gehenden Gebrauche der bei der Schriftdeutung angewendeten hermeneutischen Formeln, wie er denn selbst von dieser Auslegungsmethode sich ganz ferne gehalten hat (s. Brüll Einl. p. 65). Die Stelle שלא יהא אדם דן אומדות (j. Taan. 4, 4 s. Levy neuhebr. Wtb. I p. 94) beweist nichts gegen diese Vermutung, da der Ausdruck אומדות bereits die spätere Textesgestaltung dieses Ausspruchs reflectirt.

Diese beiden Gesezeslehrer namen in dem von R. Elasar b. Asarja gebildeten Synhedrialcollegium eine besondere Stellung ein. Sie prüften die recipirten Meinungen und schlugen auf Grund derselben eine für die Praxis in Gebrauch zu nemende Norm vor[1]. An Ben-Soma's ersten Ausspruch: Wer ist weise? wer von jedem Menschen lernt (4, 1), knüpfte sich, wie aus Ab. d. R. N. (c. 23, 24) zu ersehen ist, die Besprechung der Qualität der Lehrer wie der Schüler hinsichtlich ihres Alters an. Demnach war 4, 20 ursprünglich ein Additament zu demselben[2]. Ebenso ist in demselben Abschnitte No. 4a (ר׳ לויטס איש יבנה) nichts mehr als eine Glosse zu einem Saze Ben-Asai's, der in alten Texten ihm unmittelbar vorangieng, aber, weil 3, 1 von Akabja Gleiches gelehrt wird, ausgeschieden wurde[3]. Jezt erst kommen die Lehrsprüche R. Akiba's und seiner Schüler in Verbindung mit dem Ausspruche R. Ismaels an die Reihe, wie denn auch in A. d. R. N. (c. 23—27) erst nach Ben-Soma und Ben-Asai Akiba angeführt wird. Die ursprüngliche Ordnung der folgenden Aussprüche lässt sich nicht mehr genau bestimmen. Dem Verfasser der Abot d. R. Natan lag hier der Text (4, 5 ff.) in einer Recension vor, in welcher allem Anscheine nach die Säze nach ihrer inhaltlichen Beziehung aneinandergereiht waren. Nach den Namen der Autoren geordnet, stellt sich dieselbe in folgender Gestalt dar: 1. R. Akiba[4], 2. R. Jose, 3. R. Ismael b. Jochanan b. Beroka, 4. R. Elasar Chasma, 5. R. Elasar b. Chanina, 6. R. Natan, 7. R.

---

[1]) אלו הן הדנין (לפני חכמים) בן עזאי בן זומא j. Maasser scheni II, 4 b. Horajot 2 b ראוי להוראה כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא. In b. Synh. 17 b werden auch die als Schüler bezeichneten Männer in diese Kategorie einbegriffen. Nachman b. Jizchak zählt fünf Namen auf entsprechend den fünf Schülern R. Jochanan b. Sakkai's (s. Jhrb. 4, S. 68).

[2]) Nach Abot di R. N. c. 23 hat es den Anschein, als ob auch der Ausspruch R. Nehorai's (No. 14) hier seine Stelle gehabt hätte, allein der daselbst in dessen Namen mitgeteilte Vergleich (הוא היה אומר הלומד תורה בילדותו וכו׳) zeigt, dass er nur gelegentlich hier eingereiht wurde.

[3]) In Derech Erez rab. c. 3. בן עזאי אומר כל הנותן וכו׳ vgl. A. d. R. N. c. 19. Der Ausspruch R. Levitas' ist offenbar ein Anhang zu diesem Saze Ben-Asai's, der somit einst hier gestanden haben muss.

[4]) C. 26. Elasar v. Modiim wird nur gelegentlich genannt.

Juda, der Patriarch, 8. Hillel II., 9. R. Juda b. Ilai, 10. R. Simon b. Elasar, 11. R. Chanina b. Jakob, 12. R. Matia b. Charasch, 13. R. Jonatan b. Josef. Auffallend ist, dass hervorragende Schüler R. Akiba's übergangen wurden, indess zeigen uns diese Namen, dass dafür in dem recipirten Abottexte die Erwähnung R. Natans vermieden wurde und dass eine Recension vorhanden war, in welcher die Patriarchen R. Juda I. und Hillel II. erst nach diesem genannt wurden. Der Umstand, dass die beiden Recensionen, welche sicherlich auch alle früheren Säze enthielten, erst — wenn man die bereits nachgewiesenen Einschaltungen sich wegdenkt — von R. Akiba an differiren, lässt darauf schliessen, dass der Tractat Abot in seiner ursprünglichen Anlage bis dahin gereicht hat. Wahrscheinlich fand der erste Abschluss desselben in Jabneh zu gleicher Zeit mit der Sammlung der im Tractate Edujot aufbewahrten Zeugnisse und Ueberlieferungen statt, nachdem Elasar b. Asarja zum Patriarchen erhoben wurde und die Befürchtung, „dass die Lehre in Israel vergessen werden könnte“ es als notwendig erscheinen liess, die Quellen der Tradition aufzusuchen[1]).

Versuchen wir es nun, Inhalt und Fassung des ursprünglichen Textes von 4, 5 an festzustellen, so wird zunächst als gewiss anzunemen sein, dass zuerst die Lehrsprüche Akiba's (3, 13—16) angeführt wurden. Ihnen folgte der Saz R. Ismael's (3, 12), der in späterer Redaction durch Aussprüche Gleichnamiger und ihrer Väter (4b—8 incl.) glossirt wurde[2]). Passend schliesst sich demselben No. 9 (von seinem Schüler Jonatan b. Josef) an[3]). In der zweiten Recension befand sich neben R. Akiba's Sprüchen vielleicht auch ein solcher von R. Elasar aus Modiim und wurden dann mehrere Namensgenossen desselben erwähnt. Es würde demnach sich leicht erklären lassen, auf welche Weise der Saz Elieser b. Zadoks[4]) (4, 5) hieher-

---

[1]) S. Tosefta Edujot c. 1.

[2]) No. 6 ist nur hierher versezt worden und hatte ursprünglich in der Reihe der 10—14 mitgeteilten Ausprüche seinen Platz.

[3]) Vgl. Abot d. R. Natan c. 30.

[4]) Ab. d. R. N. c. 28 ר"י הנשיא . . . הוא היה אומר צדיקים שרעה להם בעוה"ז. Das Citat Duran's z. St. aus A. d. R. N. ר' ינאי אומר לשלות רשעים

geraten ist, indes scheint derselbe dem Ausspruche R. Simon's (No. 13b) hinzugefügt worden zu sein. Die 10—15 genannten Autoren sind sämmtlich Schüler R. Akiba's. Alles Weitere muss als eine schon nach dem lezten Abschlusse der Mischna hinzugekommene Partie angesehen werden, die nach dem Texte in Ab. d. R. Nat. mit einem Saze des Patriarchen Juda begann. Derselbe[1]) ist hier wie auch in c. 2 nicht aufgenommen, doch scheint der Ausspruch R. Janai's (15a) ein Additament zu demselben gebildet zu haben.

Wir haben nun noch den Rest des 4. Abschnittes (15b bis zu Ende) in Betracht zu nemen, in welchem wiederum die Zusäze von den ursprünglichen Bestandteilen getrennt werden müssen. Ausser No. 20 (s. S. 13) ist auch No. 19 sicherlich als ein solcher anzusehen, indem hier die Begründung für die in No. 18 ausgesprochene Mahnung gegeben wird[2]). Der Ausspruch des R. Matia b. Charasch gehört seinem Inhalte nach zu dem Saze R. Simon b. Elasar's (No. 18) und erscheint in Ab. d. R. N. als Nachtrag zu demselben[3]). Dass von den lezten Tanaiten auch R. S. b. E. genannt wird, hat vielleicht seinen Grund darin, dass ein Ausspruch seines Vaters aufgenommen

לא נכנסנו ביסורין של צדיקים לא נגענו אין בידינו וכו' ist in dem recipirten Texte nicht aufzufinden.

[1]) Für ר' צדוק hat Nedarim 62 b bekanntlich ר' אליעזר בר צדוק.

[2]) Der Name שמואל הקטן fehlt in manchen Texten und erscheint dafür in 5, 21.

[3]) Er lautet daselbst c. 29: הוי זהיר בשאילת שלום ואל תבוא לבין המחלוקת ואל תשתדל לראותו. R. M. b. Ch. scheint übrigens nur ein älterer Zeitgenosse des R. Simon b. Elasar gewesen zu sein. Für ר' אלעזר בן עזריה (Joma 86a) ist sicherlich ר' אלעזר בר יוסי zu lesen (vgl. Meïla 17b) und sind danach auch die verschiedenen Varianten (verzeichnet in Friedmann's Mechilta-Ausgabe 68b, Note 8) zu rectificiren. Es scheint in manchen Texten ר' ישמעאל בר יוסי gestanden zu haben, daher in Ab. d. R. Nat. c. 29 ר' ישמעאל בן אלעזר. Dass einer der beiden Brüder gemeint ist, beweist der Zusaz ללודקיא (Mech. u. Ab. d. R. N.) denn in Laodicea hat wenigstens Elasar b. Jose sicherlich einst seinen Aufenthalt gehabt (s. Bab. mez. 84a, Pesikta Ed. Buber 37a, wo allerdings Elasar b. Simon genannt wird). Für ר' מתיא בן חרש (Sifre II, 80) ist vielleicht ר' יהושע בן מתיא zu lesen. Die Nachricht, dass M. b. Ch. R. Josia, einen Schüler R. Ismaels, seinen Lehrer genannt habe (Ab. d. R. Nat. c. 1) wird demnach nicht zu verwerfen sein.

wurde [1]). Im Uebrigen scheinen nur noch Säze R. Jakob's, des Schwiegervaters des Patriarchen [2]), aufgenommen worden zu sein. Die beiden Aussprüche des R. Elasar ha-Kappar sind durch die Inhaltsverwandtschaft des zweiten mit R. Jakob's Lehren hinsugekommen.

Als Resultat der bisherigen Untersuchungen hat sich uns zunächst ergeben, dass der Tractat Abot zur Zeit, als R. Elasar b. Asarja zum Patriarchen erwählt worden war, redigirt wurde und in ursprünglicher Anlage aus den Stücken I., 1—16, II., 8—15, III. 1, 2a, 10b, 17, IV., 1—4 bestand. Dadurch wird die Anname, dass die einzelnen älteren Aussprüche bereits in der Mischna der Hilleliten tradirt wurden [3]), nicht geradezu ausgeschlossen, aber es sind auch keine sicheren Beweise dafür vorhanden, dass die von Jochanan b. Sakkai, seinen Zeitgenossen und seinen Schülern erwähnten Aussprüche erst in weiterer Bearbeitung hinzugekommen sind. Wahrscheinlich erfolgte der erste Abschluss durch R. Akiba, der, da es doch aus Gründen der Bescheidenheit nicht angieng, dass er einen seinen Namen tragenden Ausspruch in diesen Tractat eintrage, denselben mit Betrachtungen über die vormosaischen Zeitalter beschloss, bei welchen er, indem er von der Wahrnehmung ausgieng, dass von Simon dem Gerechten bis Elasar b. Asarja die Ueberlieferung durch zehn Geschlechter fortvererbt wurde, an die Zahl z e h n anknüpfte [4]). Die Mischna's 5, 1—3 sind also sicherlich als seine Hinzufügung anzusehen, die dann durch Spätere noch erweitert wurde [5]). Zu R. Meir's Zuthaten dürften

---

[1]) No. 12. S. b. E. war wahrscheinlich ein Sohn des R. Elasar b. Chanina (s. J. Brüll l. c. p. 236).

[2]) In Koh. rab. 4, 6 (vgl. Lev. r. c. 3) wird Jakob b. Kurschai ausdrücklich als Autor des Sazes 4, 17 genannt.

[3]) S. Hofmann, die erste Mischna S. 35.

[4]) Vrgl. Hofmann das. S. 29.

[5]) No. 16—18 waren in der Quelle, der sie entnommen wurden, mit No. 19 verbunden. Die Einreihung in dieses Kapitel wurde durch die Zahl drei, die in No. 19 vertreten ist, veranlasst. Mit lezterem Saze ist inhaltlich der zweite Saz R. Jehuda b. Tema's (20b) verwandt, mit welchem auch der ihm vorangehende Lehrspruch desselben aufgenommen wurde. Dass

am meisten die durch Namensähnlichkeit der Autoren — soweit nämlich diese vor ihm gelebt haben — veranlassten Einschaltungen und die Säze Ismael's und Akiba's anzusehen sein (II., 2, 4, 5, 7, 9, 10a, 11—18). Das Werk wurde von dem Patriarchen R. Juda fortgesezt, doch ist auszer der Versezung der Aussprüche seiner Vorfahren an den Schluss des ersten Abschnittes, die nur ihm allein zugeschrieben werden kann, nicht genau zu bestimmen, welche Stücke von ihm in den tradirten Text eingeschaltet wurden[1]. Sicherlich hat dieser auch einen ansehnlichen Zuwachs vou jüngerer Hand erhalten. Der lezte Abschluss fand unter Gamaliel III. (c. 210) statt, mit welchem (II., 2—4) die Reihe der Tradenten schliesst.

---

die dem Gebete (20 c) folgende Partie spätere Zuthat ist, braucht nicht erst bemerkt zu werden.

[1]) Die Spuren einer weiteren redactionellen Thätigkeit (Hofmann S. 34) sind zweifelhaft.

Sprüchwörter in der nachtalmudischen Literatur des Judentums.

Auszer der zum Weltbuche gewordenen Bibel waren es besonders zwei Hauptquellen, aus denen die in der jüdischen Literatur des Mittelalters uud der nachfolgenden Jahrhunderte bearbeiteten Wissensstoffe hervorgegangen sind, die Sammlungen der Talmude und Midraschim und das arabisch-hellenische Schrifttum. Aus diesen ist auch zumeist die Spruchweisheit dieser Zeitalter geschöpft, die teils in besonderen Schriften aufbewahrt ist und teils in den Werken der Moralisten und Exegeten an zerstreuten Stellen angetroffen wird. Da aus diesen Vorräten der Bedarf an kurzen Sentenzen und Lehrsprüchen reichlich gedeckt werden konnte, kam es nur selten vor, dass auf Sprüchwörter, die im Volksmunde lebten, Bezug genommen wurde, ja diese selbst sind zumeist, soweit sie nicht fremden Kreisen entstammen, nachweislich dem älteren Schrifttume entlehnt.

Für die in hebräischer oder aramäischer Sprache circulirenden Sprüchwörter wurde ein solcher Ursprung ohne Weiteres vorausgesezt. Ein specieller Nachweis wurde auf zufällige Anregung hie und da versucht, jedoch dabei nicht immer das Richtige ermittelt. In einer Gesellschaft, erzält R. Jisachar Ber Eulenburg, wurde einst der Ursprung des Sprüchwortes „Der Körper richtet sich nach dem Kopfe“ besprochen und da die darüber geäusserten Ansichten nicht befriedigten, ihm diese Frage zur Beantwortung vorgelegt. Er verweist auf Sota 45 b und übersieht Erubin 41 a, wo dasselbe wörtlich an-

geführt wird[1]). Den Spruch: הכל תלוי במזל ואפילו ס״ת שבהיכל (vgl. zu Zunz ges. Schriften III. S. 265 Schaare Zedek, Ed. Riva 25 a), den Eulenburg aus dem Sofar citirt, ohne die Stelle näher zu bezeichnen (בארשבע 88 b), weist Abraham Khalfun (חיי אברהם No. 142) aus diesem Werke nach; auf den verwandten talmudischen Ausspruch macht bereits Rekanate (P.-C. Abschn. תולדות Anf.) aufmerksam. Midraschischen Ursprungs ist auch ein von Dukes in einem handschriftlichen Pentateuch-Commentar aufgefundener Spruch[2]). Volkstümliche Sprüchwörter und Redensarten werden sonst selten einer Erklärung gewürdigt. Das Versprechen einer Hilfeleistung mit dem Zusaze: „Gott zuvor“ (Tendlau, Sprüchwörter No. 612) erregte wegen der Zugesellung des Menschen zur Gottheit, die darin gefunden werden könnte, Bedenken und muss daher erst halachisch gerechtfertigt werden[3]). Ueber die Entstehung des Sprüchwortes: Ein Narr ist ärger als ein Bastard verdanken wir dem Moralprediger Abraham b. Elieser Kohen folgende Auskunft: Ein Narr und ein Bastard machten einst zusammen eine Reise. Da sprach der Bastard zum Narren: Nimm dich um des Himmels willen nur in Acht, dass du keine Thorheit sprichst und verrate meine Abkunft nicht, ich will dafür auch Niemandem sagen, dass du ein Narr seist. Gut, erwiederte derselbe, ich will mich danach richten. Als sie nun bei dem Einkehrhause ankamen, sagte der Bastard: Ich will zuerst hineingehen und melden, dass ein weiser Mann mir nachkömmt, damit wir da in Ehren aufgenommen werden, und so geschah es auch. Der Narr wollte ihm nun folgen, aber durch eine unge-

---

[1]) נזרקה מפי חבורה .... מאין בא מה שהעולם אומרים גופא בתר רישא אזיל ולא ישר בעיניהם מכל מה שנאמר שם ונמנו וגמרו לשאול באר שבע) פי .... והשבתי משנה שלמה היא בפ׳ עגלה (86 a No. 51 ערופה. Verwandt ist כריסא טעין רגליא (s. Jahrb. 5, S. 138 A.), das wahrscheinlich die Moral zu der Fabel vom Bauche und den Füssen (Fabeln des Sophos in Chofes Matm. p. 60 No. 58) bildete.

[2]) Oz. Nechmad II, 110, No. 2 מכאן אמרו חז״ל שולח ביד טמא כשולח ביד כסיל ושולח ביד טהור כשולח ביד חכם (s. Elieser-Baraita c. 23.)

[3]) וששאלת על דברת בני אדם שרגילין שאדם אומר לחברו אני אהיה בעזריך והקב״ה תחלה אם יש איסור משום שמשתף ש״ש עם דבר אחר (Jakob Zausmer Resp. בית יעקב No. 142 b.)

schickte Bewegung blieb sein Stock der Breite nach zwischen den Thürpfosten stecken und versperrte ihm den Eingang. Als nun die umstehenden Leute darüber zu lachen anfiengen, rief ihnen der Narr zu: Gewis hat der Bastard Euch gesagt, dass ich ein Narr bin![1])

Manches vulgäre Sprüchwort, über dessen Herkunft man später im Unklaren war, wurzelt in irgend einer Haggada, die ihre Spuren im Volksmunde zurückliess.

So ist die sprichwörtliche Anname, dass die Vorsänger Narren seien (s. Jahrb. 4, S. 104), aus der Deutung des Midrasch zu Koh. 7, 17, wo in den „Narren" des Schriftwortes „Vorbeter" erkannt werden, hervorgegangen[2]). Von den Sprüchwörtern der Haggada sind übrigens die wenigsten Volkseigentum geworden und auch solche, die sich ihrer Fassung nach ganz dazu eignen könnten, unbekannt geblieben. So hätte das latein.: nitimur in vetitum etc. in der Form, in der der j. Talmud (Joma 6, 4; Nedarim 9, 1) es darbietet (אין היצר תאב אלא דבר שאסור לו) als allgemeiner Volksspruch dienen können, dennoch hat dasselbe keine weitere Verbreitung gefunden[3]).

Sprüchwörter lernt man überhaupt selten aus literarischen Quellen kennen; sie sind Product der Volksweisheit und Lebenserfahrung, und als solche ein allgemeiner Besiz, der nicht in

---

[1]) אמרי אינשי הלציי השוטה הוא. גרוע מן הממזר ובן הנדה ולמדה זה ואומרים שפעם א' רצה הממזר והשוטה ללכת יחד בדרך ואמר הממזר לשוטה למען הרחמים שמור נפשך מלדבר כסילות ואל תגלה שאני ממזר ואני לא אגלה שאתה שוטה הישיב טוב ויפה הדבר הזה וכאשר באו למלון אמר הממזר אלך בראש למלון ואגיד חכם א' בא אחרי ויהי' לנו לכבוד ולתפארת ויאמר השוטה הן לא יהיה כדברך וכן עשה הממזר והשוט' בא אחריו במקלו וארכו ושל מקלו החזי[ק] ברוחב הפתח ולא היה יכול להכנס והתחילו לשחק עליו כל העומדים ויען השוטה בודאי הממזר הגיד שאני שוטה הרי כאן שהשוטה גרוע מן הממזר (אורי וישעי 18 a).

[2]) In dem Saze . . . מאיש שומע שיר כסילים אלו המתורגמנין bestand für המתורגמנין auch die LA. החזנין (s. Lurja z. St.). Die Narrheit wurde darin gefunden, dass die öffentlichen Vorleser oder Vorbeter ihre Stimme gerne hören lassen.

[3]) In Mercurius quadril. Ed. Basel 1637 p. 17 wird der lateinische Spruch in folgender Weise wiedergegeben: חפצינו במה שאסור לנו ונכסף מה שאין ברשותינו.

Büchern aufbewahrt wird. Deshalb haben die der Gelehrtenzunft angehörenden Literaten sich ungerne auf das Sprüchwort berufen, so dass es höchstens bei Volksschriftstellern noch einige Würdigung finden konnte.

Die Anzal der originellen Sprüchwörter, die in dem jüd. Schrifttume der auf den Abschluss des Talmud folgenden Zeitalter angetroffen werden, ist im Ganzen ziemlich unansehnlich und sowol der Ursprung als der Fundort derselben nicht leicht zu ermitteln. Viele derselben sind von Dukes, dessen Arbeiten durch Zunz ergänzt wurden, an's Licht gezogen worden. Bei weiterer Durchforschung dieser Literatur wird noch manches Goldkörnchen früherer Spruchweisheit aufgefunden werden. Auf einzelne noch unbekannt gebliebene oder nicht genügend in Betracht genommene Sprüchwörter möge in folgender Zusammenstellung hingewiesen werden:

1. אמרו במשל הדיוט: אב אחד מפרנס עשרה בניו באהבה וברצון ועשרה בנים לא מפרנסים באהבה וברצון אב אחד שלהם „Ein Vater ernährt gerne zehn Kinder, aber zehn Kinder ernähren nicht gerne ihren einen Vater“ (Jechiel Epstein קצור של"ה Ed. Amst. 1701, 13 a).

2. אותיות מחכימות „Buchstaben bringen Verständnis,“ d. h. man versteht leichter eine Stelle, wenn man sie liest und den Anblick des geschriebenen Wortes vor sich hat, als wenn man sie blos hört und daher keine richtige Einsicht in ihre Fassung und ihren Zusammenhang gewinnt (Ohne Beleg bei Dukes, zur rabbin. Spruchkunde S. 91, von Schabtai Hurwitz (Test. No. 6). Darauf angewendet, dass man nicht auswendig beten soll. (וראו למען השגם להתפלל מתוך הסידור כי אותיות מחכימות).

3. כמשל הדיוט: אין לו צל „Er hat keinen Schatten“ nach Abrabanel P.-C. Ed. Hanau 236 d soviel als: er hat kein Ansehen und macht wegen seiner Aengstlichkeit keinen Eindruck.

4. אין מדרש בלא חדוש „kein Studium ohne neue Entdeckung“ einer talmudischen Redensart (Chag. 3 a; aram. j. Joma 3, 6) nachgebildet und in נשמת שבתי הלוי 3 a u. ö. angeführt.

5. כמשל הדיוט: אין משפחה שיהיה בה מוכם שלא יהיו כולם מוכסים „Keine Familie, der ein Zöllner angehört, deren Mitglieder

nicht sämmtlich Zöllner sind" (Abraham Jaghel אשת חיל 20a). Dieser hier als vulgäres Sprüchwort angeführte Saz kömmt schon im Talmud (Schebuot 39a) vor (bei Buxtorf floril. p. 96 fälschlich: Bechor.).

6. אין רע שאין בו טוב „Nichts Schlimmes, daran nicht auch etwas Gutes ist." Zeror hamor 24a als משל הדיוט bezeichnet (s. Buxt. p. 184) lautet bei Lonsano שתי ידות 27a: אין רע שאין בו מעט טוב מצד אחד. Verwandt ist der bei Buxt. p. 13 aus Ber. rab. c. 38 angeführte Spruch: אין לך צרה באה לעולם שאין לאחרית בה ריוח.

7. אכילה דלא שתייה כמכה בלא רטייה „Speise ohne Trunk ist wie ohne Pflaster eine Wund'" (Brandspiegel Ed. Frankf. 76a).

8. אם הדבור כסף השתיקה זהב. „Reden ist Silber, Schweigen Gold." Buxtorf (pag. 324) giebt keine Belege, Dukes (rab. Blumenlese 276 No. 51) ist der hebr. Spruch unbekannt. Bechai (כד הקמח Art. רשות No. 6) teilt ihn im Namen der Ethiker mit. In den Additamenten zu Perlenl. No. 32 lautet er: אם דבור בשקל כסף השֶתק בככר זהב[1]), ganz ähnlich wie in Levit. r. c. 16 nach der LA. in Abrabanels Com. zu Abot 1, 17 מלה בסלע שתיקותא כאבן טבא (vgl. Koh. rab. 5, 5). In טהרת הקדש 14b wird ein versificirter Ausspruch mitgeteilt: דבור הרב בכל מקום מזיקה – ולעולם טובה ממנה השתיקה. „Viel Reden ist immer von Schaden — Zum Schweigen ist eher zu raten. Den grammatischen Schnitzer möge man der licentia poetica zu Gute halten.

9. ואומרים במשל הערב: אם מצאת צרכך ביד השוטר לא תלך אל השופט. Jn einem arabischen Sprüchwort sagt man: Erreichst du deine Sache durch den Aufseher, dann gehe nicht erst zum Richter (Resp. חוט המשלש I., 56).

10. המשל אומר: אם שנים לא יאבו אחד לא יריב. Das Sprüchwort sagt: „Wenn beide nicht wollen, kann der eine nicht Streit

---

[1]) Der dort angeführte Spruch: „Ein schweigender Thor ist ein halber Weiser" ist bei Zunz (ges. Schr. 3 S. 262, 265) nachzutragen.

führen“ (Schreiben der römischen Rabbinen, bei Luzzatto Biblioth. 57 a) [1]).

11. כמשל ההדיוט האומר: אם תרצה שהפעלים יעשו מלאכתך מקולקלת ורעה תפרע להם שכירותם בראשונה. „Willst du, dass die Handwerker dir verdorbene und schlechte Arbeit liefern, dann zahle ihnen ihren Lohn vorher“ (Portaleone Schilté I., c. 19).

12. האמת עד לעצמו. „Die Wahrheit zeugt für sich selbst.“ (Narboni zu Moreh Ed. Goldenthal, 22 b, Kaspi's Testament in טעם זקנים 50 a und שרשות כסף bei Dukes Oz. Nechm. II, 108, vgl. David Nassi Vorr. zu הוראת בעל דין p. 4, = Michael'scher Katal. p. 363: וזאת היא סגלת האמת שהיא מעדת לעצמה; Chajim Jona Theomim קונטרס Vorr.)

13. אשר לא תמצא יד הגנב לגנוב יחזיק עצמו לאיש שלום. „Wenn der Dieb nichts zu stehlen hat, hält er sich für einen ehrlichen Mann“ (R. Jona שערי תשובה Ed. Sulzbach 17 b, vgl. den talmud. Spruch bei Dukes Blumenlese No. 297).

14. ואמרו חכמים: במה שלא תוכל שאת אל יבהילוך רעיונך. „Was du nicht übernehmen kannst, daraus mache dir keine Sorgen“ (אור פני משה Ed. Altona 1792, 22 a), wahrscheinlich ein Sprüchwort.

15. במקום שאין כבוד אין קלון. „Wo keine Ehre ist, ist auch keine Schande (s. Salomo Duran תפארת ישראל 56 b).

16. ואמר המשל בן הזונה מסלק לאמו מאשם. Das Sprüchwort sagt: „Das Kind der Ehebrecherin macht die Mutter schuldfrei“ (indem es nämlich, ob sie auch von einem Anderen schwanger geworden, dennoch ihrem Manne ähnlich sieht). Karo תולדות יצחק 34 a.

17. בנפול הנשר מכוכבים מפלתו ובנפול היונה מגג מפלתה. „Wenn ein Adler fällt, fällt er von der Sternenhöhe, fällt aber die Taube, so fällt sie nur vom Dache herab“ (Friedrichsfeld, זכר צדיק 5 a). Wird darauf angewendet, dass auch grosse Männer irren können.

---

[1]) Auf dieses Schreiben wird in Resp. Meir b. Baruch, Ed. Lemberg No. 80 Bezug genommen. Für מריעים bei Luzz. Z. 2 l. מרעיתם.

18. בהיות המריבה בין שנים השלישי נהנה, nach Dav. b. Raphaël Meldola [1]) דרכי דוד 7b ein landläufiger, sprüchwörtlicher Saz (מנהג העולם ודרך משל אומרים) ist das lat. duobus litigantibus tertius gaudet. Im Zuchtspiegel 42a wird als Spruch eines Dichters (כמאמר המשורר) citirt: כשיריבו האוהבים יתישבו אויבים, „wenn sich die Freunde zanken, freuen sich die Feinde." Die Uebersezung „freuen sich" für יתישבו hat die jüdisch-deutsche Paraphrase daselbst. Josua Ibn Schoeib (דרשות 6a) kennt den gleichlautenden aramäischen Spruch aus „Jeruschalmi," wo derselbe zur Erklärung des Wortes ישב (Gen. 13, 7) dienen soll (ואמרינן בירושלמי שעשה זה בשביל שלא ישמחו אנשי הארץ בריבם ואמרו שם על זה כד איתא תיגרא בין אחייא מתייתבין נוכריא דכתיב ויהי ריב וכתיב והכנעני והפריזי אז יושב בארץ כלומר מחלוקתם גרמה ישוב לנכרי. Man müsste demnach übersezen: Während Zank zwischen den Brüdern ist, besezen sich die Fremden (auf ihrem Gebiete). Caspar Seidel (tres manipuli p. 23) nimmt den Spruch aus dem Zuchtspiegel mit der Textirung ישקטו für יתישבו auf.

19. גט העולם הזה קדושין לעולם הבא. „Der Scheidebrief dieser Welt ist der Ehevertrag mit dem Jenseits" (Immanuel bei Zunz S. 265) ist arabischen Ursprungs und findet sich in dieser Form bereits in Prinz und Derwisch c. 14 (Ed. Livorno 51a).

20. דלא מטי בישרא אמר סריא הוא. „Wer zu dem Fleische nicht zukommen kann, sagt, es sei übelriechend (Meiri bei Dukes Oz. Nachm. II., 112) ist die Moral zur Fabel von der Katze und dem Fleische, die von Mose Moravtschik (בשרתי צדק

---

[1]) Ein anderer, David Meldola (b. Abraham), Vorbeter in Livorno, ist Verfasser resp. Sammler des dem Gebetbuche Ed. Firenze 1736, [8] beigegebenen Festgedichte enthaltenden סדר זמנים (Fol 343—351). In dem Purimgedichte אשיר שירה bezeichnet er sich in der vorlezten Strophe, die wie alle übrigen mit dem Worte חי schlieszt, in folgender Weise als dessen Verfasser:

אם תרצו לדרוש ידים עושות
והיה הדם לכם לאות
וידבר דוד את השירה הזאת
בכר אברהם אשר חי

Zunz (Ltgsch. S. 451) verzeichnet blos das kurze Buszgebet in שבר במצרים 19b.

Vorr.) und Jakob Eulenburg (תולדות יעקב 2 b) erzählt wird. Löb Margaliut (עצי עדן 16 a) citirt den Spruch im Namen der מליצים in der Fassung: דחתיל בראותו הבשר גבוה ממנו יאמר שאינו חפץ בו מפני שהוא סרוח; bei Ahron Worms (קן טהור 11 a) lautet er: החתול אומרת על בשר הניתן בשמי קורה כי סרוח הוא.

21. . . . דעת בלי עשר כרגלים בלי מנעלים. „Wissen ohne Reichtum ist ein Fuss ohne Schuh: Reichtum ohne Wissen ist ein Schuh ohne Fuss (Com. zur Perlenl. No. 36) stammt aus den arabischen Gleichnissprüchen (הלבנון III. 142).

22. דרור א׳ לא תבשר האביב. „Eine Schwalbe macht keinen Sommer“ (s. Geiger, jüd. Ztschr. 9, S. 159) wird zuerst bei Menachem Bonafoux (גדרים 8a) angeführt und lautet in צוף דבש 16 b: עגור א׳ לא יבשר הקיץ, wonach in Resp. Tam Ibn Jachja No. 34 fol. 24. d. וענוה in ועגור zu emendiren ist. Abraham Rapa (מנחה בלולה 67 b) hat ודרור לא תבשר האביב, Mercurius p. 27 דרור א׳ לא מביא את הקיץ.

23. היום בכאן ומחר ויברח, „heute hier, morgen weggeflohen“, einem talmudischen Spruche (Berach. 28 b, 33 a) nachgebildet (vgl. betreffs ויברח auch Tendlau No. 390), gebrauchen Samuel Lewi (Resp. נחלת שבעה No. 1) und Ahron Kregluszker (לחם תרומה 23 a.

24. הרגל יעשה אומן. „Uebung macht den Meister“. (Salomo Hanau צוהר התיבה Vorr.)

25. יד נושק אדם חושק לראותה כרותה. „Wenn jemand eine Hand küsst, die er zu sehen begehrt, ist diese wie abgehauen“. Nach Joel Ibn Schoeib (נורא תהלות 5 b) ein vulgäres Sprüchwort (משל הדיוט), das auf die scheinbare hinterlistige Unterwürfigkeit angewendet wurde.

26. אמר המשל יש אכילה מונעת כמה אכילות. „Mancher isst einmal und kann dann mehrere Male nicht essen“. (Josua Ibn Schoeib דרשות 44 a).

27. כל שועל משמר את עורו. „Jeder Fuchs schützt seine Haut“ (als Sirach-Spruch in Wallichia medica p. 48 mitgeteilt.)

28. לא טעם טעם שמחה מי שלא טעם שמחת הספקות והתרתם. „Der hat das Gefühl der Freude nicht gekostet, der die Freude an der Lösung der Zweifel nie empfunden hat". Dieser von Mose Isserls (Resp. No. 5) angeführte Saz scheint in Gelehrtenkreisen sprüchwörtlich gewesen zu sein.

29. משל הדיוט למה תביטו זה לזה. „Es ist ein gewöhnliches Sprüchwort: Was schaut ihr einer auf den andern?" indem nämlich der eine wartet bis der andere anfängt. (Abr. Rapa 49 b).

30. מאר הוקר וכ׳. „Morgenstunde hat Gold im Munde" (Zunz, S. 263 No. 29.) Ber Fränk (מחנה יששכר pag. 56) übersezt: זמן שחרית ובקר כמה הוא יוקר.

31. מה ענין קרח במה נשתנה. „Wie kommt Korach in die Frage Ma nischtaneh hinein?" Ein bekanntes Sprüchwort, dessen sich Jakob Emden (התאבקות Ed. Lemb. 11 a) bedient.

32. מה שנראה שהוא ביוקר הוא באמת זול. So übersezt Chajim Wolosin (דרך חיים zu Abot p. 28) das Sprüchwort: „Was billig ist, ist theuer."

33. מורגל בפי ההדיוטות: מי אכל הגבינה העכברים. „Die Leute pflegen zu sagen: Wer hat den Käse aufgegessen? Die Mäuse!" Wird von Mose Chagis (משנת חכמים No. 154) darauf angewendet, dass, wenn ein Jude ein Unrecht thut, alle seine Glaubensgenossen zu Sündern gestempelt werden.

34. מי שאין לו יין טוב משים בפתחו נוף של אילן. „Wer keinen guten Wein hat, stellt an seiner Thüre einen Baumzweig (oder besser: Rebenzweig) hin". (Meir Arama אורים ותומים 74 a.)

35. המשל אומר מי שאינו יכול להכות החמור מכה האוכף. Das Sprüchwort sagt: Wer den Esel nicht schlagen kann, schlägt den Sattel (Josua Ibn Schoeib 92 a, Abr. Rapa 45 b mit der Variante סוס für חמור).

36. אומר משל ההדיוט למי שנותנין לו הדבר במתנה לא יבחר. Das vulgäre Sprüchwort sagt: Wem man eine Sache zum Geschenk giebt, der hat nicht zu wählen (Abrabanel P.-C. 300 b).

37. ומרגלא בפיהם הממון מכסה הבושה. Man pflegt zu sagen: Das Geld ist der Deckmantel der Schande (Ahr. Ber. da Modena מעבר יבק 4, 14). Das Sprüchwort muss alt sein, da sich bereits Mose Ibn Esra in dem Verse: ומשל לפנים הכי הון עונים מסתר ועשר מכסה חטאים (Ker. chemed 4 p. 85) darauf beruft. Drastisch drückt der Talmud diesen Gedanken in dem Spruche כסף מטהר ממזרים („Geld macht Bastarde rein") aus, vgl. zu Kid. 70 Dukes Blumenl. No. 404

38. מפי סופרים ולא מפי ספרים. „Aus dem Munde der Schriftsteller und nicht aus den Schriften" ist ein weitverbreiteter Spruch (s. Steinschneider H. Bibl. 17 S. 17 ff.), den zuerst Jehuda Halewi (Kusari 2, 77) ohne nähere Quellenangabe anführt. „Die Bücher sind gleichsam Zeugen und die Gelehrten Richter, die deren Aussage prüfen, das ist der Sinn des Spruches: Aus dem Munde der Schriftsteller und nicht aus dem der Bücher" erklärt Ibn Latif (רב פעלים Ed. Jellinek No. 28 in כוכבי יצחק 25 p. 9). Nach dieser Auffassung ist auf dem Wege der Autodidaktie, die blos aus Büchern schöpft, kein rechtes Wissen zu erlangen.

39. מרגלא בפומי דאינשי שכל המרבה דברים מרבה שטות. Die Leute pflegen zu sagen: Wer viel spricht, bringt viel Thorheit hervor. (Resp. מאמר מרדכי No. 30 Fol. 45a vgl. Brandspiegel c. 15.) Dieses Thema kehrt bekanntlich in der Spruchliteratur in den verschiedensten Variationen wieder. Der Form nach steht jenem Sprüchworte der Saz des Midrasch (Jelamdenu in Jalkut I, 820 b) הסכל ירבה דברים am Nächsten.

40. המתעצל בשליחותו שקרן בנבואתו (handschriftl. Notiz auf einem Umschlagsblatte aus dem 17. Jahrh.), wahrscheinlich eine Uebersezung des bekannten Sprüchworts: Ein fauler Bote ist ein halber Prophet (Tendlau No. 889). Für שקרן muss vielleicht שקרן gelesen werden.

41. סתם מקשן עם הארץ. „Wer nur fragt, ist gewöhnlich ein Ignorant (Resp. חותיאיר No. 219.[1]) Jakob b. Isak Lewi

[1]) Auf diese Stelle hat Reifmann in einer brieflichen Mitteilung hingewiesen.

(קהלת יעקב 111 a) bemerkt: אך גיט דז גימייני שפריך ווארט דז גימיינטליך דער מקשן איז איין עם הארץ. Viel Fragen galt auch als Zeichen der Narrheit (s. Tendlau No. 840). Das Sprüchwort: Ein Narr kann mehr fragen, als zehn Kluge beantworten können, findet sich bei Herz Halberstadt אור לעת בקר 14 b in folgender Progression: אין מאה חכמים משיבים מה ששני שוטים מקשים.

42. משל הדיוט עשה לך שם או בצדק אי ברשע. Ein gewöhnliches Sprüchwort: „Mache dir nur einen Namen, ob durch Tugend oder durch Laster" (Jehuda da Modena מדבר יהודה 91 b).

43. קח עפר ויהיה בידך זהב. „Nimm Staub und er wird in deiner Hand zu Gold" ist nach Algasi (אהבת עולם Ed. Dyhernfurt 50 b) eine sprüchwörtliche Redensart zur Bezeichnung glücklicher Unternemungen. Die Worte ועפרות זהב לו (Job 28, 6) bedeuten nach dem Midrasch (Lev. rab. c. 4, Elieser-Baraita c. 25): Und Staub wird ihm zu Gold. „Wenn ein Bewohner Sodoms bei einem Gärtner um einen Assar Gemüse kaufte und den Staub davon abschüttelte, fand er in demselben Gold."

44. הרוצה לשקר ירחיק עדותו. „Wer lügen will, beruft sich auf ferne Zeugen." Aus dem Talmud, wo nach Dukes (Oz. Nechm. II, 113) und Hamburger (talmud. Real-Encycl. S. 704) dieser Spruch vorkommen soll, ist derselbe nicht bekannt, (die Stelle עדים בצד אסתן Ketub. 23 a deutet derartiges nicht an). Mit der Variante עדיו für עדותו citirt ihn Josua Ibn Schoeib (41 a[1]) aus dem Kusari, wo man ihn vergeblich suchen wird; es ist indes möglich, dass Jehuda Halewi ihn in einer seiner Dichtungen verwendet hat. In lezterer Fassung führen ihn Nachmani (Disput. Ed. Konst. 5 a), Salomo b. Aderet (bei Ibn Schoeib 89 b), Albo (III, 25) und Simon b. Zemach (Resp. III, 9) an; Chajim Ibn Musa (s. Weisz-Friedmann בית תלמוד II, 114) hat עדותו. Bei Löb Minden (שירי יהודה 15 a) lautet er הרוצה לשקר ירחיק שקרותיו. Für das lezte Wort hat Pleszner (דת משה ויהודית S. 98) סהדותו.

---

[1]) והזכיר הוצאתיך מה שראו בעיניהם ולא רצה להזכיר מה שלא ראו שהרוצה לכזב ירחיק עדיו שאמר בעל ס׳ הכוזר הרוצה לשקר ירחיק עדיו.

45. שגגת הרופא כוונת הבורא· „Der Irrtum des Arztes ist Absicht des Schöpfers". (Mose Chagis, Approb. zu Salomo Hanaus שערי תורה, bei Abraham Nanzig עלה תרופה 6 b שגיאת הרופא גזירת הבורא). Dem Arzte ist kein Vorwurf zu machen, wenn der Kranke in Folge falscher Behandlung gestorben ist, denn wenn dem Menschen von der Vorsehung der Tod bestimmt ist, dann ist der Irrtum des Arztes ein Mittel zur Vollführung des göttlichen Ratschlusses.

46. שמע האמת ממי שאמרו· Höre die Wahrheit an von jedem, der sie ausspricht (Maimuni, Einl. zu Abot c. 1.) Ausführlicher in Perlenl. No. 1: אל תבוש לקבל האמת מאיזה מקום שיבוא ואפילו מאדם פחות· „Schäme dich nicht die Wahrheit anzunemen, von wem sie auch immer herkömmt und sogar auch von einem unbedeutenden Menschen". Duran (מגן אבות Ed. Livorno 2a) bemerkt: אין ראוי לחכם למנוע דברי האמת מפי אומרם יהיה מי שיהיה וכבר אמרו קבל האמת ממי שאמרו· „Es ist für den Weisen nicht geziemend, Worte der Wahrheit aus dem Munde dessen, der sie ausspricht, nicht anzunemen, mag dieser wer auch immer sein; lautet doch ein alter Ausspruch: Nimm die Wahrheit an u. s. w. In derselben Fassung erscheint dieser Spruch auch in Treves Gebetbuchscom. Bg. 26, 2b. Buxtorf (p. 370) kennt ihn blos aus Meor Enajim 30 b (Ed. Cassel p. 87).

47. תחלת המחשבה סוף המעשה· „Der Anfang der Absicht ist das Ende der That." Diesen der Aristotelischen Ethik entstammenden Saz (s. Zunz, S. 266, No. 63) citirt bereits Jeh. Halewi (Kusari 3, 73, Ed. Cassel, p. 295) als Ausspruch der Weisen, vgl. auch Zeror Ha-Mor 1 a.

Im Brandspiegel, Ed. Frankfurt 1706, finden sich folgende deutsche Sprüchwörter:

1. Es gehen so viele Kälberhäute zu Markt als Kuhhäute (c. 4).

2. Man hat nichts zu lachen, wenn seines Nachbarn Haus brennt (c. 11).

3. Es ist nichts so klein gesponnen, es kommt zulezt an die Sonnen (c. 36).

4. Eine gute Ruth' macht ein bös Kind gut (c. 44).

5. Es ist bös, einen alten Hund bändig zu machen, man muss ihn von Jugend auf darin gewöhnen (das.)

Samuel Neugasz (שבעה משקין Nachw.) führt im Namen seiner Mutter das Sprüchwort an: Wer da will kennen einen Mann, sehe sich seinen Genossen an.

Das italienische Sprüchwort: סינייטו די דיאו נון פו מאי בון (signato di deo non fu mai bon) bei Abr. Rapa 180 b lautet bei Ibn Jachja (Dukes, Oz. Nechm. II. 111 לא היה מעולם שלם מי שאלוה סימנו באות מומיו.

Auf ein bekanntes Sprüchwort, das etwa lautete: Geflucht ist ärger als geschlagen, beruft sich Algasi זהב שיבה (Ed. Fürth 108 b) ohne sich darüber deutlich zu erklären. Was das von Abraham Saba (Zeror hamor 29 a) erwähnte Sprüchwort (וזה מישל הדיוט אשם החמור וכ') besagen soll, ist nicht klar.

Miscellen.

I.

Jakob Pollak.

Die talmudische Gelehrsamkeit der deutschen Rabbinen des Mittelalters fand ihren lezten bedeutenden Vertreter in R. Mose Minz, der mit den Leistungen seiner Vorgänger sich in umfassendstem Masse vertraut gemacht, mit den Zeitgenossen eine fortwährende halachische Correspondenz unterhalten und für die Nachwelt die Gutachten, die er empfangen und die er erteilt, in besonderen Werken zusammengetragen hat. R. Mose Minz verlebte seine lezten Jahre als Rabbiner in Posen (seit 1474)[1], nachdem er früher in gleicher Eigenschaft in Mainz und in Bamberg gewirkt hatte. Es scheint von damals an allmälig auch das Talmudstudium, das in den Ländern des mittleren Europa zuerst in Frankreich heimisch geworden und dann in Deutschland fruchtbaren Boden gefunden hatte, seinen Weg mehr nach Osten genommen zu haben. In Deutschland war im 16. Jahrhunderte auf dem Felde der Halachaforschung fast eine völlige Oede eingetreten, dafür aber gelangte sie am Ausgange desselben in den jüdischen Gemeinden Polens zu einer Blüte, wie sie damals nur noch im Oriente und teilweise auch im nördlichen Italien anzutreffen war. Es liegen nun aber zwischen dem Erlöschen der talmudischen Lehrthätigkeit in Deutschland und dem Aufschwunge derselben in Polen mindestens fünfzig Jahre, die einen gänzlichen Stillstand auf diesem Gebiete bezeichnen und in denen doch einzelne Persönlichkeiten gewirkt haben müssen, unter deren Leitung jener Uebergang, mit welchem bekanntlich das Talmudstudium auch in eine neue Richtung einlenkte, sich vollzogen hat. Es ist aus dieser Zeit blos ein Mann bekannt, der einen

[1]) Resp. No. 114. Er berichtet selbst, dass er von Bamberg, wo er im Juni 1469 das Rabbineramt antrat (ib. No. 60), nach Posen gegangen sei (Fol. 101a). Auffallend ist das Datum 1490 ff. in dem in Bamberg geschriebenen Ehevertragsformular (98b). Dass Minz seine lezten Tage in Posen verlebte, wird auch in נחלת שבעה Ed. Fürth 32b angenommen.

grösseren Kreis von Jüngern um sich geschaart und dem Talmudstudium in Polen eine neue Heimstätte geschaffen hat. Er wird unter dem Namen R. Jakob Pollak angeführt und hat selbst nur geringe Spuren seiner Thätigkeit zurückgelassen. Dennoch muss diese von weitreichendem Einflusse gewesen sein, da R. Jakob als der Schöpfer einer neuen Methode der Halachaforschung galt, die der mittelalterlich deutschen Schule noch fremd war, dafür aber in polnischen Lehrkreisen mit der Zeit ein grosses Uebergewicht erlangt hat. Wir können uns, um diesen zu ermitteln, zunächst nur an die zerstreuten Angaben halten, die über R. Jakob Pollak's Leben und Lehrthätigkeit auf uns gelangt sind.

Jakob Pollak's erstes Auftreten fällt, wie R. Mose Isserls berichtet, in die lezte Periode der Wirksamkeit des im Jahre 1508 [1]) in Padua in hohem Greisenalter verstorbenen R. Juda Minz [2]). Dass er gerade zu diesem in Beziehung gesezt wird, obzwar nichts darüber verlautet, dass er in Italien sich aufgehalten hätte, erklärt sich daraus, dass Juda Minz im Jahre 1492 Anlazs nahm, in einer eherechtlichen Streitfrage, in der Jakob Pollak einen schon von Menachem Merseburg als unzulässig erklärten alttalmudischen Standpunkt wieder geltend zu machen suchte, sich gegen ihn auf das Entschiedenste zu erklären [3]). Auch mit dessen Sohne Abraham soll Jakob Pollak wegen eines

---

[1]) Ich habe bereits in einer Besprechung des Carmoly'schen העורבים ובני יונה (in einer mir eben nicht vorliegenden Nummer der von Ehrmann herausgegebenen Zeitschrift: Das Abendland) nachgewiesen, das Grätz's Argumentation (Gesch. 8 S. 437), nach welcher Abrabanel und Juda Minz erst 1509 aus dem Leben geschieden sein sollen, unrichtig ist. Chaskitu giebt ausdrücklich an, dass die Verheerung Padua's erst 1509 erfolgte. Die Angabe R. Meir's von Padua in der Vorrede zu Juda Minz's Responsen ist dahin zu verstehen, dass damals kein Jahr seit dem Tode seines Schwiegervaters vergangen war. Dieser und Abrabanel müssen demnach zwischen Juli bis October 1508 ihr Leben beendet haben. Den Biographen ist es übrigens entgangen, dass Ibn Jachja (50 b) und nach ihm Gans (Z. D. I, 43 b) und Heilprin (S. h-D. Ed. Warschau 1878 I. p. 239) 1509 als Abrabanels Todesjahr bezeichnen.

[2]) M. Isserls Zusäze zu Juch. Ed. Königsberg 164 a בימי ר׳ יהודה מינץ היה ר׳ יוסף כהן צדק ובסוף ימיו עמד המאור הגדול מהר"רר יעקב פולק. Der sonst nicht bekannte Josef Kohen ist vielleicht derselbe, an den Josef Kolon ein Schreiben richtete (s. dessen Resp. No. 37). Es ist selbstverständlich, dass die Zeitbestimmung ובסוף ימיו mit ... בימי ר׳ in Verbindung steht. Da R. Josef Kolon nicht lange vor Juda Minz aus dem Leben geschieden ist (er schrieb noch 1499 s. Bisc. Cat. bibl. flor. p. 528) so müsste Josef Kohen, falls diese Datirung an seinen Namen anknüpfen sollte, zu Kolon's älteren Zeitgenossen gehört haben.

[3]) Resp. Juda Minz No. 13 vgl. Carmoly's Vorw. zu העורבים ובנ"י, Grätz Gesch. 9, Noten, p. XXIII. (R. Meir Pfefferkorn wird als angesehene

Rechtsfalles einen heftigen Federkrieg geführt haben, an welchem sich mehr als hundert Rabbiner beteiligt hatten[1]. Allem Anscheine nach war er ein Schüler des R. Jakob Margoles[2] in Nürnberg, mit dessen Sohne R. Isaak[3] er gleichzeitig etwa seit 1490 in Prag das Rabbineramt bekleidet hat[4]. Um

---

Persönlichkeit auch in Gal.-Ed., No. 113 genannt) und besonders Straszun in Finn's קריה נאמנה 309 ff. Auf die von Menachem Merseburg und den deutschen Rabbinen eingeführte Erschwerung wurde von den orientalischen Rabbinen keine Rücksicht genommen (vgl. Samuel de Medina Resp. zu Eben-ha-Eser No. 203).

[1]) Ibn Jachja 51a nach einer Tradition. Beide Gegner sollen in einem Jahre gestorben sein. Da nun Jakob Polak 1541 (s. S. 36) aus dem Leben schied, so wäre demgemäsz auch der Tod Abraham Minz's in dieses Jahr zu sezen.

[2]) Vgl. Wiener in Frankels Monatsschr. 1868 S. 345 ff. Da sein angeblicher Schüler Jakob Pollak bereits 1490 Rabbiner in Prag war (s. A. 4), so kann nur der Nürnberger Rabbiner dieses Namens gemeint sein.

[3]) R. Isak wird von Ibn Jachja (50b) zu den groszen Gelehrten Deutschlands gezält; er schrieb eine Vorrede zu dem von seinem Vater verfassten סדר הגט (Isserls a. a. O.), von welchem Elia Menachem Chalfan, Enkel Josef Kolons, eine ausführlichere Recension in Händen hatte (s. Resp. Mose Isserls No. 56). Eine Abschrift derselben, die mit Glossen von R. Mose Isserls versehen war, citirt R. David Oppenheim in einem Gutachten (Resp. פנים מאירות II, No. 68 wo רא"א in רמ"א zu emendiren ist vgl. No. 69). R. Josef Kohen schreibt das Werk, das zu seiner Zeit in vielen Abschriften verbreitet war, dem Sohne zu. נמצא תשובה מבוארת בספר גטין שחבר מהר"ר אייזק מרגליות שכתב שאותה תשובה העתיק אליו כמ"הרר יעקב מרגליות מתשוב' מהר"ר מן בכרך מווירמש (Resp. Scheerit Joseph No. 36, woher vielleicht die Angabe: R. Jakob Margaliot (Worms) bei Zunz z. Gesch. S. 194). Dasselbe ist wahrscheinlich auch im Anhange dieser Responsensammlung (Ed. Krakau 33b) gemeint: מצאתי בקובץ שחיבר כמהר"ר אייזק מרגליות ז"ל שכתב שאביו מה"ר"י מרגליות ז"ל העתיק ממה"ר מאן בכרך ז"ל. Menachem Bachrach, dessen Responsum mitgeteilt wird (54a ff.), stand als junger Mann noch in persönlichem Verkehr mit dem a. 1427 verstorbenen Jakob Levi Möln (s. Resp. Mose Minz No. 25 vgl. auch ib. No. 4 u. 63). Isak Margoles (st. 1525) hatte zwei Söhne, Moses und Jakob (s. Gal.-Ed. No. 76). Ersterer war vielleicht der Vater der ib. No. 74 u. 75 genannten Männer und Grossvater von Mose Margoles (No. 104).

[4]) Vgl. Isserls l. c. Z. D. a. 5290. In der genealogischen Schrift מטה אהרן (abgedruckt in הנשר IV, p. 112 ff.) wird berichtet, dass der um 1496 verstorbene Akiba von Ofen zur Zeit als Jakob Polak in Prag Rabbiner

1507 scheint er diese Stelle aufgegeben und sich in einer grösseren Gemeinde niedergelassen zu haben[1]). Eine unbezweifelbare Angabe giebt deutlich zu verstehen, dass er Rabbiner in Krakau gewesen ist[2]). Er ist derselbe R Jakob, der 1522 in Krakau von dem königlichen Hofchirurgen Samuel wegen einer gegen ihn erhobenen angeblich ungerechten Beschuldigung, die eine Ehescheidung zur Folge haben sollte, gerichtlich belangt und weil er an dem ihm zur Eidesleistung aufgetragenen Termine nicht erschienen war, mit einer empfindlichen Strafe bedroht wurde[3]). Es darf als gewiss angenommen werden, dass er den vielen böhmischen Juden, die nach dem Regierungsantritt Sigismund I. (1506) sich in Polen niederliessen und in

---

war daselbst gewirkt habe. ר׳ עקיבא מאובן . . . נתבקש בישיבה של מעלה סביב לשנת רנ״ו . . . . והרביץ תורה בדורו של הגאון מו״ה יעקב פולק ז״ל אשר היה אב״ד פה בזמן ההוא כמפורש בספר יוחסין In der Quelle, auf die sich der Verfasser beruft, wird nun ein Datum nicht angegeben, es könnte aber sein, dass Pollak an Stelle des Rabbiners R. Pinchas, der 1495 aus dem Leben schied (s. Gal-Ed. No. 50) nach Prag berufen wurde. Auch aus Resp. Meir Padua No. 35 geht hervor, dass Jakob Pollak in Prag Rabbiner war, wol aber nicht gemeinschaftlich mit dem daselbst neben ihm genannten R. Elia, der wahrscheinlich mit dem Zeitgenossen Israel Brunas (s. dessen Resp. No. 277 ff.) identisch ist.

[1]) Zur Zeit als er mit Abraham Minz in Fehde stand (S. 33) war er Schulhaupt in Polen (ר״י במלכות פולוניאה) (Ibn Jachja l. c.) Da diese wahrscheinlich erst nach dem Tode dessen Vaters R. Juda ausbrach, so ist Jakob Pollak's Wirksamkeit in Polen erst in der auf das Jahr 1508 folgenden Zeit mit Sicherheit zu vermuten. Auch Gans rechnet ihn zu den berühmten Männern des Jahres 1509 und meldet, dass er einst in Prag Rabbiner gewesen sei (כבר היה ראש הישיבה וכ׳), woraus zu schlieszen ist, dass nach seinen Traditionen Pollak den Prager Rabbinatssitz verlassen hat. Wenn sein Schüler Schachna, der Rabbiner in Lublin gewesen und 1558 gestorben ist, nicht in Prag, sondern in einer polnischen Gemeinde in Pollaks Schule gewesen ist, so muss dieser 1512 bereits dort seinen Aufenthalt gehabt haben, vgl. auch die folgende Anmerk.

[2]) Isserls Torat ha-Chattat III, 3 ובכאן ק״ק קראקא הטבחים נוהגין היתר לכתחלה ואומרים שכך הורה להם מהר״רי פולק ז״ל והנחנו להם מנהגם מאחר שכבר הורה להם הזקן ויש להם על מי שיסמוכו.

[3]) J. M. Zunz, Geschichte der Krakauer Rabbinate, Anh. p. 15, nach Urkunden aus dem dortigen Stadtarchive. Die Identität beider vermutet auch Rabbinowitz הערות ותקונים p. 26. Dieser Arzt Samuel ist vielleicht derselbe, der in Zem. Dav. Th. II a. 1494 שמואל דוקטור genannt wird. Dieser war seiner Zeit der einzige Arzt in Bosnien und Polen, der die Syphilis gefahrlos zu heilen verstand.

Krakau eine besondere Gemeinde gründeten[1]) dorthin gefolgt ist und in ihrer Mitte ein rabbinisches Lehramt bekleidet hat. Sicherlich hat er zunächst hier dem Studium des Talmuds, das bis zu jenen Zeiten in Polen und Russland fast gar nicht betrieben worden war, Eingang verschafft und Jünger herangebildet, die dasselbe nachher in den dortigen Gemeinden verbreiteten und heimisch machten. Was seinen talmudischen Vorträgen eine besondere Anziehungskraft verlieh, war die in haarspaltende Distinctionen auslaufende Behandlung der halachischen Themata, die dem Scharfsinn einen weiten Spielraum eröffnete und es möglich machte, aus dem dargebotenen Lehrstoffe die verschiedensten Combinationen herzustellen. Die Einführung dieser Methode, die mit der Zeit in der polnischen Talmudistenschule vorherrschend wurde, wird mit Recht Jakob Pollak zugeschrieben. Er war überhaupt der erste, der talmudische Gelehrsamkeit nach Polen verpflanzte und wenn dort auf dem Gebiete desselben eine neue Richtung hervortrat, so kann kein anderer als er als der Schöpfer derselben angesehen werden.[2]) Jakob Pollak hat es grundsäzlich unterlassen, ein Buch zu schreiben oder auch von den schriftlichen Gutachten, die er auf Befragen erteilte, Copien aufzubewahren[3]), weil er wahrscheinlich dialektische Auseinandersezungen, die sich noch nach vielfacher Richtung hin vermehren und weiter ausführen liessen, der Veröffentlichung nicht für wert hielt. Eine Charakterisirung seiner Lehrmethode kann daher, soweit sie nicht auf die dürftigen directen Nachrichten, die über dieselben gegeben werden und auf die allgemeine Betrachtung der in polnisch-jüdischen Kreisen herrschend gewordenen Richtung sich stüzt, nicht einmal versucht werden. Das Wenige, das von Späteren in seinem Namen mitgeteilt wird, lässt ihn mehr als einen Nachzügler der mittelalterlichen deutschen Schule, denn als einen Dialektiker nach Art der polnischen Talmudisten erkennen[4]). Pollak unternahm etwa

---

[1]) Zunz a. a. O. p. 14. Es wird zwar im J. 1519 R. Perez als Rabbiner derselben bezeichnet, allein es war damals nichts seltenes, dass zwei Rabbinen gleichzeitig in einer und derselben Gemeinde fungirten.

[2]) In Z. D. l. c. wird dies als allgemein verbreitete Anname hingestellt. (ואומרים שהוא וכ'). Dass diese Richtung in Polen vorherrschte, bezeugt auch Josef del Medigo (Mazref 20b): ובפרט במדינת פולין שכלה הזמן כולו בחלוקים.

[3]) Israel b. Schachna in Resp. Mose Isserls No. 25.

[4]) Die wenigen Stellen bei Späteren, in denen Jakob Pollak citirt wird, sind zumeist bekannt, vgl. Zunz ges. Schriften 3, S. 85, Straszun a. a. O. p. 328, Halberstamm in Kobak's Jeschurun 5 hebr. Teil p. 157, J. M. Zunz a. a. O. Anh. p. 43, Jahrb. I S. 109. In זכרון משה von Mose b. Sebulun Elieser (angeführt in ברכות המים 46a vgl. ס' שמות 96 und נחלת שבעה Ed. Fürth 104a) wird eine Ehescheidungsurkunde, die er an den Rabbinen R. Perez nach Prag geschickt, erwähnt. Auch der von Joselmann Rosheim (bei Juspa Hahn, Josif Omez No. 482) angeführte רי"ף scheint R. Jakob

1530 eine Pilgerreise nach dem heiligen Lande[1]) und hielt sich nach seiner Rückkehr von derselben in Lublin auf, wo er 1541 verstarb[2]). Ueber Nachkommen desselben haben sich keine Nachrichten erhalten[3]). Die „grössten seiner Schüler“ waren R. Schachna v. Lublin und Meir v. Padua[4]); der

---

Pollak zu sein. Kaidenover (תפארת שמואל 61a zu Ascheri Berach. III) teilt mit, was er in seinem Namen gehört hat. Was in מטה משה 269, 495, 1012 von ihm citirt wird, ist auch aus anderen Schriften bekannt. Die Chiffre רי״ח in den Glossen zu R. Jona's אסור והיתר 89b bezeichnet nicht R. Jakob Pollak, obzwar es immerhin möglich wäre, dass dem Autor derselben, R. Süsskind, dem Grossvater des R. Michael Theimer (s. ברכות המים 39b) Bemerkungen desselben vorgelegen haben, sondern ist in ר״ף (R. Perez von Paris) zu emendiren s. Schaare Dura No. 27. Ebenso ist in Resp. Isr. Bruna No. 58 ממהר״ף zu lesen vgl. No. 277 ff. Es ist ein deutscher Rabbiner, R. Perez (ib. 119a) gemeint. Wer הרב ר״יף יצ״ו (לקט יושר bei Steinsch. HB. 19 S. 30) ist, bedarf noch der Ermittelung. Im Verzeichnisse חדושי החנוכי (Handschr.) fand ich folgendes Vermerk: מי שכתב לבתו סך ונדוניא ומשליש הנדוניא ביד שליש והרווחים יעלו עד החתונה לטובת הזוג אם וש תביעה לקהל מחמת מסים מנדוניא הנ״ל עד זמן החתונה מהר״ר יעקב פאלק.

[1]) S. Halberstamm l. c. 1532 war er in Italien. Gans, der ihn um 1530 sterben lässt, wusste wahrscheinlich nur, dass er um diese Zeit nicht mehr in Polen war.

[2]) S. d. Grabschrift bei Halberst. l. c. Zunz Sterbetage S. 34.

[3]) Dass Hirsch Pollak (Gal-Ed. No. 67) sein Sohn war, ist nicht gewiss. Den Namen Pollak führen: R. Elieser (Resp. Isr. Bruna No. 58) und Abraham, ein Eidam des bekannten R. Isak b. Bezalel, הגאון הגדול כמהר״ר אברהם פולק ז״ל bei Juda Leb Pochawitzer (Vorr. zu קנה חכמה und zu דברי חכמים), vielleicht derselbe, der nach Zunz (a. a. O.) 1577 Rabbiner in Lubmila gewesen. R. Mose Pollak in Rand-Tosafot zu Ketubot 5a (s. Schitta 5a Afgsw. אלא) ist vielleicht Mose Tachau, den auch Nachmani Mose von Polen nennt. Der Name פולק auf dem Titelblatte des Schriftchens ויקם עדות ביעקב wie die aus Zemach David geschöpfte Angabe daselbst ist einem Irrtume des Herausgebers zuzuschreiben. Der Verf. der Resp. hiess blos Jakob b. Isak Halewi. Jakob Reischer bezeichnet dieses Responsum daher vorsichtigerweise als מיוחסת להגאון ר״י פאלק (s. Resp. Schebut Jakob I, 99; Chinuch Bet Jehuda 132).

[4]) Straszun bemerkt, dass R. Meir Lublin (Resp. No. 35) Jakob Pollak, den er daselbst erwähnt, nicht als seinen Lehrer bezeichnet; es ist dies jedoch nicht auffallend, da er an dieser Stelle blos über den Inhalt der von Prag an ihn ergangenen Anfrage referirt. Mose Isserls (Resp. No. 41) bezieht sich nicht auf dieses Gutachten, wie der Editor desselben angiebt, sondern auf Resp. M. Pad. No. 86. — Ueber Schachna s. auch Darke Mosche zu T. O. Ch. 651, 9.

Name eines dritten Schülers, der auf der Durchreise durch Trikola in einer eherechtlichen Frage ein Votum abgab, ist ungenannt geblieben[1]).

II.

Alphons V. von Aragonien und die Juden in Saragossa.

Die zumeist in der Türkei angesiedelten Nachkommen der im J. 1492 aus den spanischen Ländern vertriebenen Juden bewahren bekanntlich bis auf den heutigen Tag ihre hergebrachten Riten und gottesdienstlichen Bräuche. In den grösseren Städten, Konstantinopel, Salonichi u. a. haben sie je nach der Provinz, aus der ihre Vorfahren stammten, besondere Synagogen. Dadurch haben sich in ihrer Mitte noch manche specielle Bräuche erhalten. die ausserhalb ihres Kreises weder Bedeutung erlangt noch Nachahmung gefunden haben.

Von einem solchen Brauche und einer ihm zur Legitimation dienenden geschichtlichen Urkunde ist jüngsthin in einer wenig bekannt gewordenen und übrigens auch ziemlich wertlosen Schrift eine Nachricht in die Oeffentlichkeit gelangt. Ein in Jerusalem lebender russisch-jüdischer Literat, Moses Slatki, gab 1882 eine kleine Schrift[2]) heraus, die Lesestücke aus dem Sohar und im Anhange einige Collectaneen enthält, von denen drei historischen Inhalts sind. Von diesen hat das erste Stück[3]), die „Saragossa-Megilla“, besonderes Interesse. In einer einleitenden Bemerkung berichtet der Herausgeber, dass

---

[1]) ומעשה בא לידי עתה יותר מעשרים שנה כמעשה בבתו של מהר"ר מנחם מטריקולא שקבל קדושין מקטן וכ' ועבר מטריקולה איש גדול אשכנזי מתלמידי הרב הגדול הגאון מהר"ר יעקב פולק ז"ל ופסק להיתר (Samuel Kalai Resp. משפטי שמואל No. 128).

[2]) נר משה בו נקבצו ונלקטו הדברים הנגלים מספר הזוה"ק וסוד גדול . . . מהרב ר' שמשין (Ostrapoli) זי"ע ומגילת שארגושו ומכתב ישן מאחינו בני משה רבינו ושלשה מעשיות נוראות שאירעו פע"הק ת"ו וסדר מ"ב מסעות מהרב ר"ש מאסטרפולי ז"ל הנ"ל ושיר חדש לש"ק ויו"ט מאת הרב וכ' מוה"ר משה במ"ה יעקב סלאטקי זלה"ה (Jerusalem, Is. Gachzimi u. Comp. 5642, 8. 104 Bl.)

[3]) No. 2 (der angebliche Brief der Moses-Söhne sammt dem ihm vorangehenden Schreiben der jerusalemischen Rabbiner an Natan Spira) ist bereits mehrere Male veröffentlicht worden, zuerst aus Salomo Dubno's Papieren in מעשה נסים von Mose Edrehi Ed. Amsterdam 1828, Fol. 9—11

in Jerusalem etwa zwanzig erwachsene Personen leben, die von Exulanten aus Saragossa herstammen und alljährlich am 17. Schebat nach einem Tags zuvor abgehaltenen Fasttage eine Freudenfeier nach Art des Purimfestes begehen und da aus einer Pergamentrolle eine Wundererzälung vorlesen. Aus dieser habe er eine Copie genommen, die nun in vorliegender Schrift abgedruckt wird. Dieselbe, vier Druckseiten enthaltend, beginnt mit den Worten: ויהי בימי שארגושאנוש מלך אדיר וחזק היה תחת ממשלתו כחמשת אלפים איש und schlieszt: ונאמר ופדויי ה׳ ישובון ובאו ציון ברנה ארור מרקום ברוך אפרים. Folgendes ist der Inhalt dieser „Megilla“ [1]): In Saragossa, wo eine 5000 Familien zälende jüdische Gemeinde [2]) und zwölf grosse Synagogen bestanden, war es Sitte und Vorschrift, dass, wenn der König durch das Judenviertel kam, ihm von den zwölf Rabbinen derselben und den ihnen beigeordneten 24 Dajanim [3]) 36 Torarollen, die sich in kostbar verzierten silbernen Gehäusen befanden, entgegengetragen wurden. Einst wurde nun im Geheimen ein Beschluss gefasst, dass, da die Torarollen ohnehin nicht gesehen wurden, bei dieser Gelegenheit nur mit den leeren reichgeschmückten Gehäusen die üblische Aufwartung gemacht werde. Doch im zwölften Regierungsjahre des Königs sollte diese Manipulation demselben verraten werden. Ein Mann, Namens Chajim Schami [4]), der schon als Jude beim königlichen Hofe bedienstet war, trat zum Christentume über, legte sich den Namen Marcus bei ünd gelangte zu einer hohen Ehrenstellung. Marcus bemerkte dem König, als dieser, nachdem ihm eines Tages wiederum ein solch ehrenvoller Empfang bereitet wurde, sich lobend über die Juden aussprach, dass er von ihnen getäuscht werde, denn in den Gehäusen befinden sich nie die Torarollen, mit denen, wie er meine, die Juden ihn begrüssen.

(in der jüdisch-deutschen Uebersezung 8b—11a und bei Aronowitz, Eldad Hadani, Prag 1868 p. 31 ff), dann von Carmoly in מבשרת·ציון Ed. Brüssel 1841 p. 31 ff. (angeblich nach einer Abschrift aus dem in Reggio sich befindenden Originale, vgl. auch Asulai מראיתהעין, 46b) u. später von Ghirondi u. Sapir (s. Grätz Gesch. 10 S. 213). No. 3 sind drei kleine Wundergeschichten aus den Jahren 1841 und 1842.

[1]) In der Schrift זכרון בירושלים 3a wird diese Geschichte mit vielen Aenderungen vorgetragen.

[2]) Vgl. Michael'scher Kat. p. 363.

[3]) In dem Passus שנים עשר חכמי הקהלות וארבעה עשרה דייניהם muss עשרה in עשרים verwandelt werden, da weiter gesagt wird: יען כי כך היה מנהגם להיות תופשי התורה חכם הקהל ושני דיינים עמו.

[4]) Träger des Namens Schami werden in Zunz Literaturgesch. S. 218 genannt. 1604 war Juda Sch. in Kairo (s. Resp. אהלי יעקב Fol. 140b). Raphael Sch. nennt Chagis הלכות קטנות II Fol. 60b. Auch das Gedicht שאגת אריה באזני (in אשמרת הבקר von Ahr. Ber. de Modena 94b) zeichnet in den vier ersten Strophen שאמי. Josef Sch. (Zunz das.) hiess J. b. Chija Alschami (s. Resp. Jos. Ibn Migasch in Schitta zu bab. mez. 108b).

Für dieses todeswürdige Verbrechen, meinten nun die Ratgeber bei Hofe, müsse an den Juden unerbittliche Rache genommen werden. Der König entschloss sich nun, am morgigen Tage wiederum das Judenviertel zu passiren und wenn die Juden ihm entgegenkommen, sich durch die Oeffnung der Gehäuse zu überzeugen, ob Marcus' Angaben der Wahrheit entsprechen. In der zwischen beiden Tagen liegenden Nacht wurde ein frommer Synagogendiener, Ephraim, in einer Vision von einem Manne aufgefordert, eiligst in die leeren Gehäuse die Torarollen hineinzustellen, aber dies Niemandem zu verraten. Eine gleiche Eingebung erhielten auch die Diener der anderen eilf Synagogen und sie vollführten diesen Auftrag, ohne dass jemand etwas davon erfuhr und ohne dass sie auch nur untereinander wussten, was jeder von hnen gethan hatte. Am nächstfolgenden Tage (dem 17. Schebat) kam nun wirklich der König, begleitet von Marcus und einem grossen Gefolge von Bewaffneten[1]), die den Auftrag hatten, gegebenen Falles auf die Juden loszuschlagen, in ihr Quartier. Als sie ihm nun die übliche Aufwartung machten, drückte er den Wunsch aus, einmal die Tora zu sehen, die die Lehre des Gottes enthalte, in dessen Namen sie ihn segnen. Dieser Wunsch verursachte natürlich grossen Schrecken unter den Juden, aber zu ihrem Erstaunen war Alles in bester Ordnung. Die Juden wurden hierauf mit freundlichen Worten bedacht und erhielten einen dreijährigen Steuererlass, Marcus aber als Verläumder hingerichtet. Seitdem wurde dieser Tag in Saragossa von Jahr zu Jahr nach Art des Purimfestes gefeiert[2]).

In dieser Erzälung sind, wie man bald erkennt, Geschichte und Sage mit einander vermischt; im Wesentlichen muss sie indess wahrheitsgemäss sein, da an das Ereignis ein freudiger Gedenktag sich anknüpft. Es werden auch bestimmte Daten angegeben, die aber, da sie mit einander nicht übereinstimmen, erst richtig gestellt werden müssen. Zuerst wird berichtet, dass dieser Vorfall im zwölften Regierungsjahre des Königs sich ereignet habe (וכך היו עושים עד שנת שתים עשרה למלך שארגושאנום), dann aber, wo von dem Ausgang desselben berichtet wird, derselbe auf den 17. Schebat im 16. Regierungsjahre desselben und zwar a. 5180 a. m. (= 1420) angesezt Der König, von dem hier die Rede ist, kann kein anderer als Alphons V. sein, der 1416 den aragonischen Thron bestieg. Dann konnte aber dieses Ereignis weder im 12. noch im 16., sondern nur im 4. Jahre seiner Regierung stattgefunden haben. Ohne Zweifel ist nur eines jener beiden Daten das richtige. Dass in der Copie oder schon in der Pergamenturkunde, aus

---

[1]) Auszer der Leibgarde (וכל חיל המלך הולכים אחריהם מזוינים בכל כלי נשק) waren noch 300 christliche Knappen (ושלש מאות נערי הנוצרים) in diesem Gefolge.

[2]) Aus dieser Quelle stammt auch die Darstellung in Ad. Brüll's Populärwissenschaftl. Monatsbl. Jahrg. 4, S. 52—54, vgl. auch den Bericht der Alliance isr. univ. das. S. 210. L. Aug. Frankel (Nach Jerusalem II, 248 vgl. Wiener in הנשר IV p. 119) erwähnt den Fasttag.

der sie hergestellt wurde, einzelne Ungenauigkeiten sich vorfinden, ist bereits gezeigt worden. Nimmt man an, dass שש עשרה in der zweiten Stelle aus שתים עשרה verschrieben ist, dann zeigt es sich, dass in dem Jahresdatum 5080 blos die Zal der Einer durch Nachlässigkeit des Copisten ausgefallen und חמשת אלפים ומאה ושמנים ושמנה zu lesen ist. Das Jahr 5088 a. m. = 1428 ist Alphons' 12. Regierungsjahr. Da nun die Daten stimmen und das Factum durch einen Gedenktag fixirt ist, kann der Erzälung, die im Stile der Esterrolle gehalten ist, troz der märchenhaften Zuthaten, die sie enthält, ein historischer Kern nicht abgesprochen werden.

III.

Biblische Textkritik in der rabbinischen Literatur.

Unter den Grammatikern hat Ibn Ganach, unter den Exegeten Ibn Esra am meisten bei der Erklärung schwieriger Bibelstellen von der Kritik Gebrauch gemacht. Sie wissen zwar beide, wo sie zu kritischen Conjecturen greifen, ihre Ansichten so zu verbergen, dass man diese als solche nicht erkennt, aber dem kundigen Leser bleibt ihre eigentliche Meinung kein Geheimniss. Sonst blieb im Allgemeinen die Masora die alleinige Autorität in Fragen der biblischen Textesgestaltung. Dennoch trugen noch in den späteren Jahrhunderten Männer, die auf dem Standpunkte einer bedingungslosen Anname der alten Tradition und Glaubensanschauung standen, kein Bedenken, an Stellen, deren Wortlaut nach der Masora keinerlei Schwankung unterworfen ist, abweichende Lesearten in Betracht zu nemen nnd selbst in eigenen Conjecturen sich zu versuchen. Wir glauben uns nicht im Besize sämmtlicher hiefür vorhandener Belege zu befinden, doch wollen wir es nicht unterlassen, einige uns bekannt gewordene Beispiele hier anzuführen.

Mose der Punctator (דרכי הנקוד Ed. Frensdorf p. 7) nimmt auf die von Parchon und Kimchi tradirte LA. תוֹחָח (für תותח Job 41, 21) Rücksicht, obzwar er sie auffallend findet. Es scheint, dass auch Imanuel v. Fermo nur diese LA. gekannt hat, indem der Reim in dem Verse שנאת הנכבר לבני פרחח, שנאת הדג אל התוח (Makame 5, Ende), in welchem das lezte Wort התוחח lauten muss, auf dieselbe zurückführt. — Das Manchen nicht ganz klar erscheinende חרשים (Job 32, 19) emendirt der sonst zumeist von Ibn Ganach abhängige Parchon (s. o. אוב) in חֲרָשִׂים, wonach אובות ח' thönerne Krüge (כדים של חרש) bedeutet; ihm folgt Jesaia de Trani bei Schwarz Liber Ijobi pag 59. — Abrabanel geht in seinen Erklärungen zu

Stellen aus den prophetischen Büchern hie und da auf Textevarianten ein In Maleachi 2, 10 kennt er bekanntlich nur eine LA. אלהינו f. אבותינו (vgl. Bär u. Delitzsch z. St.), die auch seiner Erklärung dieser Stelle zu Grunde liegt. In Jes. 60, 5, wo er troz der als authentisch anerkannten scriptio defecta des Wortes ותראי es von ירא herleitet (s. Com. z. St.), beachtet er zunächst die in manchen Codices erhaltene LA. ורהב (s. משמיע ישועה Ed. Offenb. 32b)[1]. Selbst Varianten von zweifelhaftem Werte wie ונגש (Jes. 29, 13)[2] und ובדמשק (Amos 3, 13) werden nicht unbedingt verworfen, ja leztere gegenüber der Masora und den meisten Codices als die richtige hingestellt, weil sie durch die rabbinische Auslegung bezeugt wird und sich in correcten Codices vorfindet[3]. — Abraham Portaleone (שלטי הגבורים 53a) fand in mehreren Codices in Ez. 8, 3 die LA. בציצת, für die er sich entscheidet, obzwar sich Kimchi (Lex. sv. ציץ) an die recipirte LA. hält (aus Kimchi schöpft Mose b. Scheschet Com. Ed. Driver z. St.) — Wie Salomo Alkabez (Com. z. l. L. 5, 4) berichtet, war in den meisten Handschriften für עלי die irrige LA. עלין vorhanden, nach der ein Erklärer, den er nicht nennen will, in seiner Auslegung dieser Stelle sich gerichtet hat[4]. Er meint vielleicht Levi b. Gerson, in dessen Paraphrase היה לבה הומה עליה diese LA. zu erkennen ist. Dieselbe erscheint indes schon im Midrasch und es steht nicht auszer Zweifel, ob nicht auch Jizchaki's Auslegung auf ihr beruht. Auszerdem finden wir sie auch in dem von Elia Loanz edirten Texte wie in seinem Com. z. St. — Loanz ist nicht wenig geneigt, auf das Zeugniss in Targum und Sohar hin die Worte כל ימי הבלך (Kohel. 9, 9) zu streichen (Com. z St.)[5]. — Jakob b. Joel, in dessen Werke (שארית יעקב) manche beachtenswerte Bemerkungen zu Bibel- und Talmudstellen zu finden sind, meint, dass בל (Dan. 6, 15) in כל zu verbessern sei, („er sezte alles

---

[1]) וירהב לבבך . . . ולפי שברוב הספרים כתוב ורחב בחי"ת . . .

[2]) ויש ספרים שכתוב בהם ונגש העם הזה בסבלת (vgl. über diese Bezeichnung des Sin Jahrb. 5, 206 A. und dazu Gikatilia ס' הנקוד in עמודי שש Ed. Lemb. 31a, Resp. יכין ובעז I, 111.

[3]) Comm. z. 1. St. ונראה מזה שבספרי השלמים האלה היה כתוב ובדמשק בש"ין שמאלית אמנם ברוב הספרים הנמצאים אתנו כתוב בש"ין ימנית ורואה אני כדבריהם ז"ל כי גם בכתיבות המדוייקות אשר אתנו בספרד מרבי ישראל ואבן מרואם כך הוא נקוד בש"ש.

[4]) וחייב אני להודיע צערי לרבים כי מצאתי מפי סופרים ומפי ספרים מוטעים בפסוק הזה כי ברוב הספרים כתיב ומעי המו עלי ביו"ד וכבר תראה מי שיפרשהו כנוסח הזה כי לא אגלה ערותו . . . כי הגירסי' האמתית עליו בו"יו ר"ל בעבורו.

[5]) ותמיהני בפסוק זה על שכפל כל ימי הבלך בשכבר אמר כל ימי חיי הבלך ונראה מן התרגום שלא היה כתוב לפניו כל ימי הבלך דמתרגם תחות שמשא ארום היא חולקך וכן נראה מהזוהר פ' מקץ ושם תמצא סודות עמוקים בפסוק זה.

daran, ihn zu retten“)[1]. — Das schwierige הסעיפים wird in einigen älteren jüdisch-deutschen Uebersezungen durch „Schwellen“ wiedergegeben[2]), wonach dieses Wort in הַסִּפִּים zu emendiren wäre. Der Autor dieser trefflichen Conjectur ist nicht bekannt.

Wenn man bedenkt, dass man von mancher Seite selbst der Anname, dass irgendwo in einem hagiographischen Targum ein biblisches Wort nach anderer als der überlieferten Textform behandelt werde, auszuweichen suchte[3]), bietet es besonderes Interesse, solche Versuche von Textverbesserungen bei den älteren Schriftgelehrten wahrzunemen, für die die Kritik noch ein unentdecktes Gebiet war. Uebrigens sezte auch die midraschische Auslegung zuweilen eine andere Textirung des Bibelwortes offenbar voraus[4]).

IV.

Der Name מזיא.

Aus den lezten Jahrhunderten sind einige Männer deutscher Abstammung literarisch bekannt geworden, die ihrem Namen die Bezeichnung מזיא hin-

---

[1]) ולי נראה לפרש דצריך להיות כל בכ״ף ולא בבי״ת וכך הפירוש ועל דניאל שם כל הפעולות . . . (63 b ש״י)

[2]) המגיד Ed. Wilhelmsdorf: „Wie lange wollt ihr schreiten auf zwei Schwellen“. Mose Särtel לקח טוב z. St. הסעיפים דיא שוועלין, ל״א גידנקן vgl. Löb Minden שירי יהודה 10b: אז וויא דער נביא האט גזאגט וויא לנג ווערט איהר נאך אויף צווייא שוועלן שרייטן.

[3]) Lipmann Heller glaubte annemen zu dürfen, dass der aram. Uebersezer in Spr. 6, 6 eine LA. קציר vor sich gehabt habe. Dagegen wird in ברכת הזבח zu Arach. 33 a (vgl. auch Chagis in לקט הקמח z. Mischna 8 a) bemerkt, dass der Targumist von der Wahrnemung, dass נ und ר mit einander verwechselt werden, beeinflusst gewesen sei, aber keine andere LA. vor sich gehabt habe. Der Autor dieser Bemerkung מהר״ר שמואל ז״ל בן מוהר״ר מענדל מרגליות זצ׳ל מק״ק ווילנא war ein Sohn des in Resp. Zemach Zedek No. 42 genannten Rabbiners von Przemysl, dessen Urenkel Elia b. Jakob 1741 in Fürth das Werk מנחת כהן von Schabtai b. Mose Kohen auf eigne Kosten drucken liess, vgl. auch Walden שם הגדולים החדש 8 a No. 204 u. הכרמל N. F. 3 p. 664. Ein älterer Samuel Margaliot, Rabbiner in Posen, wird in einer Glosse zu R. Mose Jafeh's סדר הגט genannt (s. ברכות המים 13 b), jünger sind: S. b. Mordechai, Rabb. in Hrobschow (Approb. zu ברית שלום Ed. Frankf. a. M.) und der bei Walden a. a. O. p. 71 No. 85 Genannte.

[4]) Eine besonders wichtige Variante, die wir gelegentlich hier anmerken, lernen wir aus Sifre II, 1 a kennen, wo in einer haggadischen Deutung zu

zufügen (s. Zunz Ges. Schr. 3, S. 212 Jahrb. 5, S. 222)[1]. Zunz vermutet, dass dieselbe einen Ortsnamen darstelle und Carmoly (הלבנון 8 p. 88) will wissen, dass während der Verfolgungen des Jahres 1348 deutsche Juden nach den griechischen Inseln geflüchtet und unter anderem auch auf der Insel Zia sich zeitweilig niedergelassen haben. Die von lezterem Aufenthaltsorte Zurückgekehrten sollen sich dann מזיא (d. i. von Zia) genannt haben. Es wird weder eine Quelle citirt noch sonst ein Beweis für die Richtigkeit dieser als zweifellos hingestellten Angabe beigebracht, aber wenn auch über das Factum ein glaubwürdiger Bericht vorhanden wäre[2]), bliebe diese Erklärung des Namens מזיא dennoch ganz unwahrscheinlich. Eine richtige Tradition über die Bedeutung desselben scheint sich in Prag erhalten zu haben. David Podiebrad (Altertümer der Prager Josefstadt, 2. Ausg, S. 155) stellt es nämlich als selbstverständlich hin, dass מזיא soviel als „Sprössling gewaltsam getaufter Israeliten“ bedeutet. Es ist also nichts anderes als Abbreviatur für מזרע יהודים אנוסים. Eine Abkürzung dieses Namens ist מז (Maas), wie der Verfasser des בנין שלמה (Offenb. 1784—96) sich nennt.

V.

Die Samaritaner in Kairo.

Bis auf das Wenige, was über die Zustände der Samaritaner im Mittelalter und in den demselben sich anschliessenden Jahrhunderten in Reisebeschreibungen mitgeteilt wird, wird von jüdischer Seite fast nie etwas über sie berichtet. Ein unbekannter karäischer Autor, der mindestens im 13. Jahrhundert schrieb, hat ihr Verfahren beim Reinigungsritus beobachtet, das von dem der Rabbaniten sich nicht unterscheidet (Steinschn. Catal. bibl.

Koh. 1, 5—7 constatirt wird, dass hier Sonne, Mond und Meer zur Bezeichnung der Frevler gebraucht werden. כינה הרשעים בחמה לבנה ובים שאין להם מתן שכר, von dem Monde wird aber in der Schriftstelle nichts erwähnt. Diese Deutung reflectirt eine LA. סבב סבב הולך הָיָרֵחַ ועל סביבותיו שב הָיָרֵחַ.

[1]) Zu nennen sind noch der in 1562 durch Mörderhand gefallene Friedberger Rabbiner Elieser Lipmann und sein Sohn Isak (s. Perles in Grätz's Monatsschr. 1873 S. 511).

[2]) Nach Carmoly's Referat lautet derselbe: הבורחים . . . . ניגרפונט ובראשם הר"ר יעקב הארוך. בעיר פמגושטא הגיע בראש החכמים ה"ר אליעזר פירנא. באי קנדיא התישב בראש הר"ר יהודה דאנהוין ובארץ ישראל עלה לירושלים הר"ר יצחק מבילשטיין הלוי.

Lugd. Batav. p. 111)[1]. Wo er die Gelegenheit dazu erlangt hat, ist ungewiss, da wie der Name auch die Heimat des Verfassers nicht bekannt ist. Dass im Jahre 1481 in Kairo eine samaritanische Gemeinde bestand, die noch ein Rest alter Ansiedlungen war (s. Nutt, fragments of the Samaritan Targum, introd. p. 26 Anm.), erfahren wir aus dem Reiseberichte des R. Meschullam von Volaterra (Nutt l. c. s. Luncz Jerusalem, Jahrb. u. s. w. hebr. Th. p. 185). Dieselbe bestand damals aus 50 Familien, die eine eigene Synagoge besassen. Etwas jünger ist eine Nachricht über dieselbe, die wir einem Responsum Tam Ibn Jachja's (No. 204) entnemen. Es wurde nämlich an diesen eine Anfrage gerichtet, ob ein Vorhang zur heiligen Lade, der eine sechszeilige Inschrift in samarit. Lettern enthält und der Gemeinde in Widdin (oder: Ofen) zum Geschenk gemacht wurde, in Gebrauch genommen werden dürfe.[2]) In dem auf dieselbe erteilten Gutachten, in welchem er zu einem verneinenden Resultate gelangt, bemerkt er, dass dieser Vorhang, den er gesehen, sich früher in der samaritanischen Synagoge in Kairo befunden habe[3]) und durch Verkanf an einen rabbinischen Juden gelangt sei. Er weiss, dass die Samaritaner in Kairo, Damaskus und anderen Orten Gebetsversammlungen haben[4]).

Auch David Abi Simra war veranlasst, der Samaritaner in Kairo zu gedenken, da es vorkam, dass die grossen Steinplatten, welche die Leichenstätten bezeichneten, von den Arabern gestolen und, nachdem die Inschrift von denselben weggelöscht war, an Juden verkauft wurden. Es entstand nun die Frage, ob Steine, die auf samaritanischen Grüften sich befanden, von Juden verwendet werden dürfen[5]) Der Samaritaner in Kairo gedenkt auch Josef del Medigo. Es wohnten nämlich solche der öffentlichen Disputation bei, die er mit dem muhamedanischen Gelehrten Ali b. Rahmadan hatte[6]). Sonst

---

[1]) כי הרבנים יאמרו כי הטהרה תהיה במקום (במקוה .l) המים וכן ראיתי לשמרונים כו הם עושים במקוה מים. Ueber die karäische Praxis vgl. Resp. Bezalel Aschkenasi No. 3.

[2]) ראובן הקדיש פרוכת אח׳ לביה״כ של בודין ועל הפרוכת כרשבות ר״ל מרוקמות ששה שורות של כתיבת שומרונים הורני וכו׳. Für ׳כרש ist vielleicht כרשוניה (Karschuni) zu lesen?

[3]) ופרכת זה לא נשתמשו בו אלא בכנסת שלהם במצרים לפני ההיכל.

[4]) בכל המקומות שמתקבצים שם להתפלל בדמשק ומצרים וזולתם מהמקומות.

[5]) S. Resp. David Abi Simra No. 741. נהגו במצרים להניח על המתים מצבות של אבן גדולה וכותבין עליו שם המת וכשמפנין אותו לירושלים באים הגוים וגונבים אותן ומוחקין הכתיבה וחוזרין ומוכרין לישראל .... וגם מאותן מצבות שגונבין מעל הצדוקים והשמרונים אסור ליקח מהם .... Es scheint, dass die Leichen nach Jerusalem überführt und nur vorläufig in Grüften aufbewahrt wurden.

[6]) D. Medigo Sod ha-Jesod 41a.

ist in der Responsenliteratur von Samaritanern selten und da auch nur in theoretischer Hinsicht die Rede (s Chagis הל׳ קטנות I., 126). Erwähnenswert ist, dass Isak Gard, der 1557 einem in L'Isle wohnenden angesehenen Manne erlaubte, die Tochter der durch Chaliza von ihm geschiedenen Schwägerin zu heiraten, sich einen Samaritaner nannte[1]).

VI.

Ein Bruder Jakob Ibn Adonija's.

Von dem Herausgeber der Bomberg'schen rabbinischen Bibel (Ven. 1524—25), der zu derselben die Masora zusammengestellt und Mose Nakdan's Punctationslehre an's Licht gezogen hat, ist blos bekannt, dass er aus Tunis nach Venedig gekommen und in den späteren Jahren daselbst zum Christentume übergetreten ist (Levita Masoret Vorr. 2). Selbst der Name Ibn Adonija kommt sonst nicht vor. Auf einem Aktenstücke in Resp. משפטי שמואל No. 85 ist אהר"ן בכמר חיים ן׳ אדוניה als Mitglied eines Dreirichtercollegiums, das wahrscheinlich in Patras sich befand, unterzeichnet. Die Verhandlungen über den dort besprochenen Fall begannen im Jahre 1528. Aller Wahrscheinlichkeit nach war Ahron ein Bruder Jakob Ibn Adonija's. Der Name Adonija ist sonst ungewöhnlich. Mose b. Chabib (עזרת נשים Ed. Leipzig 71 a) hält es für erwähnenswert, dass ein Babylonier in Jerusalem sich ansiedelte, der Adonija hiess.

VII.

Jakob Temerls.

Dieser Name, der heutzutage höchstens noch in bibliographischen Registern einen Plaz findet, hatte seiner Zeit in der jüdischen Gelehrtenwelt einen Klang, wie er nur den gefeiertesten Grössen zu Teil wird Jakob Temerls war kein Schriftsteller von besonders hervorragender Bedeutung;

---

[1]) S. Resp. Is. de Latas Ed. Wien p. 11 יצחק גארד והיה קורא עצמו השמרוני מאחר שלא חזר מדעתו. Diesen Namen hat er auch in der Ueberschrift des von Josef Karo an ihn gerichteten Schreibens (s. dessen Resp. zu Eben ha-Eser No. 13.) Welches das in seinem Resp. (p. 3) erwähnte Werk ist, das wahrscheinlich die 613 Sazungen nach der Reihenfolge der Pericopen behandelte (כההוא דאיתא באי"ל פ׳ אחרי מות) ist noch nicht ermittelt. ס׳ האיל hiess auch Ahron Kohen's Ritualwerk (s. Zunz, die Ritus 33 A. e.)

es ist aus seinem literarischen Nachlasse, der zumeist kabbalistische Auslegungen von Schriftstellen und Haggada's enthielt, nur ein kleineres Werk (ספרא דצניעותא דיעקב), das Proben derselben darbietet, veröffentlicht worden und man kann nur den damaligen Zeitgeschmack, dem dieses Aufspüren unfassbarer Mystik in dem einfachen Bibelwort zusagte, in Anschlag bringen, um zu begreifen, wie diese allerdings von tiefer Vertrautheit mit der Lurja'schen Kabbala zeigende Schrift dankbare Leser finden konnte. Die Verehrung galt mehr der Persönlichkeit des Verfassers und gründete sich daranf, dass die Lurja'sche Schule seiner Zeit in ihm einen Vertreter hatte, der sowol in die in ihrem Kreise gepflegte Wissenschaft völlig eingeweiht war als auch in seiner eigenen Lebensführung ihre Lehren zur vollen praktischen Ausführung brachte.

Jakob b. Elieser[1]) Aschkenasi[2]) Temerls war in Worms geboren[3]) und kam von dort nach Russland, wo er in Lublin die Vorträge des Rabbiners R. Jakob hörte[4]) und seinen dauernden Aufenthalt in Kremeniec fand. Zu seinen Schülern gehörte in lezterer Stadt Wolf b. Jakob Epstein, nachher Rabbiner in Friedberg[5]) und wahrscheinlich Juda Löb, 1669 Rabbiner in Holleschau[6]). Seit 1660 befand sich Jakob Temerls in Wien[7]), wo 1662 Meir Stern, später Rabbiner in Fulda, seinen Umgang genoss[8]) und seit 1666 der Wiener Rabbiner R. Gerson Ulif mit ihm in persönlichem Verkehr stand[9]). Persönlich bekannt war er auch dem Frankfurter Rabbiner R.

---

[1]) Den Namen des Vaters haben einige Approbationen.

[2]) S. Approb. von Samuel Kaidenower und Isak Aboab, Binjamin b. Matatia טהרת הקדש I, 29 b.

[3]) Titelblatt.

[4]) קבלה היא בידי בשם הגאון ר' יעקב תעמרליש מלובלין (קב הישר c. 45). Die Vermutung, dass der in c. 35 erwähnte R. Jakob (Berab) derselbe sei (J. M. Zunz Ir ha-Zedek S. 125), ist irrig. In ס' דצניעותא 13 b nennt er Jakob von Lublin seinen Lehrer.

[5]) In seiner aus Friedberg datirten Approb. sagt derselbe: ראה ראיתי את החבור . . . אשר אזן . . . מוהר"י טעמרלש והיה דר בקהלתי ק"ק קרעמניץ. Diese Angabe ist nur dahin zu verstehen, dass Kremeniec die Heimat Epsteins war (vgl. über denselben auch Zunz z. Gesch. und Lit. S. 271, Anm.).

[6]) S. dessen Approb.

[7]) גם הסכים הגאון המקובל מוה"רר יעקב טעמרלש שנת הת"ך לפ"ק (Ch. Bachner אור חדש 7b), s. folgende Anm.

[8]) ידעתיו לשעבר בהיותי אמון אצלו בק"ק ווינא שנת הת"כב.

[9]) Approb. datirt 1668: שהייתי עם . . . המחבר זצ"ל באמנה ג' שנים שנה אחר שנ'. Da G. U. 1660 das Wiener Rabbinat erhielt (Gastfreund, die Wiener Rabbiner, S. 62) und nicht anzunehmen ist, dass er Jakob T. erst einige Jahre später kennen gelernt, so muss wol dieser inzwischen seinen Aufenthalt gewechselt oder sich auf Reisen befunden haben.

Samuel Kaidenover, der ihn sehr hervorhebt[1]), von ihm tiefverborgene mystische Lehren vernahm[2]) und manche derselben auch gläubig weiter tradirt[3]). Auch Meir b. Chajim Eisenstadt nennt ihn seinen Lehrer[4]). Jakob Temerls hat vierzig Jahre hindurch auszer an Sabbaten und Festen stets den Tag über gefastet[5]), sich fast ausschliesslich mit dem Studium der Kabbala beschäftigt, aber auch als Talmudkenner einen Namen sich erworben[6]). In seinen jüngeren Jahren stand er mit R. Höschel v Lublin und mit Chajim Schorr in Verbindung, die er betreffs einer von ihm als irrig befundenen Erklärung Raschi's über die Massverhältnisse des Altars im jerusalemischen Tempel befragte[7]). In Wien scheint er im Jahre 1667 gestorben zu sein[8]). Er hat mehrere kabbalistische Schriften[9]) und Glossen zu verschiedenen Werken[10]) hinterlassen. In seinem Siddur fand Benjamin b. Matatia ein kabbalistisches Gebetstück in der allein correcten und sonst vielfach verunstalteten Fassung vor[11]). Sein einziger Sohn[12]), Elieser Lipmann, stellt in der Einl. zu dem Werke des Vaters 24 Grundlehren der lurjanischen Kabbala auf. Zu seinem Nachkommen rechnet sich Mordechai b. Meir, Verfasser des Lehrgedichts תבנית הבית[13]).

---

[1]) In der Approb. nennt er ihn רשכב״הג בחכמת אלהות . . . ולית דין בר נש רק דמי לבר אלהין.

[2]) ואנכי הצעיר טעמתי מצוף דבש . . . מפה קדוש . . . וגילה לי כמה כמה רזי דרזין.

[3]) קב הישר c. 76.

[4]) גלגולים Ed. Frankf. a. M. c. 13.

[5]) Vgl. Approb.

[6]) Approb. von R. Isak, Rab. in Posen.

[7]) S. ברכת הזבח zu Sebach. 63a (וקושיא זו הקשה אותי מ״ו הגאון מו״ה העשיל זצ״ל בשם חכם א׳ לא ידעתי אכנהו) und dasselbe in צאן קדשים z. St. (כתב לי חכם א׳ וז״ל). Aus der lezten Approb. und aus Resp. אמונת שמואל No. 53 geht hervor, dass dieser ungenannte Gelehrte Jakob Temerls war.

[8]) Dieses Jahresdatum hat die Approb. des Rabbiners von Lubmila, Elieser b. Menachem. Jakob T. muss also damals nicht mehr am Leben gewesen sein.

[9]) S. Nachwort zu ס׳ דצניעותא.

[10]) S. Wolf, bibl. hebr. 3, p. 459.

[11]) טהרת הקדש l. c. והיה בידי נירסא נכונה שהועתקה מסדור המנוח מוהר״ר יעקב אשכנזי תעמרלש אשר הניח אחריו ברכה ושבק חיים . . . בק״ק ווינא.

[12]) בנו יחידו schreibt Gerson Ulif in der Approb.

[13]) 2a ממשפחת המפורסם ר׳ ליב ר׳ יעקב טעמרלש.

VIII.

Hebräische Citate aus dem Buche Sirach.

Die im Talmud und in der Midraschliteratur angeführten Sprüche aus dem Buche Sirach, von denen die meisten auch im griechischen Texte sich vorfinden, hat Zunz sämmtlich nachgewiesen und, soweit dies überhaupt ausführbar ist, auf ihre Quellen zurückgeführt (Gottesd. Vortr. S. 100—105). In einem grösseren in der Gemara des Kalla-Tractates mitgeteilten aramäischen Stücke, das angeblich dem Buche Ben-Sira entnommen ist (Ed. Coronel 7b) hat Reifmann (Ha-Karmel N. F. II. p. 132) ein Fragment eines nicht mehr vorhandenen gereimten Lehrgedichtes erkannt[1]). Ein anderer dort mitgeteilter hebräischer Mahnspruch aus dem Buche Ben-Sira lautet: זכור את יום אסיפתך ואסוף חרפה וקבץ זכיות כי ביום אסיפת האדם אין מלוהו הון ורב כח כי המעשה הנכון ילך לפניו וצדקתו תאיר עיניו. „Denk an den Tag deines Hinscheidens, schaffe die Schande weg[2]) und sammle Verdienst, denn am Tage, an dem der Mensch scheidet, begleitet ihn nicht Vermögen und viele Kraft, sondern die rechte That geht vor ihm her und seine Tugend bestralt sein Antliz[3]). Eine Stelle in dieser oder ähnlicher Form ist in dem griechischen Texte wie auch in den anderen Uebersezungen nicht vorhanden. Einen grösseren Wert hat ein Doppelcitat in der 1877 von Schönblum edirten haggadischen Schrift פרקא דרבינו הקדוש, in welcher Zusammenstellungen, die von einer Zahl ausgehen, aneinandergereiht werden. Hier wird am Schlusse einer solchen (14a) folgende Mahnung hinzugefügt: ולעולם אל ימהר אדם לבית חברו שכך כתוב בספר בן סירא רגל נבל מהרה אל בית ואיש מזמות יכניע רבים ואל יסתכל אדם לשערו של חבירו שכן כתוב בספר בן סירא אויל מפתח יביט אל בית וכבוד לאיש בבית עמיו. Wir haben hier offenbar den hebräischen Text zu Sir. 21; 22, 23. Wenn für das corrupte עמין das ursprüngliche יעמד hingestellt wird, so zeigt es sich, dass v. 23 ganz mit dem syr. (ואיקרא דגברא) und inhaltlich auch mit dem griech. Texte übereinstimmt. Nicht so deutlich ist die Congruenz in v. 22. Der Passus יכניע רבים entspricht weder dem griech. *αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου* noch dem syr. מרכן אפוהי, er ist aber auch an und für sich nicht recht verständlich. Auf das Richtige führt der lat. Text, in welchem das hebr. רבים nicht ganz verloren gegangen ist (confundetur a persona potentis). Es fehlt aber, wie die anderen Recensionen

---

[1]) Für ואהני ופישך, daraus R. ואדכר נ' macht, ist wol ואעהד נפשך zu lesen (von syr. עהד, in's Gedächtniss zurückrufen).

[2]) Nach Jes. 4, 1.

[3]) Für עיניו ist פניו zu lesen.

darauf hinweisen, in dem hebr. Citate ein Wort; für יכניע רבום muss יִכָּנַע מִפְּנֵי רַבִּים gelesen werden. Der Mann von Einsicht, wird also hier gesagt, beugt sich, d. i hält sich bescheiden gegenüber den vielen (die ihn sehen); er sucht nämlich kein Aufsehen in der Oeffentlichkeit zu erregen, währenddem der Thor plözlich in das Haus seines Nebenmenschen einfällt und ihn durch sein Erscheinen überrascht. Der hebräische Text dieser Verse ist von den andern Texten nicht abhängig, dass dieselben aber der Originalschrift entnommen sind, kann deshalb doch nicht behauptet werden.

IX.

Hekim Jakob, Leibarzt des Sultans Mohammed II.

Was Carmoly (revue orient. II. p. 127) und Grätz (Gesch. S. 215) von Hekim Jakob — nach Angaben in Hammers Geschichte des osmanischen Reichs — zu erzählen wissen, reducirt sich darauf, dass Mohammed II. ihn als Leibarzt an seinen Hof berufen und später zum Defterdar erhoben hat. Hekim soll auch nachher zum Islam übergetreten und zur Veziers-Würde erhoben worden sein (Carm. l. c.). Beiden ist aber eine jüdische Quelle unbekannt geblieben, in welcher über ihn ausführlichere Nachrichten gegeben und in hebräischer Sprache Decrete des Sultans an ihn mitgeteilt werden. Das mit Decreten belegte Referat befindet sich in den Responsen des R. Samuel de Medina T. 4 (zu Ch. Mischp.) No. 364. Es wird zwar der Name Hekim's nicht genannt, aber es braucht Kundigen nicht erst bewiesen zu werden, dass dieser Bericht sich auf ihn bezieht. Derselbe ist folgenden Inhalts: Ein angesehener jüdischer Arzt (Hekim Jakob), der von der judenfreundlichen Gesinnung der Sultane gehört hatte, verliess seine Heimat und liess sich in Adrianopel, der Residenzstadt Murad's II., nieder[1]). Dort lernten ihn dem Sultan nahestehende fürstliche Personen kennen und er wurde an den Hof berufen. Besondere Gunst fand Hekim bei dem Prinzen und nachmaligen Sultan Mohammed II, der sich von seinem Vater ausbat, ihn in seiner nächsten Umgebung zu haben. Als dieser nach Murads Tode (1451)[2]) den Thron bestieg, wurde Hekim's Ansehen immer grösser. Im

---

[1]) ויבא לגור בא"י (באינדירני .l) . . . ובא המלך מוראד אל המקום אשר המלך שוכן שם בעיר מלכותו הי[א] אינדירני . . .

[2]) Der Todestag Murad's (Donnerstag, 10. Moharem 855 d. Hegra) wird in folgenden Worten angegeben ביום ה' לשבוע י' לחדש הנקרא אצלם

Jahre 1452 begleitete er den Sultan auf der Fahrt von Adrianopel nach dem neu angelegten Orte Jini-Hassar[1]). Dort stellte der Sultan ihm und seinen Nachkommen ein Decret aus, in welchem er Jakob Hekim, „den Galenus und Hippokrates seines Zeitalters“ und seine Nachkommen für alle Zeit von jedweder Steuer und Abgabe frei machte[2]). Etwa neun Monate darauf kam diese Urkunde, die ihrem Inhaber eine Auszeichnung verlieh, wie sie nur selten jemandem zu Teil wurde, demselben abhanden, weshalb der Sultan ihm einen neuen Freibrief desselben Inhalts ausfertigen liess[3]). Bald darauf begann die Belagerung Konstantinopels und als Mohammed II. seine Residenz dorthin verlegte, erhielt auch Hekim, der inzwischen den älteren Freibrief wieder aufgefunden hatte und nun ein doppelt bezeugtes Erbprivilegium besass, seinen Wohnsiz daselbst. Den in Konstantinopel bereits wohnhaft gewesenen wie den von Mohammed II. dort angesiedelten Juden wurde damals eine zweifache Steuer aufgelegt und zwar eine Kopfsteuer (Basch charagi), die durch ein von der Regierungsbehörde geführtes Verzeichniss der Steuerpflichtigen controlirt wurde und eine Collectivsteuer, die von den Gemeinden aufzubringen war und von ihnen auf die einzelnen Mitglieder repartirt wurde. Leztere (Da atgaschi), die sie ursprünglich für das Recht, ihren eigenen von der Regierung bestätigten Oberrabbiner zu haben, zu entrichten hatten, blieb auch später, nachdem die Einrichtung des Oberrabbinates nur von kurzer Dauer gewesen war, noch bestehen[4]). Auch

---

מוחרם ברשי שנת תתנ״ה למספרם היא שנת הרי״א למב״י. Das Jahr des Regierungsantritts Mohammed's II. wurde durch das Menemonicon ארי״ה מלך bezeichnet.

[1]) בשנה השני למלכו בנה עיר קטנה במקום הנקרא היום אקינדי בורון ויקרא שמה בוגאז קיסין ונקראת היום ייני הסר אשר מאחרי גאלטה ויבא המלך לראות את העיר ואת הבנין [אשר בנו] עבדיו ויבא אתו את הרופא.

[2]) Aus den Worten הרופא פ׳ בן חח׳ הרופא פ׳ geht hervor, dass auch Hekim's Vater Arzt gewesen ist. Der Freibrief ist vom Monat Rebia 856 d. H. datirt.

[3]) Datirt in Adrianopel im Moharem 857 d. H.

[4]) וזה המס הב׳ יקרא בל׳ הישמעאלים דא אתגאשי פי׳ כי בו הותרו היהודים להיות להם רכ מנהג (l. מנהיג) בהורמנא דמלכותא ולא נודע אם המלך הטילו על היהודים כאחד מחקי המלך או אם היהודים בקשו מהמלך להיות להם הרב הנז׳ ובשבילו קבלו עליהם לתת המס השני הזה הנז׳ וכין כך וב״כ ענין הרב הנז׳ לא עמד בעו׳ שרבו כי אם זמן מעוט מזעיר. Der von Mohammed II. ernannte Oberrabbiner war bekanntlich Mose Kapsali (s. Grätz Gesch. Bd. 8 Note 7.) Mose עשרים וארבע, der die Briefe der Gegner Kapsali's an Josef Kolon sandte, ist derselbe, der nach einem Epigraph bei Dukes (Ltbl. J. Or. 1848 S. 309) משה עשר׳ם (fehlerhaft auch עשריא und משריא) genannt wird. Im Jahre 1427, in welchem die von

von diesen Steuern waren Hekim und seine Nachkommen für alle Zeiten befreit. Das Steuerprivilegium für Hekim's Familie wurde von Mohammeds Nachfolgern Bajasid II., Selim, Soliman und Selim II. bestätigt und erneuert und erst nach 120 Jahren von jüdischer Seite angefochten[1]). Wie bereits erwähnt, kann der in diesem Referate ungekannt gebliebene Leibarzt Mohammeds II. kein anderer als Hekim Jakob sein. Da nun er und seine Nachkommen Mitglieder des jüdischen Gemeindeverbands in Konstantinopel waren, so ist die Angabe, dass er den Islam angenommen habe, entschieden abzuweisen.

X.

Das Todesjahr Agrippa's II. und die Abfassungszeit der kleineren Schriften des Josephus.

Die Daten und Anhaltspunkte, die für die chronologische Fixirung dieser an sich nicht in directer Beziehung zu einander stehenden Facta in den Quellen sich vorfinden, sind derart beschaffen, dass eine getrennte Behandlung derselben sich nicht ausführen lässt. Das eine Ergebniss bringt auch das andere mit sich und wir werden daher zunächst die einzelnen Angaben, zwischen welchen sich bekanntlich, so wie sie vorliegen, unausgleichbare Widersprüche herausstellen, auf ihren positiven Inhalt zu prüfen haben, um zu einem Resultate zu gelangen, in welchem dieselben einigermassen ihre richtige Lösung finden.

Sicher ist nun vor allem Anderen, dass Josephus seine Autobiographie nach dem Tode Agrippa's II. geschrieben hat, da er von diesem Könige als einem Verstorbenen spricht (c. 65). Es muss auch als höchst wahrscheinlich angenommen werden, dass sie nicht lange nach der Archäologie verfasst wurde, nachdem Josephus selbst sie, obzwar sie eine besondere

---

seinem Grossvater hinterlassenen Bücher verteilt wurden, stand er gewiss noch in jugendlichem Alter und es ist wol möglich, dass er 1487—90 noch thätig war. Abraham עשרים וארבע nennt meines Wissens blos Josef Kolon (Resp. No. 171).

[1]) כן יסד המלך הזקן מוהמיט כנראה בשני הכתבים אשר נתן המלך ... ואחרי מות המלך הזקן מלך תחתיו בנו שולטן ביזיט וגם הוא אחריו החזיק דברי אביו ... ואחריו מלך בנו סולטאן סלים ויעש גם הוא ... ואחריו מלך המלך החסיד שולטאן סולימאן ... ואח"כ מלך המלך אדונינו ... ונתן להם גם הוא כתב ... באופן שהיו (l. שהיום) יש בידיהם כתבים על הענין מכל חמשה המלכים הנזו' ...

Schrift bildet, zu ihr hinzurechnet (Vita c. 76) und am Schluss derselben sie zu liefern verspricht Da nun die Archäologie im 13. Regierungsjahre Domitians, d. i. im J. 94, beendigt wurde (Archäol. epil.), so muss etwa in derselben Zeit auch die Abfassung der vita und noch vor derselben der Tod Agrippa's erfolgt sein. Nun wird aber in dem Excerpte bei Photius bibl. cod. 33 in ganz deutlichen Worten angegeben, dass Agrippa erst im 3. Jahre Trajans (101) gestorben sei, so dass man zu der Anname gezwungen ist, dass Josephus seine Lebensbeschreibung, die einen Anhang zu den Antiquitäten bilden sollte, mindestens erst acht Jahre nach Veröffentlichung derselben niedergeschrieben hat, währenddem andrerseit es sehr in Zweifel steht, ob er zu dieser Zeit überhaupt noch am Leben gewesen ist. Grätz (Monatsschr. 1877 S. 338 ff.) glaubte diese Klippe mit einem Schlage aus dem Wege räumen zu können, indem er auf die Autorität Müller's hin (fragm. hist. graec. III., 523) die diesbezügliche Angabe bei Photius dahin auffasste, dass in ihr nicht von dem Tode Agrippa's, sondern von dem des Justus von Tiberias, aus dessen Schrift in diesem Artikel ein Auszug gegeben wird, die Rede ist. Eine solche Interpretation derselben erscheint indes, wenn man sie im Zusammenhange mit den ihr vorangehenden Säzen betrachtet, durchaus unhaltbar. Der betreffende Artikel bei Photius lautet:

Ἀναγνώσθη Ἰούστου Τιβεριέως χρόνικον, οὗ ἡ ἐπιγράφη: Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στεμμασιν. Οὗτος ἀπὸ πόλεως τῆς ἐν Γαλιαίᾳ Τιβεριάδος ὡρμᾶτο. Ἄρχεται δὲ τῆς ἱστορίας ἀπὸ Μωσέως καταλήγει δὲ ἕως τελευτῆς Ἀγρίππα τοῦ ἑβδόμου μὲν ἀπὸ τῆς οἰκίας Ἡρώδου, ὑστάτου δὲ ἐν τοῖς Ἰουδαίων βασίλευσιν, ὅς παρέλαβε μὲν τὴν ἀρχὴν ἐπὶ Κλαυδίου, ηὐξήθη δὲ ἐπὶ Νέρωνος καὶ ἔτι μᾶλλον ὑπὸ Οὐεσπασιάνου, τελευτᾷ δὲ ἔτει τρίτῳ Τραϊανοῦ, οὗ καὶ ἡ ἱστορία κατέληξεν.

Daraus ergiebt sich, dass Justus von Tiberias eine Geschichte der gekrönten Häupter des jüdischen Volkes geschrieben hat, die mit Mosen begann und mit dem Tode Agrippa's schloss. Man musste aber, um lezteres Datum in der allgemeinen Geschichte chronologisch bestimmen zu können, auch erfahren, wann Agrippa gestorben ist. Photius nennt daher die zeitgenössischen römischen Kaiser, denen Agrippa sein Königtum zu verdanken hatte und schliesst diese Darlegung mit der Angabe, dass er im dritten Jahre Trajan's aus dem Leben geschieden sei. Die Construction des Hauptsazes gestattet auch, wie Dr. A. Bärwald (Josephus in Galiläa S. 9, A. 6) richtig bemerkt, keine andere Auffassung, als dass der Schlusspassus sich auf Agrippa und nicht auf Justus bezieht. Dass hier wiederum Justus als das ungenannte Subject zu denken sei, nachdem die bisherigen Aussagen sich nur auf Agrippa bezogen, ist in der That völlig unwahrscheinlich. Abgesehen davon würde Photius auch in Widerspruch zu sich selbst geraten, wenn er zuerst den Tod Agrippa's als die Grenze, bis zu dem die Erzälung des Justus reicht, bezeichnen und hinterher angeben würde, dass derselbe auch noch über die Ereignisse (s. Bärwald a. a. O.) bis zu dessen eigenem Lebensende Bericht erstattet hätte. Wie sollte man sich das auch vorstellen? Das Geschichts-

werk des Justus war doch kein Tagebuch, an dessen Fortsezung er durch seinen Tod verhindert ward; es war eine in sich geschlossene Arbeit, eine Geschichte der jüdischen Könige und es ist daher in keiner Weise voraus- zusezen, dass dieselbe über den Tod Agrippa's hinausreichte, wie Grätz (a. a. O.) annemen muss. Man weiss auch nicht, woher nach dessen Voraus- sezung Photius erfahren haben soll, wann Justus gestorben ist. Er kann die Kunde davon doch wol nicht der Schrift des Justus selbst entnommen haben? Es muss also auszer allem Zweifel gelassen werden, dass er wie über die verschiedenen Perioden der Regierung Agrippa's, so auch über dessen Tod Angaben macht und zwar aus guten Quellen, nämlich aus dem Geschichtswerke des Justus. Wie ist aber dann die Zeitbestimmung *ἔτει τρίτῳ Τραϊανοῦ* zu verstehen? Diesser Passus bedarf entschieden einer Correctur. Die Emendationen Havercamp's und Jost's, nach welchen *Τραϊανοῦ* aus *τοῦ αὐτοῦ* oder *τοῦ Τίτου* hervorgegangen wäre, sind freilich unbrauchbar, nachdem durch Münzdaten festgestellt ist, dass Agrippa mindestens im Jahre 90 noch lebte, es muss aber eben desshalb angenommen werden, dass hier die Zeit, in der Agrippa starb, durch ein Regierungsjahr Domitian's be- zeichnet wurde. Für *Τραϊανου* hat also sicherlich *Δομετιάνου* hier gestanden. Nun muss aber noch die Jahreszahl *τρίτῳ* berichtigt werden. Man darf wol annemen, dass diese durch den Buchstaben *γ* bezeichnet war und ein *ι* als Zahlzeichen für 10, das demselben vorangieng, von dem vorstehenden *ἔτει* absorbirt wurde. Wir hätten somit als ursprüngliches Datum das 13. Jahr Domitians = 94. Als Resultat unserer Untersuchungen stellt sich somit heraus, dass Agrippa im J. 94, demselben Jahre, in welchem Josephus die Archäologie veröffentlichte, gestorben ist, bald darauf Justus von Tiberias seine Geschichte der jüdischen Könige herausgab und in Folge dessen Jo- sephus der Archäologie seine Autobiographie als Anhang folgen liess, seine Schrift gegen Apion aber erst später niedergeschrieben hat.

XI.

Die ältesten Nachrichten über die Juden in Chaibar.

In Medina und in dem angrenzenden Gebiete der Landschaft Chaibar waren zur Zeit Mohammeds zalreiche Juden ansässig, deren Vorfahren schon mehrere Jahrhunderte vorher daselbst eingewandert waren. Rappaport hat die ansprechende Vermutung ausgesprochen, dass es die Bene Rechab (Jer. c. 35) waren, die zur Zeit des babylon. Exils sich dort niedergelassen haben und dass nach ihnen dieses Gebiet Chaibar genannt wurde (Bikkure Häittim 1824 p. 51 ff., vgl. Grätz Gesch. 5, S. 83). Eine wichtige noch un- beachtet gebliebene talmudische Notiz belehrt uns, dass die jüdischen Bewohner Chaibars zu dem Stamme der Benu-Musa gehörten und bereits in der Bibel als solche bezeichnet werden. In Berachot 7a wird nämlich

eine haggadische These aufgestellt, nach welcher Gott ein auch nur bedingungsweise gegebenes Versprechen, so es zum Guten ist, nicht mehr rückgängig mache und als Beweis dafür angeführt, dass Gott dem Mose versprochen habe, er werde, sobald er Israel vertilge, ihn zu einem grossen Volke machen (Deut. 9, 14). Obzwar das angedrohte Strafgericht durch Mose's Fürbitte nicht zur Ausführung kam, hielt Gott dennoch das Mosen gegebene Versprechen, indem die Nachkommen seines Enkels Rechabja zu einem grossen Stamme anwuchsen (1. Chr. 23, 15—18). R. Josef bemerkt hiezu: die Kinder Rechabja's vermehrten sich „darüber hinaus,“ d. h. über die Anzal von 600 000 hinaus; dies wird dadurch angedeutet, dass zur Bezeichnung der Vermehrung hier dasselbe Wort wie Exod. 1, 7 gebraucht wird und die Kinder Israels, von denen dort die Rede ist, doch in solcher Anzal aus Aegypten auszogen. וא"ר יוחנן משום ר' יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנ' הרף ממני וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעי משה רחמי עלה ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנ' בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וג' ובני רחביה רבו למעלה. ותני (l. תני) רב יוסף למעלה מששים רבוא כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם ובני ישראל פרו וישרצו וירבו. Auch im Targum z. St. werden die Worte: „Und die Kinder Rechabja's vermehrten sich in steigendem Masze“ im Sinne dieser Deutung paraphrasirt ובגין זכותיה דמשה רבו בני רחביה וסגיעו לעיל מן שתן רבבון. („Zum Lohne für die Verdienste Mosis vermehrten sich die Kinder Rehabja's und ihre Anzal betrug mehr als 600 000“). In Num. rab. c. 16 (Ed. Wilna § 25) wird die talmud. Auslegung vollinhaltlich aufgenommen und noch hinzugefügt, dass 600 000 Bene-Rechabja, die jenseits des Flusses Sambatjon wohnen, zur Zeit der Erlösung mit den übrigen Zerstreuten Israels in Jerusalem sich versammeln werden. Die Bene Rechabja sind es, die Eldad Bene-Mosche nennt und von denen er erzält, dass der Fluss Sambatjon sich in ihrem Gebiete befindet (s. Jellinek Bet-Ha-Midr. III, 10 u. d. anderen Recensionen). Dass ihre Anzal 600 000 beträgt, ist auch dem Gaon Zemach bekannt (s. Jahrb. 4, S. 124 A. 3), aber er verwechselt sie mit den Leviten, die Nebukadnezar in's Exil geführt hat und deren Spur natürlich nur in den Euphratgegenden aufgesucht werden könnte[1]). Die Benu-Musa Eldad's gehören nach Abessynien und waren Nachkommen der Bene Rechabja. Der Hauptstamm derselben ist es nun, der von lange her in Arabien und zwar zunächst im Gebiete des alten Midjan und in den angrenzenden Gegenden, wo die Bene Keni, als deren Stammvater Jetro, der Schwiegervater des Mose, erscheint, ihre Wohnsize hatten, sesshaft war und von dort aus sich weiter verbreitete. Durch die erwähnte talmudische Auslegung gewinnt man erst das rechte Verständniss für die Bemerkung des Chronisten, die ihr zur Stüze dient. Rechabja wird zwar als Name eines Levitenstammes noch zweimal genannt (24, 21; 26, 25), aber die Bemerkung, dass die Söhne

---

[1]) Vgl. auch Aktan di Mar Jakob (Ed. Carm. p. 22).

Rechabja's sich sehr vermehrten, hat doch einen tieferen Hintergrund. Die Bene Rechabja, von denen er hier spricht, sind nämlich die Benu-Musa, die in Chaibar (ריחב=חיבר) sich niedergelassen hatten und dort einen ansehnlichen Stamm bildeten. Die Kunde von der Existenz desselben hat diese kurze Bemerkung hervorgerufen und wol auch zu der Auffassung, die sie im Talmud erhält, den geschichtlichen Beleg geliefert.

XII.

Tosifta.

In Beziehung auf Ihren sehr bedeutenden Artikel über die Tosifta [1]) erlaube ich mir, Sie auf folgendes aufmerksam zu machen:

In der ersten Recension der אותיות דר"ע (Bh. M. III., 19) liest man: אפילו אדם קורא תנ"ך ושונה משנה ומדרש הלכות והגדות שמועות ותוספתות וגו'. Hier sind unter תוספות gewiss tosiftaartige Teile zu verstehen. In der 2. Recension der אותיות דר"ע (Bh. M. III., 57) liest man gleichfalls: ושמועות והיספות. In den היכלות (Bh. M. III., 105, c. 28) werden תלמוד שמועות הלכות, nicht aber תוספות genannt. Die היכלות sind älter als אד"רע, wie ich dies im 6. T. Bh. M. gezeigt habe. Ueberhaupt ist das c. 28 der היכלות für die Geschichte des Talmudstudiums noch nicht benuzt worden.

Dr. Jellinek.

XIII.

Erklärung einer schwierigen Raschi-Stelle (Megila 2a) ר"א בר' יוסי סתימתאי?

In der Bearbeitung des Aruchartikels סתם begriffen, suchte ich zusammenzutragen die Autoren, welche mit dem Prädicate סתימתאה bezeichnet sind, da R. Nathan nur R. Akiba und R. Menahem b. R. José als so determinirt anführt. Hier sei nur auf die Stellen Bech. 30 a. E. Kethub. 101 b. A. Chul. 29 b. E. und endlich Bech. 51 b. A. verwiesen. An dieser lezteren Stelle heist es: א"ל רב נחמן זו דברי ר' יוסי בר יהודה סתימתא ואמר' ליה זו דברי ר' אלעזר ברבי שמעון סתימתא. Diese Stelle scheint mir der Schlüssel zur Erlärung einer schwierigen, weil corrupten, Raschistelle zu Meg. 2a zu sein. Daselbst Schlagw. סתימתאה verwirft nämlich Raschi die Ansicht Derer, die dieses Wort so erklären wollen, dass alle in der Mischna (und der Boraitha) anonym angeführten Autoren Schüler R. Akiba's wären, dann fährt R. fort: אך קשה בעיני לפרש כן שמצינו בכמה מקומות בשם ר"א בר' יוסי סתימתאי ר' מנחם בר ר' יוסי סתימתאי וכו'. Dass für בכמה מקומות בשם zu emendiren sei בכ"מ בש"ם, zeigt schon eine Vergleichung

[1]) Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. L. Zunz, Berlin 1884, S. 92—110.

der Worte Raschi's zu Bechor. 30 a. Ende. Schlgw. יש מפרשים, wo R. ähnlich seiner Erkl. in Meg. die Ansicht der ר"מ verwirft, denn בכמה דוכתין אמרינן וכו'. (Die Beispiele R. Menahem und ר"ש סתימתאי, welche jedoch R. in Bech. anführt, müssen dahin berichtigt werden, dass für ר"ש gesezt werden muss ר"א בר"ש, vgl. Raschi zu Chul. 30 a. A.) Auch die alten Ausgaben (Pes. Ven. u. s. w.) haben in Meg. שמצינו ב"מ בתלמוד, wofür Ed. Basel בש"ם steht und daraus בשם corrumpirt wurde, s. Dikd. Sofr. Meg. z. St. Schwieriger sind Raschi's Worte ר"א בר' יוסי סתימתאי. Dass dieser Autor mit dem Prädicate סתימתאי nirgends vorkommt, bemerkt schon R. J. Berlin in Hafloa Schebeerechin Art. סתם. Ich glaube für ר"א בר' יוסי emendiren zu dürfen ר"א ור' יוסי סתימתאי und hat Raschi die Stelle in Bech. 51b im Auge gehabt, wo die beiden Autoren in der That neben einander mit dem Prädicate סתימתא' genannt werden. Raschi fasste deshalb in seiner gedrungenen Kürze beide Namen zusammen, indem er ר"א ור' יוסי סתימתאי schrieb (welcher Zusammenfassung gemäss richtig die Mehrzal סתימתאי steht). Ein Abschreiber jedoch misverstand es und emendirte ר"א בר' יוסי סתימתאי, welche Emendation — eine wahre Verschlimmbesserung — schon in der Raschihandschrift Cod. München sich findet. Noch sei hier als crux interpretum die Interlinearbemerkung in Raschi's Hsch., welche Rabbinowitz (D. Sofr. Meg. das.) bringt, angeführt. Nach den Worten סתם משנה ר"מ heisst es daselbst nämlich סתם ספרא ר' נחמיה ולא אשכחן יותר wozu Rabbinowitz bemerkt: ואיני יודע פירושו. Als Vermutung glaube ich aussprechen zu dürfen, dass der Glossator an dem Ausdruck Raschi's [בש"ם] (בשם) שמצינו בכמה מקומות sich gestossen und deshalb bemerkt: es sei nur an e i n e r Stelle zu finden. Er hat demnach vielleicht auch die richtige LA. ר"א ור' יוסי סתימתאי vor sich gehabt und dazu die Bemerkung gefügt, diese Autoren mit dem Prädicat סתימת' seien nur einmal (Bech. l. c.) angeführt. Das Schlagw. des Glossators סתם (ספרא) [תוספתא l.] will nicht dieses Schlagwort, wol aber die Worte בכמה מקומות glossiren. Hiernach müsste man an ein Ausfallen des וכו' denken, sodass die Worte des Glossators also lauteten: סתם (ספרא) [תוספתא] ר' נחמיה [וכו'] ולא אשכחן יותר.

Was schliesslich die Begründung angeht, warum R. Jehuda Hanassi die genannten Autoren als סתם anführt, darüber s. Mebo Ham. von J. Brüll S. 232, 234[1]) fg.

Grosswardein, 8. Okt. 1884. Dr. A l e x. K o h u t,
Oberrabbiner.

[1]) wo für כתובו' כ"א zu lesen ק"א. Daselbst wird auch auf Sota 21 verwiesen, wo Menahem auch in der Agada als סתימתאי bezeichnet wird, was jedoch in Sota l. c. nicht steht, desgleichen fehlt dieses Wort in Jalk. Spr. § 938.

Recensionen.

1. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Prof. Dr. Jacob Levy, Rabbiner, nebst Beiträgen von Prof. Dr. Heinrich Lebrecht Fleischer. Dritter Band, מ—ע. Leipzig, Brockhaus 1883. 8. 736 S.

Der Plan dieses Werkes, das in erfreulicher Weise seiner Vollendung immer näher schreitet, ist auch in vorliegendem Bande unverändert derselbe geblieben. In der stattlichen Reihe der alphabetisch geordneten Artikel, die der Verfasser in den einzelnen Abteilungen uns vorführt, begegnen wir manchem Wortgebilde, das sich dem Blicke der Kenner entzogen hat und vielen Belegstellen, die bisher nicht die gebührende Beachtung gefunden haben. Auch in der sprachlichen Erklärung der einzelnen Wörter und namentlich in der Nachweisung ihrer Herkunft und Abstammung wurde durch die Ermittlungen des Verfassers sowol als auch durch die denselben sich anschliessenden Bemerkungen Fleischers mancher wesentliche Fortschritt erzielt. Es liesze sich ohne Zweifel bei weiterer Durchforschung der rabbinischen Texte und besonders des jüngeren haggadischen Schrifttums noch eine Nachlese übergangener Wörter und Wortformen zusammenbringen, wie sie zu früheren Teilen dieses Werkes der leider der Wissenschaft zu früh entrissene M. Lattes geliefert hat, allein eine solche Arbeit würde uns hier von dem Gegebenen zu weit entfernen, das an sich schon einen genug reichen Stoff zur Besprechung darbietet. Besonders ist bei Wörtern von unsicherer Bedeutung die Frage nach ihrem Ursprunge noch in vielen Fällen eine offene geblieben und der Versuch zu ihrer Lösung daher von Neuem aufzunehmen. Auch die Vergleichung mit den entsprechenden syrischen Wörtern ist zuweilen ausgeblieben. Wir wollen daher hier nur auf Einzelnes hinweisen, das einer Richtigstellung oder weiterer sprachlicher Belegung bedarf. S. 1 col. 2 s. v. מאגניות wird dieses Wort kaum mit *μάγγανον* identificirt werden können, es scheint vielmehr aus *γνῶμα* (Kennzeichen) entstanden zu sein oder muss in גגאניות (*γεγωνά* vernemliche Laute) emendirt werden. Weniger passend wäre: imagines (Bilder). — In מובאת (Neg. 6, 6 s. S. 9 col. 1) ist vielleicht ein Particip eines mit dem arabischen b a t t h a (abschneiden) verwandten ungebräuchlichen Verbalstammes zu er-

kennen. Die Bedeutung: genau so gross, entwickelt sich aus der Vorstellung, dass in dem Umfangsmasze eines Gegenstandes der scharf zugeschnittene Abriss desselben hervortritt. Auch das Adverb: battahe (völlig, gänzlich) bedeutet eigentlich: präcis, genau, nicht weniger, und auf denselben Begriff weist auch das hier gebrauchte מובאח hin. — Zu מדרא (S. 33) vgl. neusyr. und arab. דרא (Thal). — S. v. מהה (S. 39) ist auch auf syr. מהא (kochen) hinzuweisen. — Ueber מוזא (Kid. 52b S. 43, col. 1 und 305, col. 2) lässt sich nichts Gewisses ermitteln; wahrscheinlich ist es ein von dem pers. muj Haar (davon meju, Zweig) abstammendes Wort, das etwa in der Bedeutung: Büschel gebraucht wurde. Von dem talmud. מוזא muss מוזי (al. מזוזי) in Resp. Gaon. Ed. Lyck. No. 45 (gr. Hal. Ed. Ven. 7 col. b) unterschieden werden, das die Banane bezeichnet (s. Vullers II., 1226 col. b). — מוריקא (S 58, col. b) kömmt zunächst in dieser Form im Syrischen vor, daher die Vergleichung mit transp. מוקרא unnötig ist. — Für מוזמוט (Chag. 14b, s. S. 66, col. 1) ist die von Fleischer (s. Nachtr.) versuchte Ableitung aus dem Arabischen nur auf künstliche Weise hergestellt. Es ist kaum daran zu zweifeln, dass es mit μάζωμα (Tanz, Versammlung zum Reigen, s. Du Cange gloss. gr. s. v.) identisch ist; es könnte aber auch sein, dass μελίσματα (Lieder) darin liegt. — Betreffs des neuhebr. מחל (S. 75, col. 1 s. Nachtr.), das Ez. Landau (Resp. N. bi-Jeh. I., 1, 33) mit יָחֵל (warten) combinirt, wäre zunächst auf syr. מְחִיל (schwach, vgl. Bernstein lex. chrest. Kirsch.) zu verweisen. Aus der Aphelform אמחל, schwach machen, verringern, ist מחל entstanden, das also: geringer machen, nachlassen bedeutet. — In מחיילא (Gen. rab. c. 77 s. S. 76, col. 2 u. Nachtr.) sind die ersten zwei Buchstaben umzustellen. חמילה ist arab. chemalun Last (חמל zusammenwickeln, tragen, ist auch im Syr. gebräuchlich). — Zu מחחא (Senkung) S. 83, col. 1 vgl. syr. מחחתא. — Zu מטרופסא (S. 95 col. 1) vergleicht Pineles (דרכה ש"ת p. 15) das syr. טרופסא (Schlag); es ist vielleicht aus ἀνατροπή, Niederwerfung, Zerstörung entstanden. — Für מטרתא (S. 95, col. b) hat Nachmani zu Gen. 42, 27 die Form מתראתא. Derselben entspricht pers. matareh (ein aus Leder verfertigtes Gefäss) s. Vullers II., 1135. — Dass מיסא (S. 107, col 1) lat. missus (Gericht von Speisen) darstellt, steht auszer Zweifel, doch war anstatt des, wie Fleischer (Nachtr.) richtig bemerkt, nicht hiehergehörigen μίσος das aus missus hervorgegangene byzantin. μίνσος, μίσος (s. Meurs. s. v.) anzuführen. Jech. vergleicht ital. messo. — In המכסירין (S. 115 s. v. מכסר) führt der in Aruch nicht beachtete und vielleicht gar als Artikel angesehene erste Buchstabe auf die Identität dieses Wortes mit dem in Bd. I, S. 66 col. 1 (vgl. auch Kohut Ar. compl. I, 126, col. 1) verzeichneten אמיקסירום (ἡμίξηρος). Der Inhalt der citirten Stelle lässt auch nur diese Erklärung zu. — Die s. v. מכתש (S. 117, col. b) der herkömmlichen Auffassung entgegenstehende Erklärung der Stelle Gen. r. c. 98 ist durchaus nicht annehmbar. המקום ההוא kann nicht zuerst: jener Ort (in geographischem Sinne) und im correlaten Saze: jene Stelle (wo die Zähne sizen) bedeuten. Das Richtige hat Mat. Keh. z. St. — S. v. מלאי (pag. 121, col. a)

folgt der Verf. betreffs der Erklärung der Stelle כשירותא בעי וכ' (j. Beza 2, 4) der in Meiri zu Beza 20b dargelegten Textirung und Auffassung. Dann wird aber in diesem Saze gerade die Pointe desselben, nämlich der Hinweis darauf, dass der Stiel für die Axt aus dem Baume des Holzes selbst angefertigt wird, vermisst. Es scheint, dass das מלוי mit dem folgenden כסא zu einem Worte verbunden werden muss, in welchem griech. μοχλός, μοχλίσκος (Hebestange) zu erkennen wäre. Der Sinn dieses Sazes wäre demnach: Für jeden Balken (der aufgehoben werden soll) braucht man eine Hebestange, zu der er selbst das Holz liefert. — Das mit מונבן identische und aus מלוון corrumpirte מלוון (s. Jahrb. I., S. 79, A. 22) sollte nicht mehr als Ortsname hingestellt werden, wie es S. 125, col. 2 und bei Kohut l c. II., 74, col. b geschieht. — מלוזמא (das.) ist sicherlich nichts anderes als νόμισμα (Schönhak s. v.) — Dass מלכיא (S. 133, col. 1 u. Nachtr.) = μαλακία ist, ist nicht so sicher, da hier von einem äuszeren Uebel die Rede ist. Es ist wahrscheinlich = μάλκη (Erstarrung). — Für מנוביתא (S. 151, col. 1) muss mit Nöldeke (Tabari S. 9, A. 3) מגוביתא (Magupatan, daraus mobedhan, mobedh, Priester) gelesen werden. — מנוני (S. 152, col. 2) könnte wol von maena (kleiner häringähnlicher Fisch s. Levysohn Zool. d. Talm. S. 278) hergeleitet werden; sicherer ist jedoch, dass darin das pers. m a h i a n e h, muhianeh, (Fischgelée) liegt s. Vullers II., 1131. Da dieses mit arab. צחנאת (rab. צחנתא) gleichbedeutend ist, so wird וצחנתא (Synh. 49 a) nur als pleonastische Erweiterung anzusehen sein und die sub. 2 verzeichnete Bedeutung für alle Stellen zu gelten haben. — Für מנטרומין (Gen. r. c. 26 s. S. 154, col. 1 u. Nachtr.) hat Jalkut I., 47 die LA. מנרמטין, wofür מנמרטין = ἀναμάρτητοι (die Fehllosen) zu lesen wäre. Durch ihre Schlauheit gelang es den זמזמים (s. Ps. Jon. z. St.), tactische Fehler zu vermeiden. — Für מסיסלה (al. מסכסלה j. Sab. 7, 2, s. S. 164, col. 1) ist sicherlich מטוטלה (Nebenform von טוטלוותא, syr. טוטותא Weinbeeren) zu lesen. — S. v. מסכה muss No. 3 ganz entfallen, da סרדיטון aus סוריסטין (συριστί) corrumpirt ist, s. Frankel Mtsschr. 17, S. 381 A. — Zu מקורזל (S. 230, col. 1, s. Nachtr.) vgl. auch syr. קרזלא (Knäuel). — מורנא (Made, S. 236 s. Nachtr.) ist wahrscheinlich das pers. m u r, murianeh (Ameise), das im rabb. Sprachgebrauch eine erweiterte Bedeutung erhielt. — Für מרגזאות (239, col. 1, a. Midr. Ps 12) ist auch eine LA. מררגאות vorhanden; ursprünglich lautete das Wort viell. מגסטראות (Magistratus). — Wenn מרזמא (Chul. 63 s. 247, col, 2 und Nachtr.), wie aus dieser Stelle hervorgeht, l ä n g l i c h bedeutet, so müsste vielleicht מרמנא = pers. m a r m a n e h (schlangenförmig) gelesen werden. — Zu מרוואר (252, col. 1) vgl. auch pers. marvarieh (Vullers II., 119). — Die Bedeutung von מרטיסה (S. 250, col. 2 a. j. Ab. sar. 2, 8) steht ebensowenig fest wie die von חורנם. Für ersteres muss vielleicht מוטיטה (= μυττωτόν, Brei) gelesen werden. — מרמוטא (Gen. rab. c. 17, s. S. 254, col. 1 u. Nachtr.) ist der Belegstelle nach vielleicht von μορμώ, μορμωτόν (Gespenst, Schreckbild) abzuleiten; die Betäubung, in die der von blindem Schrecken Geängstigte verfällt, wurde חרדימת מרמוטא genannt. — Für מורנום (S. 255, col. 1,

s. Pesikta rab. Ed. Friedmann 100b) hat die Ed. princ. טורנום (d. i. τόρνος, Zirkel, Kreis), welches Wort sehr gut zu dem Inhalte der Stelle passt. — Mit מתקחא (S. 302, col. 2. a. Pes. Ed. Buber 4a) ist es, trozdem Jechiel nur diese LA. kennt, sicherlich nicht richtig, da das ל des Textwortes, das hier in anderer Form dargestellt werden soll, nicht vertreten ist. Es muss מתקלחא (in Strömen sich ergiessend) gelesen werden. Der Autor dieser Deutung sezte מתקלחת = מתלקחת. — Für die Erklärung von נאגא (S. 321, col. 2) kann von Fleischer's Vermutung (s. Nachtr.) ebensowenig Gebrauch gemacht werden, als von der des Verfassers; es ist corrumpirt aus syr. נגנא, Pech (s. P. Smith II., 640, col. 2). — Bei נגאני (S. 330, col. 2) ist schwerlich an einen Zusammenhang mit אגן (Mulde) zu denken; es scheint vielmehr pers. nigun (eingebogen, verkrümmt) (s. Vullers II 1344) darin zu liegen. — Dass נגוון (Inseln) mit נגב zusammenhängt, ist sehr unwahrscheinlich; hier ist zunächst auch auf pers. angu (Vullers I, 127) zu verweisen, dessen Herkunft freilich ebenfalls fraglich ist. — Die zu נגירא (S. 338 col. 2) in den Nachträgen gegebene Erklärung durch נגד (ausdehnen, ziehen) ist schon aus dem Grunde, dass der Begriff des Heraufholens schon in אסקיה ausgedrückt ist, nicht zutreffend; übrigens ist auch in der traditionellen Erklärung (s. Ar. s. v. נגר I) dem Worte die Bedeutung: Zaubermittel beigelegt. — In נדיין I (S. 342, col. 2) ist pers. naudan (Kanal, Wasserrinne, s. Vullers II, 1290) zu erkennen. — נזן (354, col. 2) ist vom zend. naz (knüpfen, verbinden) abzuleiten (pers. nazd). — ניך (357, col. 1) ist vielleicht mit pers. nauk (Spitze eines Gegenstandes, s. Vullers II, 1371) verwandt, wonach תנוך nach rabb. Auslegung den sich zuspitzenden mittleren Ohrenknorpel bedeutete. — Die Erklärungen zu נוון (מתנוונה s. S. 361 u. Nachtr.) befriedigen nicht. Das Wort ist wahrscheinlich aus pers. naviden (krumm werden, müde werden, davon transit. navaniden, müde machen) entstanden. — Zu נזן I (S. 364 col. 1) vgl. pers. naziden (gloriari). — Für נמפיון (S. 400, col. 2 nach LA. in Ar.) hat Tanch. Ed. Stettin, Mischp. No. 8 נמסינן, ναματιαῖον von νᾶμα Fluss. — In נופך (S. 420, col. 2 s. Nachtr.) liegt wahrscheinlich pers. anfacht (Gewinnst, Kapital, s. Vullers I, 133). — Mit נקרים al. נקרדים (S. 442 col. 2) ist bereits von Anderen דיקרטים (I, 402, col. 2 s. Jahrb. 4, S. 117) identificirt worden. An unserer Stelle ist wol דרקנים = draconarius (Fahnenträger) zu lesen. — נשא S. 447, col. 1 a. bab. k. 86a und sonst ist = pers. nisch, Gift (Vullers II, 1388). — Dass סגלגל (S. 475 col. 2) rund bedeutet, ist nicht ausgemacht. Zur Vergleichung bietet sich arab. ssagh'ila (klein sein, magere Füsse haben) dar; סגלגל würde dann die in keinem Verhältniss zu dem Rumpfe stehende Schmalheit des Hauptes bezeichnen. — Ueber סגנון (S. 476, col. 2) s. Jahrb. I, 213. — Das aus Jelamd. angeführte סגנורים ist = signarius (Fahnenträger). — סרקארים (S. 481, col. 1 u. Nachtr.) ist offenbar = sericarius (Seidenweber). (s. S. 508, col. 2) und davon der Name des Handwerks eines solchen סליקראות. — Zu סוגא, Name eines Vogels (S. 486, col. 2) vgl. pers. sag (Vullers II, S. 181). — In אסתויט (Ned. 41a s. 488, col. 1) liegt pers. sutuhiden, ängstlich

werden, wovon auch סיוטא (507, col. 1) herzuleiten ist; mit סוט, הסיט (vielleicht aus σείω, σειστός entstanden) ist dieses Wort ebensowenig in Verbindung zu bringen wie das zweifelhafte טיסן (j. Ned. 7, 1), das wol in סייטן (der vom Wege abweicht) zu emendiren ist. — Ob סחן (497, col. 1) als besonderer Verbalstamm, der in anderer Form im Arabischen erscheint, anzusehen ist, ist sehr fraglich. Für אסחין in der einzigen Belegstelle j. Synh. 10, 2 ist wol אחסין (stark sein, umfassen) zu lesen, vgl. Comm. z. St. — סטטרין (S. 500, col. 1 u. Nachtr.) ist wol nichts anderes als statura, spätere Form für statua (s. Du Cange gloss. med. lat. 5, 720). — Für סיטני (S. 501, col. 1) hat Jalk. I, 907 שטרן, das wol das Richtige ist. — Bei סטף (S. 501, col. 1 u. Nachtr.) ist der semitische Ursprung und auch der Zusammenhang von סטיפה und מוסטפות sehr fraglich. Beide scheinen aus griech. σήπω (Fäulniss bringen), wovon σηπεδών (Fäulniss, Geschwür) entstanden zu sein, indess ist bei מוסטפות noch eine Ableitung von στύπος (Stumpf, Stamm) in Erwägung zu ziehen; תאנים מוסטפות wären demnach Feigen, die noch an dem Stamme zurückgeblieben sind. — Das unerklärt gelassene סימטא, Entzündung, Geschwür (S. 510, col 1) ist von pers. sam (Feuer, Entzündung, Phrenitis oder Pleuritis) — סיינא, eine Kopfbedeckung zum Schuze vor der Sonne, ist von pers. s s a j e h, Schatten (Vullers II, 198) abzuleiten, davon s s a j e h b a n, Sonnenschirm und סנוירתא Helm (S. 554, col. 2), eig. ssajehwar, Schatten bietend. — Zu סיקום (S. 517, col. 2) vgl. syr. סיקומא (Abmessung) und die bei Nöldecke, mand. Gram. p. XXX verzeichneten Formen. — סך (S. 521, col. 2) Summe, Anzahl, syr. סכא, ist von שוך, einzäunen, abgrenzen, abzuleiten und bedeutet demnach urspr. die im Ganzen determinirte Summe. Nach S. 526, col. 1 soll auch סכום damit zusammenhängen, das aber wol eher auf σχῆμα zurückzuführen sein dürfte und urspr. d a s i n s i c h F a s s s e n d e bedeutete.— Für סלבוניה al. שלטונוהי (S. 530, col. 2.) ist vielleicht סטלוגיה zu lesen (στλέγγίς στελγίς, vergoldete Platte als Kopfpuz). — Für סלמינטן (S. 534, col. 1 a. Sifra Ed. Weiss 108a) hat Rabed z. St. סרמגטן. Ersteres ist erst nach dem Talmud in den Text hineincorrigirt. Die ursprüngliche LA. מלמטן ist vielleicht aus מלטנין μιλτινόν (von μίλτος Mehlthau) hervorgegangen. — סלקותא (S. 537, col. 2) ist = arab. salkun, pers. suluk (grosser Lederbeutel, s Vuller II, 317). — סולתנית (S. 539, col. 1), das zwar mit חילק (halec) identificirt wird, ist wahrscheinlich = σέλαχος (Knorpelfisch). — סמלון (al. סמנין S. 546, col. 2) ist aus griech. μέσαβος μεσάβοιον (Riemen zur Befestigung des Jochs) entstanden. — Zu סמלק (das.) vgl. arab. samsakun, Jasmin. — Für סמם (547, col. 2) haben manche Texte die richtige LA. מסמם (macht schlaff). Die gezwungene Ableitung das. ist demnach überflüssig. — סמהר (549, col. 2) Pflaster ist comp. סמא תריא (erweichendes Heilmittel). — סנט (S. 554 col. 2) scheint aus griech. σκωμμα, σκώμμάτιον, Spott, Stichelrede hervorgegangen zu sein. — Für ססמגור (Jona 9b, 560a) hat Cant. rab. 8, 9 סניגור, das allerdings dort eine andere Auffassung findet. Die Frage מאי ארץ bezog sich, wie Raschi richtig bemerkt, nicht auf die Bedeutung dieses Wortes. Die in Ar. gegebene Erklärung von ססמגור befand

sich auch im Talmudtexte selbst (s. Rabb. z. St.) Die Identificirung von סמגור mit בת קול lässt sich sprachlich nur durch die Zurückführung auf arab. זמגר (laut schreien) rechtfertigen — Für סקליטין (S. 581, col. 1 aus Ar.) hat Jalkut I., 415 (vgl. Exod. rab. 51), wo die dem Citate entsprechende Stelle vorkömmt, פלטין; in סקלטין ist secretum, secretarium (geheimer Ort, besonderes Gemach) zu erblicken. — סקימיון (S. 581, col. 1) sind nach Ar. s. v. Beweismittel, Proben. Dass der Autor dieser Erklärung an lat. examen gedacht hat, ist nicht unwahrscheinlich; doch ist diese Ableitung nicht annembar. Einer solchen Auffassuug gemäss wäre סקימיון in דוקימיסין = δοκιμασία (Untersuchung, Prüfung) zu verwandeln. — Wenn סרגלא (S. 587, col. 2 aus Exod. r. c. 15) ursprünglich Pferdedecke bedeuten sollte, würde zunächst an stragula zu denken sein, das Wort ist aber höchst wahrscheinlich aus sarracum (Bagagewagen) entstanden. — In den s. v. סירקי verzeichneten Stellen ist überall סידקי zu lesen (S. 481, col 2). — Das S. 621 aus Sifra Mezara (Ed. Weiss 72b) verzeichnete עדיינה ist nichts anderes als אודיינה (I., 27, col. 2). — Für עיטרא, איטרא' (S. 637, col. 2) ist אוטדא zu lesen, von arab. watada (festsezen). — עידית das Beste (S. 639, col. 1) dürfte am Ehesten aus ἴδιον, das Eigene, Besondere, entstanden sein. — עירית (644, col. 2) nach dem Verf. eine Lauchart, scheint griech. αἶρα, syr. אירא Lolch zu sein. — Zu עיליתא, Söller (653, col. 2) vgl. das gleichlautende syr. Wort. — עלת und עיליתא (S 658, col. 2) sind gleichbedeutend mit syr. עלוא, Schlauch, Gefäss. — ענקמון (S. 672, col. 1) hält der Verf. mit Recht für griechisch, jedoch scheint eher ἄλκιμος (stark) als ἔνακμος der Bedeutung desselben zu entsprechen. — Zu עריבה Mulde (S. 695, col. 1) vgl. syr. ערבא.

2. Aruch completum sive lexicon . . . . auctore Nathan b. Jechiel . . . . illustr. et ed. Dr. Alexander Kohut . . . . tom. III. Wien, 1882. 8. 524 S.

Der Herausgeber dieses auszerordentlich wertvollen Werkes darf füglich als der zweite Verfasser desselben angesehen werden. Wenn der Aruch uns bisher als eine reiche Sammlung alphabetisch geordneter Artikel, in welchen Worterklärungen zum Talmud und Midrasch verzeichnet sind, erschien, so hat er unter der Hand des Herausgebers, soweit er in dieser neuesten Edition uns vorliegt, sich zu einem vollständigen, den Sprachschatz der rabbinischen Literatur erschöpfenden Lexikon gestaltet, in welchem auch über die Herkunft und Etymologie der einzelnen Wörter lehrreiche Auskunft gegeben wird. Die an und für sich schon höchst verdienstliche Leistung für den Text, zu dessen Rectification und Feststellung sämmtliche bekannte Aruch-Manuscripte, die erst in neuerer Zeit wieder aufgefundenen Commentarien Chananels und Gerschoms, denen R. Natan zahlreiche Stellen entlehnt hat, und sonstige secundäre Hilfsmittel benutzt wurden, verschwindet fast gegenüber der bedeutenden Bereicherung, die dem Werke selbst durch die vielen vom Herausgeber hinzugefügten Nachträge, Zusäze, kritischen

Bemerkungen und etymologischen Erläuterugen zu Teil geworden ist. Mancher Artikel hat sich zu einer ausführlichen Abhandlung gestaltet und die Nachweise von Belegstellen, die mit groszem Fleisze zusammengetragen wurden, sind zuweilen zu einem concordanzmäszigen Verzeichnisse angewachsen. Als die wichtigste Beigabe darf man wol die sprachvergleichenden Untersuchungen ansehen, die in der Begleitung jedes einzelnen Artikels erscheinen.

Der Herausgeber hat kein Wort unerklärt gelassen und wenn auch die Richtigkeit nicht immer einleuchtet, so ist es doch immer besser, dass auf irgend welche semitische, persische und griechisch-römische Sprachelemente hingewiesen wird, deren Verwandtschaft mit dem fraglichen talmudischen Worte vermutungsweise angenommen werden kann, als dass dasselbe völlig unenträtselt bleibt.

Neben vielen trefflichen und richtigen Nachweisen nach dieser Richtung hin, werden — wie das auf dem Gebiete der talmudischen Lexikographie, so man jedes Wort auf seinen Ursprung zurückführen will, sich gar nicht vermeiden lässt — auch manche Vermutungen vorgetragen, deren Anname nicht unbedenklich ist. Wir haben es hier mit einem Sprachmaterial zu thun, das aus verschiedenen Elementen zusammengemischt ist, die bei ihrem Uebergange in das Neuhebräische vielfache Trübungen und Umgestaltungen erfahren haben und in der Form, in der sie in dem rabbinischen Schrifttume uns vorliegen, oft auch schon bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind. In derselben Weise wie zu den beiden früheren Bänden (s. Jahrb. 5, S. 112 ff.) wollen wir auch zu dem vorliegenden die Buchstaben ד—ט umfassenden Lieferungen einige Notizen anmerken, die sich auf deren Inhalt beziehen:

Mit דב 2 (p. 2, col. 1 a. Sab. 10 b) ist am ehesten arab. זעב (vorwärts treiben) zu vergleichen. — Das viel besprochene הרובין j. Chal. 4 (s. s. v. דובא 4b ff., vgl. auch Tosaf. Bechor. 54 a) ist wahrscheinlich transponirt aus הברין = חברין (Ghebern). Dem Sinne nach würde diese Stelle dasselbe besagen, was der Herausg. in ihr findet. תרגמניא ist zweifelhaft; vielleicht, dass das Wort aus dem griech. *τερατουργοί* (Gaukler) corrumpirt ist. — דבל (6 b) ist = arab. dabala, das aber nicht: mager sein, sondern: fett sein bedeutet; מדובלל heisst: an einer Stelle verwickelt, zusammengewachsen; von demselben Stamme דבלול (7 a) = ar. dublatun (ein buckelartiger Auswuchs). — Die Verweisung s. v. דביר (12 a) kann sich nur auf Art. ארן beziehen, wo die andere Erklärung dieses Wortes angeführt wird. Hier wird blos die Meg. 10 b gegebene Deutung der Schriftst. 1 Kön. 6, 20 citirt. — Für דגלום (17 a a. Koh. 7, 9), darin der Verf. *δεῖλος* findet, verzeichnet Benveniste z. St. eine Variante טרדגום, die etwa auf חרגרום (oder כרגרום): der an Handgicht (*χεῖραγρα*) leidet, zurückweist. Nach der recipirten LA. ist דגלום = דלגום (*διαλγής*, wehleidig). Es werden in diesem Midraschausspruche drei Beispiele von Leidenszuständen aufgezählt, bei welchen ein Uebel mit einem zweiten gepaart ist und zwar 1) wenn ein Podagrist zugleich von einem anderen Schmerze geplagt wird, 2) wenn jemand arm und schwach

ist, 3) wenn einer kleiderlos und hungrig ist. In Resp. Isak b. Scheschet, No. 442 wird eine Erklärung dieser Stelle versucht, aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, ohne Einsicht in den Text. — Die Einschaltung von לא vor אסור (S. 23) ist unthunlich. Die Auffassung, dass das Arbeitsverbot vor dem wirklichen Eintritt des Sabbaths rabbinisch ist, ist correct, da eben der Grundsaz, nach welchem bei biblischen Vorschriften in zweifelhaften Fällen der erschwerende Standpunkt in Geltung tritt, selbst nur rabbinisch ist. Auch an פי׳ כדגרסינן (s. v. דהא 27a) ist nichts zu ändern. Es wird bemerkt, dass dieses Wort in Jebam. 80 anders als in den früher angeführten Stellen und zwar nach Nid. 35 erklärt werden muss. — S. 30, col. b erscheint dem Herausg. אריתא דדלאי im Com. R. Gerschom's zu bab. bat. 12 unverständlich. Dieser Ausdruck (bab. kam. 50b) wird hier nicht ohne Absicht gebraucht. Es soll mit demselben das zu erklärende דוולא belegt und gezeigt werden, dass von Kanälen für Felder, denen zu jeder Stunde Wasser zugeführt werden muss, auch sonst die Rede ist (בענן ist wol nur Druckf. f. בעינן). — Zu דויל (31a a. Pesach. 25) vgl. syr. דול im Paël (dienen). — Zu דיו ליה (z. Berach. 9, s. 41, col. b) ist die in פ״מ z. St. gegebene Erklärung: es mag ihm genug sein, die annembarste. — דיופלי (Taanit. 18 u. Parallelst.) scheint nach Mussafia = ὀπαδός, Begleiter, Diener zu sein. — Zu דיומן (p. 50) vgl. syr. דימיא damnum (Schaden, Mangel) nach B. A. bei Payne Smith II., 885 חוסרנא. — דייקלורא (z. Berach. 3) ist unverständlich und vielleicht aus ἕλκηθρον (Schleife), oder aus ἑλικτήρ (Ohrgehänge, Armband) corrumpirt. — In der Art דכסן citirten Stelle ist dieses Wort mit dem vorangehenden חלי zu verbinden, חלידכסן = ἀλλοδοξῶν (seine Meinung ändernd). — דילניה (p. 71, col. a. a. j. Bab. mez.) ist = δαίδαλον, δαίδαλμα (Kunstwerk). — Die in der Note s. v. דומיני angeführten Würdentitel קומים בגרון, קוטים קלטור halte ich für κόμης βανδῶν, κόμης κονταρίων vgl. Meurs. p. 257, Du Cange lex. med. lat. II, 796). — Für דיצת (Kel. 24, 1 s. p. 116, col. b) ist דלצת zu lesen (arab.: dalizun, kleiner Schild). — In der s. v. דך 135, col. b gegebenen zweiten Erklärung zu דור שיני Sabb. 65) ist an das arab. דרדר (Teil des Kiefers, aus welchem die Milchzähne hervorkommen) gedacht worden. Diese Erklärung passt auch für die sämmtlichen verwandten Stellen. — Die Deutung s. v. zu דויר (139 col. 1) hat das arab. דרא wissen, 4. F.: belehren zur Grundlage. — דרא, (Wurm s. p. 139, col. 2) soll nach einer Glosse arabisch sein. Wahrscheinlich ist duwdun (von dada), das einen Wurm jeder Art bezeichnet gemeint. Es müsste sonach an allen Stellen דדא gelesen werden, vgl. auch Jahrb. 1, S. 54. — דרא 3 p. 140 col. a ist in דדא (δᾴδιον) zu verbessern. — דרגש (Bett, 142b) findet sich auch im Armäischen in der Form: daryic. — דרמינון 154 ist schwerlich persisch, vgl. darüber Jahrb. 4, 118. (Für קיטרטון in j. Scheb. I., 1 ist קנטרטון = κανθαρίτης zu lesen). — Das S. 161, col. a nachgetragene דרע (Chag. 5a) könnte durch das ar. dsaára (schrecken) erklärt werden, indes ist wol דערינא zu lesen (syr. דער stechen, quälen). — הובאי (174, col. a) ist wahrscheinlich in חיבאי zu emendiren

syr. חוכא Dornbusch. — הבל (175, col. 1 a. Pesach. 20b) ist vielleicht בהל zu lesen von arab. hala (giessen). — Zu הבר, הברה (176a) vgl. syr. הפר (schwätzen) und die Derivaten. — Die Ausstellung gegen Jahrb. 1., S. 81, A. 25 (183a) ist nichtig, da die Existenz eines Josef von Adiabene, die daselbst bestritten ist, auch von dem Verf. nicht nachgewiesen wird. — הדראה (al. הדריאה 189, col. a) scheint von pers. ארד (Mehl) gebildet zu sein, also (פת הדראה) Brod von gewöhnlichem Mehl. — ברהטני (s. v. הטני 189b) ist die richtige LA. und dieses Wort von arab. rahtun (in Riemen zerschnittenes Leder) abzuleiten. — המלתא (215, col. 1) ist wahrscheinlich = μελίλωτον (Süszklee). — הימום (p. 202) wird von dem Verfasser richtig durch ἅμμα erklärt, dies bezeichnet jedoch nicht ein Zaubermittel, sondern ammatum (Leibbinde). — Ueber הינומא (224) s. Jahrb. 4, S. 118. — הרך (244, col. 2) al. חרך Pes. 116a fehlt in Tos. Pes. 10, 10 und j. P. 10, 3. Wenn es von babylonischen Traditionariern eingeschaltet wurde, dann wäre es vom pers. dscheriden (kaufen) abzuleiten und würde etwa: Waare bedeuten. Näher liegt die Annahme, dass תרך = τάριχος Gewürz (vgl. syr. טאריכא) zu lesen, ist oder sollte ἄρωμα (syr. הרום) die ursprüngl. Gestalt dieses zweifelhaften Wortes gewesen sein? — הרנגול (246, col. b) ist wahrscheinlich syr. הרגלא, das in Payne-Smith lex. II 1080 von griech. ἐρωγάς, ἐρώδιος abgeleitet wird, also: Reiher. — Der LA. ארוני f. הרני (246 col. b) entspricht ἄρον, arum, syr. ארון Natterwurz. — In השני (col. b a. Succa 12) liegt pers. chusche, Aehre, Trespe, Spize des Stempels. — Ueber ולא und die Erklärung der Stelle Berach. 55 vgl. auch Geiger's Ztschr. f. Wissensch. u. Leben 6 S. 203. — ורשכי (258 col. a) könnte auch pers. warschak (Beutel) darstellen. Nach Gerschom's Erklärung ist ורשכי zu lesen, pers. paitscheh, paitschek (Kopfschmuck, Haube, Stirnband) s. Vullers I. 390. — Zu וושט (258 col. b) vgl. syr. ישוטא. Die Ableitung von vasiden ist nicht einleuchtend. — Betreffs זבלגן (266 col. a) wäre zunächst das pers. ssabal (Vullers II, 211) zu beachten, das eine Augenkrankheit bezeichnet. — Zu זבן (ib. b. Bechor. 39) vgl. auch syr. זלבנא. — זג 5 (260 col. 2) herabbeugen, ist wahrscheinl. mit dem arab. חדא, חדי, dessen Grundbedeutung niederbeugen ist, stammverwandt. — Ueber זגדום haben bereits die Amoräer keine sichere Tradition. Die Tos. hat die LA. סגרים, das auf σκαρδαμύσσω (blinzeln) hinweist. Es müsste demnach סגרמום gelesen werden. — זהרא (275, col. 2) ist wahrscheinlich von pers. zar, Vermögen, Besiz (Grundbedeutung: Gold) abzuleiten. זהרורי hieszen die Verwalter der Besitzsteuer. — Wenn זויק (279a a. Chul. 109b) spieszen bedeutet, dann dürfte es am ehesten von pers. naizeh, naizek (syr. ניזקא) abzuleiten sein; im neuarabischen bedeutet שיח: Bratspiesz, das wol auch mit dem talmud. זויק verwandt sein könnte. — Betreffs זור (al. זוד ib.) kann ich nur die bereits früher ausgesprochene Vermutung aufrecht erhalten. Es ist sicherlich arab. zaid (neusyr. זודא, mehr). — זוריון (ib. b. Pes. 107a) ist syr. זורי (ζοῦρα sordes) Hefe vgl. P. S. II, 1114. — Zu זחל (218, col. b) vgl. griech. σελάω (glänzen). — In זאטוטי will der Verfasser ein falsch überliefertes Wort

für נאטוטי (*νεώτατοι*) erblicken. Das noch unaufgeklärte Wort ist vielleicht = *δεύτατοι* (die letzten). — זלוקפא (Kropf, 294, col. 2) ist lat. scrofula (Halsdrüse). — זלתא (ib. a. Jeb. 46) ist wahrscheinlich = זלעתא Nebenf. von זלוע Krug. — זוסטא (308a, Sieb) ist = *ἠθητρον*. — זרד (Zweige abschneiden, davon זרד, Zweig) ist wahrscheinlich mit pers. duruden (Zweige abschneiden) verwandt. — Betreffs der Stelle Joma 47a ist auf syr. זרדא (Liebe) zu verweisen, das vielleicht ursprünglich Schössling bedeutete; es ist danach wenigstens die talm. Erklärung ואיכא דאמרי בשכבת זרע begreiflich. — Zu זרדא (Panzer) vgl. pers. zareh, syr. זרדא. — Für חובין (bab. kam. 119b s. p. 330, col 2) ist wahrscheinlich חוכין zu lesen von arab. chaka (weben). Diese LA. hatte, wie R. Akiba Eger (Glosse z. St.) bemerkt, Raschi zu Hosea 6, 8 vor sich, vgl. auch Jahrb. 5, S. 126. — חוורולין (354b) ist = syr. חורלא Kichererbse. — חוורנם (354, col. b) ist vielleicht griech. *ἀχάρνας*, lat. acharne. — Zu חזאיא (al. חוויזא s. 356, col. 1) vgl. syr. חזוא, der kurze Ohren hat. — חטה (Zahn, S. 369, col. 1), eigentlich Spize (syr. חוטתא) daher wol Spizzähne. — חליטא (401, col. b, a. Targ.) ist griech. *χαλαστόν* (Kinnkette). Der Uebersezer combinirte חלי und לחשים (Jes. 3, 20), das er für eine andere Form von חֲלָאִים ansah, mit לְחִי. — חליטין (402, col. 2, a. Gen. r. c. 42) ist wahrscheinlich = *ἄλυσις*, *ἀλυσμός* Angst, Aengstlichkeit, es müsste sonach חלוסין gelesen werden. Der tradirten LA. würde *ἀλειτεία*, *ἀλίτημα* (Sünde) entsprechen, das aber weniger hierher paszt. — חליטר (402, col. 2) ist nach Mus. *ἐλέατρος* (Anordner der Tafel, wahrscheinlich ist jedoch dieses Wort aus *αλετρεύω*, *ἄλητον* entstanden und bedeutet einen Backwaarenhändler. — S. v. חלק (416a col. b) wird auch סולתנית und ערבונין (Ab. sar. 39a) erklärt. Lezteres ist wol = *ῥόμβος* Meerbutte. — חלוק (Oberkleid 415, col. a) ist noch nicht genügend erklärt. Es wäre betreffs dieses Wortes besonders an griech. *ἄλληξ*, *ἄλλιξ* zu erinnern, das zwar nur ein männliches Oberkleid bezeichnet, aber auch im Volksmunde eine umfassendere Bedeutung erhalten haben konnte. — Betreffs חלש (Arach. 31b) ist eine Rectification in חלט vorgeschlagen worden (s. Weisz-Friedmann Bet-Talmud 4, S. 79). Die LA. חולט f. חולש findet sich nun in der That auch bei Elieser b. Natan, 139a u. b. Mose de Coucy Geb. No. 150. — Der Erklärung in Ar. sv. חם, 4 zu אחים (Sab. 153a) scheint eine Combination mit gr. *ἠχέω* *ἤχημα* zu Grunde zu liegen. — Für חמא (424, col. 1) ist die Bedeutung Rettig noch fraglich; es ist wahrscheinlich ammium, Ammei. — חמיטה (427a) ist griech. *ἄμης*, *ἀμητίσκος* (Mehlkuchen) und die Form eines solchen. — חמט, 3 (ib. b) ist arab. חמט abschälen, rissig werden, vgl. syr. חומטנא Geschwür. — Die Ableitung von חומטריא (428a s. Sab. 109b) aus dem Persischen ist gesucht. Die sanguinaria (אבוב רועה der Mischna) wird deutsch gewöhnlich durch: Hirtentasche (Hirtensäcklein) wiedergegeben. Dieselbe Bedeutung hat sicherlich auch חוטרא דרעיא, wonach חוטרא in חורטיא (= arab. חריטה, hebr. חרט, Tasche) zn emendiren wäre. — חמת in der Praepos. מחמת (440, col. b) ist von חמי (sehen) abzuleiten, wörtlich: von der Ansehung, in Anbetracht, (vgl. auch Levy neuhebr. Wörterb.

II, 79). — חניכה (Beiname, 446, col. a) scheint von pers. chane (Keilschr. avahana), Haus, Familie zu stammen; es bedeutet demnach: Familienbezeichnung. — Betreffs חנסנסיא (474, col. 1) ist der ägyptische Ursprung viel wahrscheinlicher; dasselbe ist offenbar mit dem Namen חנס, (Jes. 30, 4, ähnlich תפנחס = חפ-חנס) stammverwandt; חנסיסיא (Targ. Jos. 3, 18) sind Sonnenschirme in der Form des Diskus, der Sonnenscheibe über dem Horusbilde. — חסורה (453, col. 1) scheint nicht in richtiger Gestalt überliefert zu sein; vielleicht ist פסורה (von arab. fassada, zur Ader lassen) dafür zu lesen. — Die Erklärung zu der Stelle דהוו מאסיין מחתין לך על (al. חפוי) אפוי (Echa rab. 2, 18, s. 461, col. b) ist recht gezwungen. Die Auslegung hat die Textworte . . . נביאיך חזו . . ; מי ירפא zu ihrer Grundlage. „Die heilen sollten, schlugen dir ins Gesicht" (nach der LA. d. Aruch: legten dir nur ein Pflaster auf) s. Jafeh z. St. — חפשית (Schmuz, 467, col. 2) wird weder hier noch in Jahrb. 5, S. 126 auf seinen richtigen Ursprung zurückgeführt. Es ist = griech. ἀφυογετός (Schlamm, Unreinigkeit). — Dass אדרא in Ar. s. v. חצב 3 (s. p. 472) = hedera ist, ist kaum zu bezweifeln. Das Wort חצובה bezeichnet jedenfalls ein Schlinggewächs und ist wol von dem arab. חצב (reich bewachsen sein) abzuleiten. — Zu חרג (468, col. b) vgl. auch syr. חורגא sponsor. — Zu חרות (492 a) ist das syr חרותא (arab. garidun, Palmzweige) zu vergleichen, das auch Levy nicht beachtet. — Zu חשר (513, col. 1) vgl. auch syr. חסר (beschimpfen). — חותל (518 col. 1) ist nach Mussafia κοτύλη (Napf).

3. Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersezung von Dr. H. Graetz, Professor an der Universität zu Breslau. 2 Bde. 8. Schottländer 15 u. 784 S.

Es ist eine im Allgemeinen noch ungewohnte Methode, mit der der Verfasser bei der Erklärung des Schriftwortes in dem vorliegenden Commentare zu Werke geht. Er lässt sich auf die exegetische Auslegung desselben und auf die Ergründung seines Gedankeninhalts Alles in Allem nur wenig ein. Dafür aber wird die Gestalt des Textes scharf ins Auge gefasst und wo nur in demselben eine halbwegs dunkle Stelle sich zeigt, sofort eine kritische Operation vorgenommen, durch die sie in's Licht gesezt werden soll. Die Berechtigung der Conjecturalkritik auf dem Gebiete der Bibelforschung werden selbst diejenigen, die sich zu der Inspirationstheorie bekennen und in dem Schriftworte das ewige Zeugniss des göttlichen Geistes erblicken, nicht in Abrede stellen, denn dazu ist es ja da, dass man es in seinem richtigen Sinne erfassen und mit allen Mitteln, die die Wissenschaft an die Hand giebt, zu erschliessen suche. Doch muss dieselbe, wenn sie nicht anstatt zur Wahrheit nur zu neuem Irrtume führen soll, mit richtigem Tacte angewendet und mit ernster Behutsamkeit gehandhabt werden.

Wir wollen nun keineswegs behaupten, dass der Verfasser in vorliegendem Commentare über diese Forderungen, die schon in wissenschaftlichem Interesse

gestellt werden müssen, sich hinausgesezt hat. Es muss vielmehr von Jedermann zugegeben werden, dass er mit treffendem Scharfblick an vielen Stellen, die trotz aller Erklärungsversuche bisher unverständlich waren, das Richtige herausgefunden hat. Es ist aber auch nicht zu läugnen, dass er sich oft seine Aufgabe viel zu leicht gemacht und die erste beste oder vielmehr schlechteste Conjectur, die ihm eben in den Wurf kam, zur Berichtigung der vermeintlich schadhaften Textesstelle zu Hilfe nahm. Was soll man z. B. sagen, wenn gleich in Ps. 1, 3 בתורתו in בתעודתו verwandelt und nicht einmal von Jos. 1, 8 Notiz genommen wird, wo doch eigentlich ganz derselbe Ausdruck vorkömmt? Wenn ובתורתו יהגה „tautologisch" klingt, so klingt ובתעודתו יהגה doch etwas unhebräisch. Da aber dennoch an nicht wenigen Stellen eine notorische Textverderbniss obwaltet und die Verbesserungsvorschläge des Verfassers wie die im Namen anderer Erklärer der Psalmen angeführten Emendationen oft sehr einleuchtend sind, wird es nicht gut angehen, aus Voreingenommenheit für die masoretischen Lesearten dieselben ignoriren zu wollen. Wir können selbstverständlich hier nicht in die Prüfung aller der zalreichen Berichtigungen, die der Verfasser in dem Texte der Psalmen vornimmt, eingehen und wollen daher nur diejenigen in Erwägung ziehen, die selbst einer Berichtigung bedürfen.

2, 1 wird יהגו mit Berufung auf Jes. 31, 4 (wo aber für יהגה wol יְנַהֵם zu lesen ist) in יהמו vewandelt. Der Verfasser scheint es selbst gefühlt zu haben, dass ריק dazu nicht passt, da er in der Uebersezung der masoret. LA. folgt. Das Richtige giebt hier die midraschische Auslegung z. St. an die Hand: כל ריגושן של רשעים וכל יגיען לריק שנאמר ויגעו עמים בדי ריק . . . (Jer. 51, 58). Es ist demnach = יגעו ריק („sie strengen sich vergeblich an"). — 2, 7 nach dem Verfasser für אל חק leg. אליכם חק, richtiger: חק אל (vgl. Ps. 50, 16) „ich rühme mich der Bestimmung Gottes". — וגילו (v. 11) leg.: וגורו „und fürchtet". — נשקו בר (v. 12) giebt in dieser Form keinen Sinn, der Verfasser adoptirt die LA. der Uebersezer: החזיקו במוסר. Näher liegt eine Emendation in בַקשׁוּ פָּנָיו, wie auch כמעט etwa aus כמו אֵשׁ hervorgegangen sein dürfte. — כבודי לב למה, wie der Verfasser nach 70 für כבודי לכלמה (4, 3) lesen will, stört die Construction des Sazes, richtiger: תַכְבִּידוּ לְבַבֶם. — Die Emendation כסה עלינו אור פניו (4, 7) ist sehr gezwungen; es ist nach Targum zu lesen: נְשָׂא עלינו (od. 'אל) אור פניך, vgl. Num. 6, 26. — Dass יחדו (4, 9) aus וחדוה hervorgegangen sei, durfte nicht einmal als Vermutung ausgesprochen werden; leg. אָנוּחַ. — 5, 4 ist אערך schwer erklärlich; leg.: בקר אָעִיר ולְךָ אצפה (vgl. 57, 9; 108, 3). — Für יגרךָ (v. 5) schlägt der Verfasser יְחָבְרְךָ vor, gemäsz v. 13 ist wahrscheinl. תְּבָרֵךְ zu lesen. — יפלו (v. 11) könnte aus יִכָּלמו corrumpirt sein; richtiger parallel zu הדיחמו: יִכָּשׁלוּ vgl. Job 10, 3 עצתו (leg. 'ותכש) ותשליכהו. — In 6, 3 ist נבדלו nicht als

dasselbe Wort, das in v. 4 gebracht wird, anzusehen; נבהלו עצמי ist = בלו עצמי (32, 3). — Für ישבו (v. 11 nach dem Verfasser leg. בוש) ist vielleicht nach Ps. 40, 16 ישׁוֹמוּ zu lesen. — 7, 2 fordert, wie der Verf. mit Recht bemerkt, die Congruenz des Numerus, dass רודפי gelesen werde, dagegen ist der Vorschlag מנכלי für מכל unannembar; leg. מִכַּף. — In v. 4 ist זאת in און zu emendiren. — v. 5 wird von dem Verfasser missverstanden. רעה ist Object zu שׁלמי (vgl. 38, 21); es ist demnach zu übersezen: „Wenn ich dem, der mir Böses heimgezahlt, es vergolten und die mir um nichts feind sind, bedrängt habe“. — Für ישכן v. 6 ist wol יַשְׁפִּיל zu lesen. — Für 7b ist keine befriedigende Erklärung vorhanden, v. 8 u. 9 sind, indem ידין in מריב emendirt wird, folgendermaszen abzuteilen: ועדת לאמים תסבבך ועליה למרום שבה ה׳: מריב עמים . . . — v. 10a lautet nach Pesch.: גמל נא רע[על]רשעים. — v. 12 lässt sich auch mit Hilfe der in der LXX aufbewahrten LA. nicht zurechtbringen. Der Fehler liegt hier auch an der irreführenden Vers- und Wortabteilung. Wenn זעם בכל יום in יֹזֵם נְבָלִים אם לא ישוב damit verbunden und in עָמָלוֹ יָשִׁיב emendirt wird, erhält man den völlig verständlichen Saz: אלהים שפט צדיק ואל זמם נבלים עמלו ישיב. Gott verteidigt[1]) den Frommen und dem, der Ränke ersinnt, vergilt er sein Unrecht, (vgl. v. 18 ישוב עמלו בראשו). v. 13, 14 würden dann lauten: . . . חרבו לָטש קשתו דרך ויכוננה. „Hat er sein Schwert gewezt, seinen Bogen gespannt und ihn angelegt, so hat er für sich die Todesgeschosse bereitet. (Das parallele Versglied, dessen Wortlaut nicht klar ist, muss Aehnliches ausdrücken.) — 8, 3 ist sehr dunkel. Von dem Volke ist in diesem Psalme keine Rede. Die Einschiebung von לעמך nach עז ist daher unthunlich. Das מ zu Anfang ist irrig, nach השמים verdoppelt. Für יסדה עז ist vielleicht יְסַפֵּר עֻזְּךָ zu lesen (vgl. Ps. 70, 15) „Der Mund der Kinder und Säuglinge rühmt deine Macht,“ die dazu dient, den Feind zurückzuweisen u. s. w. — An v. 6 ist nichts zu ändern (ותחסרהו טעם wie der Verf. vorschlägt, ist barbarisches Hebräisch) „Du hast ihn nur wenig den göttlichen Wesen (Engeln) nachgesezt“ ist ein durchaus tadelloser Ausdruck. — 9, 7 ist תַּמּוּ wahrscheinlich Prädicat zu האויב wie נִתַּשְׁתָּ zu ועָרים, das diesem Verhältnisse entsprechend anders zu punctiren wäre. Welches Wort für האויב gestanden, ist schwer zu erraten. תמו ist = שממו und für המה liest LXX. והמנם. Dieser Saz würde demnach lauten: שממו חרָבות לנצח ועריהם נתוצות אבד זכרם והמונם. — מורה (?) טירותם (v. 21) ist unerklärlich, wahrscheinlich ist שׁמרה „Wache,“ „Schranke“ zu lesen, vgl. שׁיתה ה׳ שׁמרה לפי (Ps. 141, 3). — 10, 2 ist תעלים = תתעלם; בצרה לעתות ist weder hier noch in 9, 10 als fehlerhaft anzusehen. — ידלק 10, 2 soll nach dem Verf. eine Passivform sein, richtiger ist es יתפשו activisch zu nehmen und zu בגאות das fehlende Pronominalsuffix hinzuzufügen

[1]) שׁפט bedeutet oft „jemandes Sache führen, ihn schüzen“.

Es ist demnach hier zu lesen: בִנְאֹותוֹ רשע יִדְלַק עני יִתפשׂוּ במזמות אין פחד אלהים vgl. 36, 2 לנגד עיניו hat LXX. (v. 4) כל מזמתיו Für — ·זו חשב לנגד עיניו; ידרש würde dann auf ה׳ (v. 3) sich beziehen. Das Object fehlt hier wie v. 13, wo רשעך hinzuzudenken ist. Der Schlusspassus ist daher nicht, wie der Verf. meint, mit v. 5 zu verbinden. Auch mit יפחיך für יפיח (5) wird man sich kaum einverstanden erklären können. Dieser Passus bleibt noch unklar. — אשרי לא אברע, wie der Verf. für אשר לא ברע (v. 6) gelesen haben will, wäre ein recht schwerfälliger Ausdruck, besser לדור ·ודור אֵשֵׁב, לא אברע — Dass v. 9 בְּסֻכּוֹ für סֻכּה zu lesen ist (s. Pesch.), scheint der Verf. voranszusezen. — Dass für בעצומיו (v. 10) במועצותיו zu lesen sei, ist nicht so offenbar; hier kann nur von Kraftanwendung, Ueberwältigung die Rede sein, daher בעצומיו wol = ·בתעצומיו — v. 14 ist כי אתה aus dittogr. ראית entstanden und כעם etwa = חמס, daher leg. ראית עמל וחמס תביט (vgl. Hab. 1, 3). — לירות במו אף, wie der Verf. 16, 2 lesen will, „im Zorn treffen“ ist germanisirendes Hebräisch, vielleicht במו איפל = בסתרים (10, 8) (im Verborgenen). Ist das ל dittogr., dann leg. במאפ = ·פתאם — כי השתות יהרסון (v. 3) giebt in der That keinen Sinn, vielleicht leg. [ם]·כי קשתות ידרכון [על] צדיקים להפיל — 12, 3 steht שפת חלקות verbindungslos da, es bildet einen besonderen Saz. leg. ·שְׂפָתָם יַחֲלִיקוּן — 12, 6 ist אשית בישע יפיח לו unerklärlich; man hätte anstatt dessen אשיב לרשע כגמולו erwartet, das vielleicht die Urgestalt dieses Passus darstellt. — 12, 9 ist eine bekannte crux interpretum; vielleicht ist für כרמֻלת לבני אדם zu lesen יִכָּרֵת זכרם מן הארץ? — V. 13, 6 (s. Comm. z. St.) leg.: כגמולוֹ ·עָלָי — 14, 4 ist nach Spr. 30, 14 zu lesen ... ·אֹכְלֵי עָנִי — 14, 5 für בדור (al. פזר) ist viell. יעזר zu lesen. — עצת עני תבישו (v. 6) scheint aus ישמח עני בישועתו hervorgegangen zu sein. — 16, 4 ist schwierig; אחרים המירו (Dyser., Grätz) ist nicht stylgemäsz, viell. leg. ·לַעֲצבים אחרים בחרו — v. 5 ist תומיך unhaltbar, leg. ·חֲבֶרְךָ — V. 6 hat mehrere Härten. leg. אברך את ה׳ אשר עננו ·בימינך f. במעונך und אשבע leg. שבע v. 11 f. — ·אף לילות יְעִירֵנִי כִנּורי — 17, 1 fehlt, wenn mit dem Verf. אלהי vor צדקי eingeschrieben werden soll, zu שמעה das Object; es ist indes sicherlich צדקי in צעקי zu emendiren. 17, 3 ist die Emendation von לילה in כליותי ganz treffend, aber im Uebrigen ist der Vers noch dunkel, für זמותי כל יעבר פי לפעלת אדם בדבר שפתיך ist vielleicht zu lesen באמת כל דברי פי לא פעלתי און בדבר שׂפתי כי; nach תמצא ist עוני hinzuzufügen. Für שמרתי leg. נשמרתי (נ dittogr.) — v. 10 bleibt auch nach der von Dyserinck adoptirten Emendation nicht recht verständlich. חלב לבמו סגרו „Mit Fett haben sie ihr Herz verschlossen“ ist ein unbeholfener Ausdruck, doch können wir dafür nichts Besseres bieten, vielleicht leg. לְהַבְלֵנִי פָּעֲרו פִּימו oder ·לחרפני — Für אשרינו leg. יצדוני wie nach dem Verfasser v. 9 für ·שדוני Die Worte לנטות בארץ דמיונו gehören wahrscheinlich zusammen und bildeten einen ähnlichen Ausdruck wie ירמס לארץ חיי (7, 6), etwa לשפוך לארץ דמי oder Aehnliches. — V. 13a

ist zu textiren: קומה ה' קדמה פני והכריעמי. — In v. 14 ist מחלד wahrscheinlich Corruptel aus הַנְחִילֵם; מְמוּתִים, wie der Verfasser für ממתים lesen will, ist eine ungewöhnliche Wortbildung; vielleicht lautete dieser Passus ursprünglich: תְּמִימִים בדרך ה' תמימים. — מאויבי עזים, wie der Verfasser 18, 18 lesen will, ist ungrammatisch, besser leg: מאויבי [כִּי] יָעֹז. — v. 30 ארוץ גדוד in beiden Recensionen, besser: אֶפְרוֹץ גָּדֵר. — v. 36 ועזרתך = וענותך (vgl. Ps. 115, 9 u. a. St.). — Für יבלו v. 46 leg. יחִילוּ. — 19, 5 endet der Vers mit מליהם; für בהם ist במרום zu lesen. Die Vorstellung, dass die Sonne im Meere versinke, ist der Bibel fremd. — v. 12 ist בשמרםעקב רב nicht ganz correct; parallel zu נִזְהַר wäre נִשְׁמָר zu lesen, vielleicht im Ganzen: נשמר מֵעֲקֹב לֵב „er hütet sich vor Herzensverderbniss (vgl. 18, 24); dadurch gewinnt dieser Vers auch einen besseren Zusammenhang mit dem folg. Fragesaze. Auch mit v. 14 hat es hier kaum seine Richtigkeit. Sündenrein kann man auch unter der Herrschaft der Uebermütigen bleiben, ebenso wie die Befreiung von denselben nicht die Besserung des Herzens herbeiführt. Dieser Saz lautete ursprüngl.: גם מזדון השוך עבדך אל יַשִּׁיא לִבִּי (vgl. Jer. 49, 16). — 20, 7 erfordert der Parallelismus יעזרהו (vgl. v. 3). — 21, 10 לעת פניך leg. wie v. 7 את פ' und יבערם f. יבלעם. — במיתריך (14) = ומיתריך gehört zur 2. Vershälfte. — 22, 2 gemäsz Jes. 59, 11 wol zu textiren: [ה]רחקת ישועתי. Auch דברי passt nicht zu שאגתי. Die Wehklage finden in Seufzen und Stöhnen, nicht in geordneten Worten ihren Ausdruck. Dieser Passus ist vielleicht mit dem folgenden Verse zu verbinden und zwar in der Form: ברוב שאגתי אלהי אקרא... — 22, 9 hat גל אל keinen rechten Sinn, leg יְגָאֳלֵהוּ parallel mit יפלטהו יצילהו. Die Spottrede der Feinde lautet: Der Herr mag ihn erlösen, ihn befreien, ihn retten, da er (Gott) an ihm Wolgefallen hat. — v. 10 גחי oder גוזי sind Varianten von גֹּנִּי (mein Beschützer). כי am Anfange dieses Verses ist störend und wol dittograph. von בן v. 9; für אתה leg. ואתה. — v. 16 ist תשליכני ebenso unpassend, wie תשפתני; leg. תשיתני oder תשפילני. — כארי (v. 19) verbessert der Verfasser in אסרו; nach v. 13 ist vielleicht zu lesen כתרו ידי ורגלי (sie umringten mich an Händen und Füszen.) — v. 18 vielleicht תסמר כל עצמותי vgl. Job 4, 4. — מאתך v. 26 kann nur eine Verbalform sein (mit אמתך ist nichts gewonnen) leg. אספר תהלתו. — v. 28 muss לפניך in לפניו verwandelt werden. — דשני (v. 30) giebt keinen Sinn; es ist aus שֹׁכְנֵי corrumpirt (יורדי עפר bei Grätz, Staubgeborene?) — 25, 3b leg. הב' ישובו ריקם. — 25, 16 כי יחיד ועני אני = כחסדך ענני. — Für ראה (v. 18) muss ein mit ק anlautendes Wort eintreten; קשב ist hier nicht am Orte, da die Objecte nicht passen, leg. קְשֵׁה עניי ועמלי [ראה]. — Für נעלמים (26) ist נלוזים (nicht נעלזים) zu lesen. — ולבקר (27, 4) nach dem Verfasser ist = ולשקד. — v. 5 wird richtig vermutet, dass צור = צר ist; leg. כי צרי ירום ממני (vgl. 13, 3), vielleicht

auch v. 2 für ואויבי לי = ירומו עלי. — זבחי תרועה giebt keinen Sinn, leg. זבחי תודה. — Für לך אמר לבי (v. 8), das unmöglich richtig ist, liest der Verf. קולך אמר לנו, das nicht gut hebräisch ist, vielleicht לי אמר לבי בקש פני[ה]. — v. 9 für חט leg. תטש. — 30, 13 die Harfe singt nicht, daher leg. למען אזמרך בעודי ולא דמי לי (vgl. Jes. 62, 6). — 31, 12 gehört צררי leg. מכל noch zum vorigen Verse (vgl. 6, 8) ib. לשכני. — v. 15 עתתי leg. תשועתי. — v. 21, תסתירם בסתר כנפיך. — v. 23 נגרזתו = נגזרתי. — 32, 7 kann תסובבני nicht geändert werden (vgl. v. 10). Der Schluszpassus lautet, nachdem רני als dittogr. wegfällt, מפלט תם'. — 32, 8 f. איעצה leg. אשימה oder איעצך עלי רצוני. — 33, 10 f. הניא leg. השיא. — 35, 16 בחנפי לעגי מעוג, nach dem Verfasser בחנוני לעגו לעוג, besser: בחרפה לשונ[ם] לעגו[עלי]. — Für משאיהם v. 17 (nach Dyserinck: משאגתם) leg.: משֹׁנֵיהם. — v. 23 ist zu textiren:

העירה אדוני לריבי
והקיצה למשפטי אלהי׃

36, 3 braucht nur למצא in לא ימצא zerlegt zu werden „er findet nicht die Schuld seiner Rede". — v. 6 בהשמים leg. שמים [כנ]בה[י]. — 37, 3 ist רעֵה richtig, vgl. v. 37 (erstrebe Redlichkeit). — v. 8 אך להרע entstanden aus אל כל מרע leg. על כל מרע. — v. 20 כיקר כרים, vom Verfasser richtig in כירק הרים emendirt; dann muss aber das dazugehörige בלו in יבולו verwandelt werden (v. 2), wie in Jes. 15, 6 כלה דשא leg. בלה. Die Symmetrie erfordert die Sazstellung

ורשעים כעשן כָּלֶה יאבדו
ואויבי ה' כירק הרים יבולו׃

Zwischen 19 und 20 stand v. 22, dann ורשעים (כי aus כיקר hieher versetzt). Vor 23 ist die Lücke. — V. 23 verwandelt der Verfasser גבר in נבר, besser ist dasselbe durch תמים zu ergänzen. — In v. 28 bringt der Verfasser seine ענוים an, um den mit ע beginnenden Vers herzustellen. Der Zusaz ופושעים נכרתו in der LXX. ist irrig aus v. 38 hiehergeraten. Man lese für לעולם, עד עולם und die Schwierigkeit ist behoben. — עריץ v. 35) ist wahrscheinl. aus dem Particip von ציץ entstanden, also = מֵצִיץ (vgl. 92, 8). — 38, 5 ist נקלה = נקפה (Jes. 3 24), das der Verfasser (S. 122) in רקבה emendiren will. Die Etymologie ist nicht klar. — In v. 15—20 haben wegen des gleichlautenden Anfangs der Partie mehrfache Versezungen stattgefunden. Zu verbessern sind in derselben v. 17 f. כי הגדילו, יגילו, v. 19 f. ואני, אודה על f. אדאג. Der Text ist in folgender Ordnung herzustellen:

ואהי כאיש אשר לא ישמע
ואין בפיו תוכחות
כי אמרתי פן ישמחו לי
במוט רגלי עלי יגילו

ואני עוני אגיד
אודה על חטאתי

כי לך ה' הוחלתי
ואתה תענה אדני אלהי

כיאני לצלעי נכון
ומכאובי נגדי תמיד
ואויבי . . . .

39, 3 wird חבֵטָא für מטוב vorgeschlagen, das aber ungebräuchlich ist, leg. [מִדַּבֵּ[ר und für נעכר leg. נעצר (vgl. Jer. 20, 9). — Für בהגיגי v. 4 (nach dem Verf. בגְוִי) wahrscheinlich leg. בגרוני. — Für חלדי (v. 6) ist wie v. 12 חֲמוּדִי zu lesen. Auch יהמיון, das hier nicht passt, scheint von חמד gebildet zu sein. אך הבל יחמוד ויצבור. — 9a ist in dieser Gestalt unmöglich, da die Sünde nicht als ein Leiden anzusehen ist, von welchem Gott befreit, leg. . . . מכף רשע. — In v. 10 u. 11 sind die zweiten Vershälften in umgekehrte Ordnung zu bringen, (מתנופת =) נאלמתי לא אפתח פי מתגרת ידך אני כליתי : הסר מעלי נגעך כי אתה עשית. — טיט היון (40, 3) bezeichnet nach M. Mikwaot 9, 2 Tos. Mikw. Ed. Zuckerm. 6. 12, 13 eine Art fest anklebender Schlammerde. Nach dem Sinne des Wortes wird bereits in einem Zusaze der angeführten Mischna gefragt und aus Ps. 10, 3 bewiesen, dass es Grubenschlamm bedeute (irrtümlich bei Levy neuhebr. Wörterb. s. v. mit טיט היוצרין verwechselt). Es scheint mit arab. waänun (harte Erde, kalkiger Boden) zusammenzuhängen. — v. 6 ist אין ערך אליך gleichbedeutend mit עצמו מספר, die Wunderthaten Gottes sind nicht zu bemessen, daher etwa leg. אין עֶרֶךְ עליהם. — Sehr richtig fasst der Verfasser das Verhältniss der Satzteile in 7, 8 auf, doch wäre für אז שמנים (f. אזנים) eine Verbesserung in אז כָּרִים vorzuziehen. — v. 8 ist עלי von . . . לעך (v. 9) dittogr. — v. 14 ist רצה parallel zu חושה, daher leg. רוצה. — 41, 4 giebt הפכת keinen rechten Sinn, vielleicht parallel zu יסעדהו leg. יתמכהו. — יקבץ (41, 7) ist dem Verf. fraglich, leg. יַחְפֹּץ. — Für תמכת בי (v. 13) leg. המכתני. — v. 45 ist die Verbesserung von בסך in בסוד plausibel, aber weniger wahrscheinlich, dass אדרם aus משררים entstanden ist, vielleicht leg. ידידים. — v. 6. ist מצער unverständlich; auch מועד, das der Verfasser dafür sezt, ist nicht einleuchtend, da der Sänger kaum einen Berg, auf welchem man zu Götzen wallfahrtete, in dieser Eigenschaft hervorheben würde, vielleicht für מהרמצער zu lesen: מֶהַרְרֵי שְׂנִיר. — v. 11 ברצח בעצמותי ist sicher fehlerhaft, leg. כ' אֶצְרַח בעצבותי („wenn ich stöhne in meinen Schmerzen"). — 44, 2 מעשי למלך vielleicht leg. מעשי המלך. — v. 5 vielleicht רֵד והַצְלַח רִיבָה, gehe hinab und sei glücklich, streite für . . . — v. 9 ist מני = מנים (Ps. 150) d. i. מנענים Saitenspiel. — ביקרותך ist etwa = בקירותיך in deinen Sälen. — Dass für ובת (v. 19) וכנות zu lesen ist, isl sicher, aber פניך יחלו muss als Prädicat dazu gehören (vgl. 32, 20). ישתחוו במנחה, sich mit einem Geschenk verbeugen,

ist eine stylwidrige Redeweise. Das Weitere leg. [עם] עשירי עם כל כבודם. Die Aenderung von לְמֶלֶךְ in לְמֶלֶךְ ist nicht annehmbar. Bei בת מלך hört die Anrede an die Prinzessin, die, wie aus v. 12 zu ersehen, einem anderen Volke und Vaterhause entstammte, also wahrscheinlich eine Königstochter war, auf; es wird ihre Ankunft im königlichen Palaste geschildert. — Von נהר (46, 5) meint der Verfasser, es sei eine unmögliche Construction, aber הִנְהִיר „er liesz strömen", das er dafür vorschlägt, ist ein unmögliches Wort, leg. נהרות. — עלה (47, 6) passt hier nicht, auch סלו ist nicht klar, leg. הללו. — 48, 10 דמינו = ראינו, an כן ראינו (v. 9) anknüpfend. — v. 14 לחילה „ihre Mauer" vgl. חומות וחל (Jes. 26, 1.) — פסגו viell. wie v. 13 ספרו. Es wird geschildert, was aus Zion geworden ist, eine קרית מלך רב (v. 2) die Könige staunen (v. 5). Das Kapitel schlieszt wahrscheinlich mit ועד und הוא ינהגנו עלמת ist aus בנגינות עלמות (עלמת, למנצח בנגינות על עלמות לבני (על השמנית)? die folg. Ueberschrift wäre dann קרח מזמור. — 49, 14 ואחריהם בפיהם ירצו ist nicht zu enträtseln, vielleicht leg. ובארחותם פתיים ירוצו. — In v. 15 hat der Verfasser manches richtig gestellt; für כם ישרים (nach dem Verf. כמו רפאים) leg. כמו רשים. Für יצורם לבלות שאול זבול לו leg. יגורם לבלהות שאול ובולימו. — 51, 4 ist הרבה Doppelschreibung von . . . כרב ר (v. 3). — למען תצדק (v. 6) kann unmöglich die Motivirung zu v. 3 bilden, da das mit תצדק synonyme תזכה auf Rechtbehalten in einem Streite hinweist. Für בדברך ist בריבך zu lesen. Der Psalmist sagt, er habe gegen Gott gesündigt und es auf diese Weise dahin gebracht, dass Gott mit Recht gegen ihn ankämpfe und ihn bestrafe. — v. 7 ist יחמתני vielleicht יהרתני zu lesen (so auch Job 3, 2 אמר הרה גבר leg. אמי הָרָה גבר). — בטחות (v. 8) ist unerklärlich; die von dem Verfasser vorgeschlagene Emendation in בשבים ist zu willkürlich, vielleicht leg. נכוחות; aus ובסתום macht der Verfasser ובספר, was wiederum nicht passt. ובסתום חכמה muss etwa wie מסתרי חכמה „Geheimnisse der Weisheit" bedeuten. — Die Worte חסד אל (52, 2) scheinen eine Apposition zu הגבר (wie der Verfasser mit Recht für הגבור liest) gebildet zu haben, vielleicht חֹרֵשׁ יעול „der auf Unrecht sinnt" wörtlich: Unrecht pflügt (Job 4, 8). כל היום schlieszt sich symmetrisch an v. 3 an. — Für בלע v. 6 leg. בליעל. Der Wegfall des lezten Buchstabens wurde durch das gleich anlautende לשון verursacht. — 55, 4 ימיטו kann unmöglich in יעמסו verwandelt werden; leg. ינטו (vgl. נטו עליך רע Ps. 21, 12). — v. 6 ist פלצות als gesteigerter Grad von „Furcht und Zittern" ganz an seinem Orte; für ותכסני leg. ותאחזני (vgl. Job 21, 6). — ואשכונה (v. 7) bedarf einer locativen Ergänzung, die höchst wahrscheinlich in הנה (v. 8) ausgedrückt ist. Das ה zu Anfang dieses Wortes ist dittographirt und das übrigbleibende נה aus צִיָּה entstanden, leg. ואשכנה צִיָּה und daher zu übersezen: „Ich würde in der Steppe wohnen". — סלה passt besser zwischen 9 u. 10. — v. 14 ist ואתה in ועתה zu emendiren, da von diesem

Freunde in der 3. Person gesprochen wird (vgl. v. 21, der an v. 15 sich anschlieszt). Die Verbindung ישימות עלימו ist sicherlich nicht correct. Des Verfassers ישיא מות עמלימו „Möge der Tod ihr Elend vergessen machen“ kommt einer gekünstelten Deutung gleich. Hier muss ישי als dittographirt von ברגש wegfallen und dann gelesen werden: מות [יב]לעימו, „der Tod möge sie verschlingen“; במגורם ist zweifelhaft, vielleicht ומרמה (vgl. v. 12 u. 24). — Für קדם v. 20 ist wol מרום zu lesen; חליפות ist wahrscheinl. aus חרצבות entstanden (vgl. Ps. 73, 4). Das Wort kann nach Jes. 58, 6 nichts anders als Fessel, symb. Schranke, bedeuten. — Für יהבך (v. 23) bietet der Talmud eine Erklärung durch ein arab. יהב, das Last bedeuten soll, (vgl. A. Brüll, fremdartige Redensarten, S. 46), da dieses aber wahrscheinl. = ahabun, (Gerätschaften, Zurüstung) ist, so ist es für die Erklärung von יהבך nicht zu verwenden. Targ. und Pesch. übersezen „deine Hoffnung“, daher vielleicht leg. שִׂבְרֶךָ. — 56, 6 passt דברי nicht zu יתיעצו, wie der Verfasser richtig für יעצבו vermutet, leg. יריבי. — יצפנו (7) ist durch נפשי zu ergänzen „sie stellen mir nach“, המה in חכה zu emendiren geht nicht an, da „im Geheimen eine Falle legen“ hebräisch so nicht ausgedrückt werden kann. Für המה ist כל[היום] zu lesen (vgl. v. 2 u. 6). — עמים (v. 8) nach dem Verfasser = עריצים, eher: קָמִים Widersacher, (für הורד las Targ. הורש von רָשׁ arm, was exegetisch nicht verwendbar ist). — Die Partie v, 9 ff. wird vom Verfasser auf eine höchst zutreffende Weise berichtigt, nur ist הלא v. 14 nicht in כלה zu verwandeln, sondern von אלה[ים] der folgenden Zeile irtümlich hiehergeraten. — 56, 7. Für עמים leg. גאונם. — 58, 10. Das Targum hat die LA. כמו אטד und רוח für חרון; eine doppelte Vergleichung ist hier gewiss. Auch חרול für חרון (Gr.) passt; Schlussatz daher כמו אטד כמו חרול ישרפנו. — 59, v. 5 und 6 bereitet den Erklärern grosse Schwierigkeiten. Man muss das lezte Wort von v. 4 mit v. 5 verbinden, dessen Vordersaz dann in folgender Weise zu emendiren ist: וְהֵמָּה לְבַלְעֵנִי ירוצון. Das Weitere ist in folgender Diorthose herzustellen: ויכוננו לקראתו. ואתה ה׳ אלהים צבאות עורה וראה אלהי ישראל הקיצה ופקד (besser als לפקד). — Die Auffassung von v. 12—14 ist ganz richtig, nur ist וְאינימו (v. 14) in גְאוֹנָם zu emendiren. — 60, 1 ist שובבתנו in תשובב לגו zu verbessern. — 61, 3. בצור ירום ממני תנחני leg. כי צרי יָרוּם [עלי] ימינך תנחנ. — v. 6. לנדרי leg. לרנתי. — v. 8 erscheint auch das für מן gesezte כן überflüssig, leg. תמיד. (Das ת des vorangehenden אבות gehört auch an den Anfang dieses Wortes.) — 62, 4. תהותתו, nach dem Verfasser תהממו, ist vielleicht richtig, wenn nicht תהרסו zu lesen ist; aber für תרצחו leg. תרוצו הֵן. — v. 5. Aus משאתי ist nichts zu machen, es ist Corruptel von מְשַׂנְאַי — Für לעלות (v. 10) schlägt der Verfasser ein unhebr. לסלות vor, leg. במאזנים לו יַעֲלוּ המה מהבל יקלו. — 63, 4. מחיים besser: תחיינו. — v. 6. ושפתי רננות יהלל פי leg. ושבח ירננות ימלא פי. —

64, 7. יחפשו עולות תמנו, nach Krochm. und dem Verf. יחפשו עֻולֹות תם, vielleicht auch . . . יחפשו עֵצות ותואנות; das Weitere ist richtig. — 65, 4. דברי עֲונת lässt sich zur Not erklären, besser: כִּי רבו ענוות, als paralleles Glied des Vordersazes: גברו מנו פשעינו אתה מכפרם. — Für קדש (v. 5), das der Verf. in מדשן ändert, leg. מְקָדָשֶׁי. — 65, 10 ist nach dem Verfasser רבת תעשרנה in בַּר תעשרנה zu emendiren. Wahrscheinlicher ist רבת = רביבות oder רביבים, also רביבות תעשרנה „du bereicherst sie mit Regenströmen", viell. ist gar תעשרנה aus תמטירנה entstanden; dagegen wäre nur einzuwenden, dass המטיר gewöhnlich mit עַל construirt wird. Sehr dunkel ist כִּי כן תכינה. Die nochmalige Wiederholung desselben Wortes ist störend. Der Verf. liest כמסכן תכינה, du stellst sie als eine Vorratskammer hin; vielleicht leg. מבין מעניה „zwischen ihren Furchen." — נחת גדודה, nach dem Verfasser תרבה מגדיה, ist nicht richtig. גודד ist hier wie aramäisch גידודא Erdhaufe, Scholle und נַחֵת „drücke herab, senke tiefer." — עטרת שנת leg. עִטַּפְתָּ שָׂדוֹת „du umhülltest die Felder" (vgl. v. 14). — 66, 8 leg. כל תהלתו (vgl. 106, 2). — Für מועקה hat Targ. מוֹסֵרָה (Kette) gelesen, graphisch durch Wandel von ע und ס und ק in ר gerechtfertigt; für במתנינו las LXX wol בִּכְתֵפֵינוּ „auf unsere Schultern." — Für אנוש (v. 12) hat Targ. נוֹשֶׁה. — v. 18 און אם ראיתי בלבי. Hier ist ראיתי = רָעִיתִי (vgl. 37, 3, 36) „Wenn ich Unrecht uegestrebt habe," f. בלבי vielleicht leg. תפלתי. — 67, 5 בארץ תנחם sicherlich = בצדק תדינם. — 68, 2 hat תנדף keine Beziehung, wahrscheinlich aus zwei Wörtern zusammengeschrieben, leg. מ[פ]ני רוח oder מן רוח. — לרוכב בערבות ביה שמו ist unstreitig derselbe Ausdruck wie רוכב שמים בעזרתו (Deut. 33, 26), vielleicht zu lesen לרוכב בעזרתו גבהי שמים (שמים f. שמו hat auch Krochmal). — Für יחידים (v. 7) sezt der Verfasser נדדים (vgl. Jes. 38, 7 נודדים = מרודים). Nach Analogie von 113, 9 wäre עֲרירים zu lesen; בכושרות kann nicht richtig sein, leg. ממסגרות. — Für נדבות (v. 10) ist wahrscheinlich ברכות zu lesen (Ez. 34, 11). — Für נחלתך ונלאה hat Targ. נח' הנלאה dem Sinne nach: „dein schmachtendes Land." — לעני אלהים giebt keinen rechten Sinn, vielleicht leg. לרעב לחמו. — v. 12 אמר המבשרות f. אִמְרָה מבשרת; ונות nach dem Verfasser וענות „die Demütige des Hauses" ist kein guter Ausdruck, viell. leg. וְגָרַת בית „die Bewohnerin des Hauses". — v. 16 אם תשכבון leg. אז תשב. — v. 18 ist בם סיני = בא מסיני, vgl. בגד = בא גד, באשרי = בא אשרי (Gen. 30, 12, 13). — v. 18 u. 19 scheinen versezt zu sein und zwar gehört 18 zwischen 7 u. 8 als ausführende Schilderung zu v. 5 und 19 zwischen 9 und 10. Für לקחת . . . באדם vielleicht leg. חִלַּקְתָּ . . . בארץ. Der Schluszsaz lautet, wie der Verfasser bemerkt, אך סוררים לא ישכנו עליה. — In יעמס לנו ist ס in ע zu verwandeln und mit לנו zu עָלֵינוּ zu verbinden; das zurückbleibende יעם ist vielleicht = יָעִיר, vgl. Job. 8, 7 „er wacht über uns . . . ." — v. 23 liest der Verfasser מכין שנים

für מבשן, richtiger leg. מבטן[שאול] (Jona 2, 3). — v. 23 u. 22 müssen umgestellt werden, da v. 24 die Zweckangabe zu v. 22 enthält. — מנהו (v. 24) ist unerklärlich, vielleicht leg. רִוְּיָה (vgl. Jes. 34, 5, Jer. 46, 10) „die Zunge deiner Hunde tränkt sich mit dem Blute der Feinde." — Höchst auffallend ist, dass der Verfasser v. 26 שָׂרִים durch „Fürsten" übersezt. Im Commentar nimmt er es doch als selbstverständlich an, dass שָׁרִים nur Sänger bedeuten kann. — Für ממקור liest LXX. ממקורי, vielleicht leg. מִמִּקְרָאֵי oder בְּמִקְרָאֵי in den Versammlungen. — Für רגמתם lesen LXX. und Pesch. רוֹזְנֵיהֶם; für צעיר רדם vielleicht leg. צְעִירִם עִם. Es soll also blos erwähnt werden, dasz verschiedene Stammesfürsten bei dem Siegeszuge (הליכות, das richtig ist) beteiligt waren. — v. 31 wird vom Verfasser richtig aufgefasst, doch braucht בעגלי nicht geändert zu werden (die Aegypter sind die „Stiere unter den Völkerkälbern") und ist רצי von רצץ = abgebrochene Stücke oder = צרורי (Ballen). — v. 30 gehört zwischen v. 31 und 32. — v. 34 הן יתן בקולו leg. הנותן קולו. — v. 35 paszt ישראל nicht gut, leg.: שמים. — Ueber 69, 23 spricht sich der Verfasser sehr kurz aus. Eine Aenderung von לפח in לפיד geht wegen des parallelen למוקש nicht an. Der Sinn ist klar, sobald ולשלימיהם für ולשלומים gelesen wird. „Möge ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge werden und vor ihren Befreundeten zum Fallstrick." — v. 27 für אתה leg. את. — v. 32 ist פר = ופר — v. 34 אסיריו „seine Gefesselten" giebt keinen rechten Sinn, leg. חסידיו, nämlich תפלת חסידיו. — מופת (71, 7) hat dieselbe Bedeutung wie תופת Job 17. — כי לא ידעתי ספרת ist ursprünglich von v. 8 als Variante zu כל היום תשועתך hier angemerkt worden, daher leg. כל היום תפארתך. — v. 15 ist אבוא בגבורות ganz richtig: „ich komme in das hohe Alter", vgl. ואם בגבורות (leg. ואם בא בגבורות 90, 9). — 72, 5 hat LXX für ייראוך die treffliche LA. יַאֲרִיךְ [יָמִים], die der Verfasser in ihr nicht herausgefunden hat. — v. 13. Für אביונים leg. כּוֹאבים. — v. 16 u. 17 sind die Wünsche, die die Armen (v. 13) dem König in Dank und Gebet aussprechen. Durch eine verfehlte Textirung ist deren Inhalt vollständig verkannt worden. Die Worte בר, פריו und כעשב lieszen es nicht anders vermuten, als dass hier ein Wunsch um das Gedeihen der Frucht ausgesprochen wurde. Das ist aber nicht der Fall. Die Rectificirung des unverständlichen מעיר giebt den Schlüssel zur Lösung aller Schwierigkeit an die Hand. Es ist in מעיו zu emendiren und mit צאצאי, wie für יציצו zu lesen ist, zu verbinden. פריו ist fut. 3 pers. plur. von פרה. Demnach lautet der Schluszsaz: וְיִפְרוּ צֶאֱצָאֵי מֵעָיו כעשב הארץ. In den vorangehenden Säzen muss also vom König die Rede sein. Man wird bald erkennen, dass ירעש aus יַשְׁרֵשׁ verschrieben ist. Zu erklären bleibt nur noch פסת בר übrig, das wahrscheinlich aus כסאו נכון entsanden ist. Danach erscheint v. 16 in folgender Gestalt:

יהי כסאו נכון בארץ בראש (= כבראש) הרים
ישרש כלבנון ויפרו צאצאי מעיו כעשב הארץ.

In v. 17 ist das zweimalige שמו störend. Man lese: יהי שלומו לעולם. — 73, 7. Nach dem Verfasser יוציאו מלבם עונימו, עברו מזמות לבב ist weder stylgemäsz noch textgerecht. Vielleicht leg. יִמְצאוּ חֵיל בַּעֲוֹנֵימוֹ ברוע מַחְשְׁבוֹת לִבָּם. — v. 10 bedarf auch der Entzifferung; vielleicht leg. לכן יקשיב עמי להם ומענה לא ימצא למו. „Darum hört mein Volk ihnen zu und keine Antwort wird ihnen (zu geben) gefunden.“ In v. 15 ist דור בניך aus דברי בך entstanden, „wenn ich sagte, ich wollte wie diese meine Reden vortragen (d. h. derartige Reden im Munde führen), würde ich gegen dich treulos sein“. — In v. 20 sind blos einige Worte verständlich. Für אדני ist viell. יאבדו zu lesen, demn. כחלם בְהָקִיץ יאבדו f. . . בעיר צל viell. leg. יעברו כצל. Dunkel bleibt מם תבוזה . . , etwa תפזר? — v. 21. Für יתחמץ leg. יתאמץ, wenn mein Herz verstockt ward. — ואחר כבוד תקחני, nach dem Verfasser ואחרך בידך תאחזני, ist ganz unklar, vielleicht leg. ובחסדך תקָרבֵני. — הרימה פעמיך v. 3, „hebe deine Schritte“ ist zur Not annembar, מהרה befriedigt nicht mehr; viell. für פעמיך leg. מעונך u. das Ganze: למו מעונך [שמוהו] למשואות. Nach v. 7 ist das Heiligtum verwüstet worden. 4 b, 5 leg

שמו אותות אותות [לא] ידעונו

יבואו לחעלת בסבך עץ (das hölzerne סורג = Gitter) בקרדמות ואת . . .

v. 8. Für נינם (Verfasser נאבדם) leg. נַצִּיתָם. — v. 11 b leg. וימינך בקרב חיקך תכלא. — מחשבי (v. 20) vielleicht leg. מרחבי. – 75, 6. בצואר scheint aus בַּצַדִּיק corrumpirt zu sein. — In v. 11 werden von Krochmal und noch consequenter vom Verfasser חמת und אדם als Ortsnamen erklärt. Es ist vielleicht zu lesen: כי המון אֲרָם תְּדַכֵּא ושְׁאֵריתו לָמוּת תסְגיר (der Psalm aus der syr. Zeit, daher *πρὸς τον Ασσύριον = Σύρον*). — v. 12 und 13 leg.: כל סביביו יובילו שַׁי לו: נורא יעצר רוח נגידים, נורא על מלכי ארץ. — 77, 1. Für אלי leg. קולי. — v. 4. Zu אזכרה zu ergänzen: ביום צרתי (v. 3). — ויחפש (v. 7) ist aram. ויחָפט wurde beunruhigt. — v. 9. אמר leg. אמתו. — v. 11 חלותי muss hier bedeuten: ich bin dahin = היא כליתי שנות ימין עליון leg. הַשִּׁיבוֹתָ ימינך עליון (vgl. 74, 11). — v. 12. אזכור leg. אז זכרתי. — In 14, 15 ist Exod. 15, 11 benuzt, vielleicht für דרכך leg. נאדר. — Für הפכו (78, 9) leg. הֻפנו (Jer. 49, 4 u. a. St.) — v. 65 wird Gott mit einem Schlafenden und dann mit einem Trunkenen verglichen. Daher ist hier כגבור nicht am Orte; מתרונן ist nicht klar, der Verfasser emendirt מתעורר leg. כגֶבֶר מתרַוֶּה, wie ein Mann, der früher sich an Wein berauscht hat. — v. 72 ובתבונות leg. ובאמונה. — 79, 10 scheint defect zu sein; es werde bekannt . . . . die Rache, ist nicht stilgemäsz, leg. (78, 15) הודע בגוים עוך לעינינו [נקם] דם . . . — Die Conjectur שתמת f. עשנת (80, 5) ist nicht annembar, vielleicht זָעַמְתָּ. — Für שליש müszte nach Anal. von 69, 22 לצמ[אם] gelesen werden, vielleicht hier שִׁכָּרון? — An ארוה (v. 13) wie an אריתי (Cant. 5, 1) ist nichts zu ändern. Die Bedeutung „pflücken“ ist

durch den Sprachgebranch der Mischna gesichert (s. Levy s. v. ארה). — ירענה v. 14 transp. aus יערנה: durchgraben (ערה, ערער) kahl machen. — Die Partie 15—20 wird von dem Verfasser, der in dem „Menschensohn" (16, 18) einen Feind erblicken will, miszverstanden. In v. 18 ist, wie bereits Pinsker (bab. Punctationssystem p. 133) richtig erkennt, ימינך parallel mit ידך; auch kann תהי ידך... על wie bei ויד ה' היתה עלינו (Esra 8, 31) nur in freundlichem Sinne verstanden werden. Mit הבט beginnt, wie der Verf. richtig bemerkt, die neue Strophe, hier trat eine neue Gedankenwendung ein. Es begann die Bitte für den Führer Israels. v. 16b ist mit וראה zu verbinden. Danach leg.

הבט משמים וראה על בן אדם אמצת לך
ופקד גפן זאת וגנה אשר נטעה ימינך.

In v. 17 ist שֹׂרְפִיהָ und כְּסֻחָיהָ zu punctiren (כסח aram. abmähen) oder vielleicht leg. יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ כסחה. Die Beziehung von 17b ist somit klar. — 80, 3 verbessert der Verfasser שאו זמרה in שיר המרה; eine solche Rede ist gegen den hebräischen Sprachgebrauch, זמרה ist hier ein musikalisches Instrument = מְזַמְּרָה; ותנו bezieht sich auch auf כנור („reichet her die Pauke, die liebliche Harfe . . ."). — Für מדוד hat Pesch. wahrscheinlich ממֹּסֵר (von der Fessel) gelesen. Das ursprüngliche ist vielleicht ממוט danach leg. וכתֵפָיו ממוט תעבורנה. — Für עתם (v. 16) liest Targ. עֻזָּם vgl. Jes. 49, 5. — 82, 7 השרים vielleicht = הָרָשִׁים, vgl. zu 49 — v. 6 f. לב leg. כלם; mit יחדו beginnt die 2. Vershälfte. — מסלות בלבבם (v. 6) ist zweifelhaft. Man könnte כִּסְלוֹ בֵּאלֹהִים oder [ואין] סֶלֶף בְּדַרְכָּם dahinter vermuten. Lezteres würde besagen: Sie machen keine Umwege und suchen so schnell als möglich zum Gotteshause zu kommen. Deshalb scheuen sie auch nicht die Wanderung durch das Bakathal. Dort steht ihnen Gott bei und läszt sie Quellen und Wasserteiche finden. v. 7 ist zu lesen: עוברים בעמק הבכא מֵי מעין יִשְׁתּוּ ומי בארות למטר יורה. Wenn sie auch durch das Bakathal ziehen, sie trinken Quellwasser und Wasser der Cisternen, das vom Frühregen sich angesammelt. — In v. 10 ist משיחך unpassend wol leg. מְשַׁחֲרֶיךָ, dabei bleibt aber מגננו unerklärlich; es scheint eines Stammes mit ירננו (v. 3) = יערגו (Gr.) zu sein, danach könnte nur עֶרְגֵּנוּ (unsere Sehnsucht) das Richtige sein (עֲנִינוּ paszt nicht). — 85, 5 והפר ist unmöglich correct, leg. וְהָסֵר כעסך ממנו. — v. 87, 7 leg. ושרים בחללים כֻּלָּם יַעֲנוּ בך „Und die beim Flötenspiele singen, werden alle dich preisen." — 88, 6 ist חפשי unmögl., nach dem Verf. נמשלתי, eher נשכח[ת]י oder בנשיה (v. 13). — Für סמכה v. 8 schlagen Krochm. u. d. Verf. מסכה vor; מסך ist in solcher Verbindung ungebräuchlich, leg נִתְּכָה (2. Chr. 12, 7). — מנער (v. 16) verwandelt der Verfasser in מֵעֹצֶר („von Gefängnisshaft"), sehr unpassend ist „von Jugend an" doch nicht; für וגוע leg. וְנָגוּעַ; אימך = אימתך (Job. 9, 34), — Das Personalverhältniss ist in 89, 3 richtig er-

fasst, doch kann die Huld nicht „erbaut" sein, leg. כי אמרת לעולם חסדי כגבה שמים תכון אמונתי להם (vgl. 36, 6). — v. 20. Für עזר wird נזר vorgeschlagen; eher für שויתי עזר leg. צויתי עזי (68, 2 b). — v. 22 wird durch v. 24 ganz klar: ידו תכין עמו kann man nicht sagen, „meine Hand wird fest bei ihm sein" ist richtig; ישיא, nach dem Verfasser ישאף, anschnauben, ist gezwungen, vielleicht leg. יעצר (Sam. 9, 17) oder ישרר. — Von Psalm 90 urteilt der Verfasser: „Text auszerordentlich verdorben, daher vielfach missdeutet". Zu welchen Verbesserungsvorschlägen der Verfasser seine Zuflucht nemen muss, zeigt v. 3 אל תשב . . . ותאמר Vergilt nicht . . . bis zur Vernichtung, sprich vielmehr . . . Das ist mehr gedeutet als erklärt. Es ist zunächst zu bemerken, dass die Verse versezt sind. v. 4 gehört zu v. 3 als dessen Aussführung, v. 5 u. 6 schildern die Kürze des menschlichen Lebens im Vergleiche zur Ewigkeit Gottes. Für זרמתם שנה יהיו ist zu lesen: ואדם אם שנים יחיה, „wenn der Mensch aber nur Jahre lebt . . . er geht wie Gras dahin. Schwierig ist hier בבקר, das vielleicht aus בבוא קצו hervorgegangen ist („wenn sein Ende gekommen. In v 6 ist וחלף = ויפרח. An v. 6 reiht sich v. 3 an, in welchem תשב אנוש עד דכא in תשח אנוש עד דכאו emendirt werden muss („du beugst den Menschen bis du ihn geschlagen hast"). Gott spricht: שובו בני אדם kehret zurück, Menschenkinder (nämlich אל העפר zum Staub). 10—7 sind in umgekehrter Folge aneinander zu reihen und in dieser Partie folgendes zu verbessern; in v. 10 f. בהם wahrscheinlich בגבורות; הנם leg. בא בגבורות (vgl. zu 71, 15), כי גז חיש leg. נגזר חיינו ונסופה (ונספה nach dem Verfasser), f. הגה v. 9 leg. ארג (Job 7, 6). v. 8. עלומנו = עמלינו. — In v. 7 ist כי entweder zu streichen oder in כן zu verwandeln, darauf v. 11 die Frage leg. מי יעמד [לפניו] עז אפך ומי (scil. ימים) יאריך בעברתיך und die Bitte: v. 12 leg. לנו מדת ימינו כן הודע ותבוא בלבנו חכמה. — 91, 10 der Parallelismus zu תאנה erfordert יקרה für יקרב, das ohnehin nicht mit ב construirt werden kann. — Für בלתי (92, 11) liest der Verfasser מלתי, das sehr gezwungen, vielleicht ... עליתי כ ich steige auf, wachse empor. — v 15. ינובון (Verfasser יגברו) leg. ירטבון. — דכים, 93, 4, ist unverständlich; auch נבכיהם lässt sich mit ישאו nicht verbinden; es ist derselbe Ausdruck wie Hab. 3, 10 רום ידיהו נשא, also leg. ידם (vielleicht ידדם mit הידד verwandt: ihr Geheul). — 94, 13, vgl. למה אירא בימי רע, daher leg. בימי (nicht מימי mit d. Verf.) — v. 20 ist כסא הוות „Thron der Ungerechtigkeit" bedenklich, vielleicht leg. כסה הוות, der Unrechtes (in seinem Herzen) verbirgt. — v. 21. ודם wahrscheinlich leg. ודין. — 99, 4. Für ועז leg. יעז, mächtig ist der König etc. . . . 101, 2, vgl. 89, 2. Von der Liebe und dem Rechte (Gottes) will ich singen . . . Daher nichts zu ändern. — 102, 5. הוכה von כהה.

ermatten, versinken, also: הוּכָּה (Pesch. falsch von כָּוָה); כי dittogr. von [ל]בי. — כחשתי, wie der Verfasser conjicirt, ist richtig, מאכל לחמי (so dass ich mein Brod nicht essen kann). — Für שקדתי v. 8 leg. הִקְדַּרְתִּי. — v. 24 בדרך vielleicht leg. הרודף (בארץ paszt nicht). — 103, 5 f. עדיך nach Dyserink עָנְיֵךְ, Krochmal עדנך. Beides paszt nicht, wahrscheinlich leg. נפשיכי. — 104, 13 ist מפרי מעשך unmöglich, leg. ממטר השמים. — Da v. 15 das Brod erwähnt wird, kann לחם (v. 14) nicht richtig sein, leg. צֶמַח (לעבדת ist richtig, vgl. v. 23, als Ertrag der Arbeit des Menschen, welche nämlich den Zweck hat . . . להוציא). — v. 12 gehört zwischen 16 u. 17. — 105, 4 ועזו aus עת verschrieben und בכל ausgefallen, also בכל עת. — v. 12 ist Zeitangabe zu v. 8, er gedachte . . als sie noch gering an Zahl waren; b ist zu lesen: מְעַט וְגֵרִים wenig und Fremde in ihm מעט parallel zu מתי מספר. — Eine Emendation von באה (v. 18) in לאה ist unmöglich, leg. דִּכְּאוּ parallel zu ענו und בברזל = ברזל. — In v. 19 ist אמרת ה׳ צרפתהו Appos. zu דברו, das auf v. 8 sich bezieht. Damals begann die Verheiszung an die Patriarchen sich zu erfüllen, vgl. Gen. 15, 13, 14, leg. אמרת ה׳ צרופה היא. — v. 22. Für לאסור haben LXX. und Pesch. לְיַסֵּר; für שריו leg. צורריו; וזקניו והכם (vielleicht: es war dem Josef möglich, seine Vorfahren zu ehren וזקניו יכבד). — In der Einleitung zu Ps. 107 (S 573) führt der Verfasser aus verschiedenen masoretischen Notizen den Nachweis, dass einzelne Teile desselben in manchem Texte in anderer Ordnung aufeinanderfolgten. Eine gewisse Bestätigung dafür liefert auch die talmudische Vorschrift Berachoth 54b, wo die vier Klassen von Dankschuldigen in folgender Reihe aufgezält werden. 1. Seefahrer, 2. Wüstenwanderer, 3. Kranke, 4. Eingekerkerte. Bekanntlich hat bereits Hai Gaon diese auffällige Aenderung zu erklären versucht (vgl. Aruch s. v. ארבע Ed. Kohut) In manchen Texten schlosz an ומים (v. 3) zunächst יורדי הים (v. 23) sich an. Nach den Meerfahrern wurden die Wüstenwanderer angeführt. Durch die Inhaltsverwantdschaft mit v 18 mag vielleicht die unmittelbare Anreihung von 17—23 hervorgerufen worden sein. In unserem Texte werden zuerst die mit der Begründung . . . כי (v. 9—16) schlieszenden Schilderungen angeführt. Dasz die Meerfahrer die lezte Stelle einnemen, ist daraus zu erklären, dasz v. 33 noch als fortgesezte Schilderung ihrer Rettung angesehen wurde. — אוילים (v. 17) ist schwerlich aus חולים verderbt, da bei einem solchen gewönlichen Worte kaum ein Irrtum vorkommen konnte, eher leg. אֻמְלָלִים. — v. 25 ויעמד (Verfasser ויעבר) leg. וַיָּעִר (wie Jer. 25, 32). — Für מחוז (v. 30) ist sicherlich nicht תחום zu lesen; wenn eine Emendation hier am Orte wäre, so würde sich מעון am meisten empfelen. — v. 41 וישם כצאן משפחות giebt nur zur Not einen rechten Sinn, Krochmal liest וישימו קצין משפחות, viel. leg. וַיָּרֶם רָצוּץ מאַשְׁפּוֹת. — תפלה (109, 4) scheint hier im Anschlusse an ישטנוני wie in v. 7 Verteidigung, Rechtfertigung zu

bedeuten, daher leg. ואין תְּפִלָּה „sie klagen mich an ohne jede Rechtfertigung". — 110, 3 ist rätselhaft. Als sicher ist anzunemen, dasz קדש מרחם zusammengehören (vgl. Jer, 1, 5). Es soll hier gesagt sein, dass der Priester-König (v. 4) schon von Jugend auf zu dieser Würde berufen gewesen sei; für בהדרי hat etwa נבחרת gestanden. Die Worte עמך נדבת ביום חילך gehören noch zu v. 2, etwa in der Form ימינך הגבר ביום חילך. Am schwierigsten ist משחר לך טל ילדתך, vielleicht: משחתיך מלך בילדתיך. In der überlieferten Form ist dieser Vers unerklärbar. — Für v. 6 und 7 sind alle Auslegungskünste vergeblich — Zu מלא גויות vgl. Nah. 3, 3; hier etwa: die Erde ist voll von Leichen. — מחץ ראש על ארץ soll vielleicht lauten: ימחץ ראש על עָרִיץ. In רבה würde dann das Subject zum folgenden Saze zu erblicken sein, ...והב etwa והבוטח בה׳? — 116, 13 ist sowol כוב als נם, das der Verfasser dafür sezt, nicht passend. Wozu das Erheben der Fahne? Nach 18, 15: קול ישועות „ich erhebe den Siegesruf". — Für דחותני (118, 13) wahrscheinl. leg. דחוני. — Für ויאר (v. 27) leg. ויעזר. — 119, 24 אנשי עצתי, vielleicht leg.: אֶנְשֵׁה עָמָלִי (Gen. 41, 51); der Verfasser schiebt שמרו vor עדתיך ein, wozu aber שַׁעֲשׁוּעַי nicht paszt. — v. 29 חנני vielleicht leg. הבינני. — שויתי (v. 30), das offenbar dasselbe Wort ist, das v. 128 in der Form ישרתי erscheint, ist schwer erklärlich, an beiden Stellen שמרתי oder עשיתי zu lesen, ist miszlich, da der Begriff des Auswählens und Bevorzugens daran liegen soll. — v. 75b drückt denselben Gedanken aus wie הלא לאמונה הכית אותם (Jer. 5, 3). — Hinsichtlich תכלה (v. 96) entscheidet sich der Verfasser für die Uebersezung des Symmachus durch κατασκευή, das er als das griech. Wort für מלאכה ansieht. Indes hat Symmachus wahrscheinlich תכלה von כלי abgeleitet. Es ist vielleicht תכונה (Einrichtung) zu lesen, vgl. Ez. 43, 11. „Für alles Bestehende sehe ich ein Ende" — Für סעפים (v. 113) das unsichere סטים zu sezen, ist recht bedenklich, viell. leg. סלפים = Verkehrtheiten, vgl. v. 163 Falschheit. — קדם ידעתי (v. 152) giebt keinen Sinn; im Neuhebräischen heiszt קנה דעת Wissen erwerben, vielleicht leg. קניתי דעת עדותיך ich erwarb Wissen? — 121, v. 5 steht צלך im Verhältniss zu השמש (v. 6) zu על יד ימינך ist ה׳ יהיה (Gott wird mit dir sein) hinzuzudenken. — An שבענו (123, 3) ist nichts zu ändern, vgl. Job 10, 15, Hab. 2, 16 (s. a. Jahrb. 5 S. 17); eine poetische Wiederholung ist nicht als Tautologie anzusehen. — 124, 5 f. המים wol zu lesen: המון das Toben. — 125, v. 3 giebt den richtigen Sinn, wenn לא ישלחו [על] הצדיקים gelesen wird, „damit die Frevler nicht nach den Frommen in unrechter Weise ihre Hand ausstrecken". — v. 5 יוליכם vielleicht leg. יְכַלֵּם. — למען תורא (130, 4) ist unerklärlich (s. Comm.) leg. לְעֹוֹנוֹ מוֹרָה. — כגמול עלי נפשי (131, 2) ist von נפשי כגמול עלי dittographirt. — 132, 5 f. אהרן vielleicht leg. הכהן. — ציון (v. 3) ist = שיאון, wie ein Teil des Hermongebirges hiesz, Deut. 4, 48 (s. Satanow z. St.) — 132, 11 bezieht sich auf 89, 36, wo für אחת leg. אֱמֶת. — 135, 3 sind טוב und נעים nicht Eigenschaften Gottes, sondern

Bezeichnungen für die Angemessenheit der Lobpreisungen „Lobet den Herrn, denn so ist es recht, besinget unseren Gott, denn es ist lieblich,“ vgl. 133, 1; טוב ... נעים stellen das griech. *καλὸν κ'ἀγαθόν* dar[1]). – לרעי (139, 2) leg. לְדֵעִי (in Hiob gebräuchlich) oder לְצַעֲדִי. — v. 3 זֵרִית v. זור (davon זֶרֶת Spanne), bemessen, abstecken; dasselbe bedeutet auch הסכנת (nicht: mit Gefahr angeben), vielleicht הִכִּינֹתָ. — שחר (v. 9, der Verfasser nach Pesch. נשר), vielleicht שחק (Wolkenflügel), (שחק = שחר auch Joel 2, 2). — יוצרו v. 16 unverständlich, vielleicht leg. יולדו die Tage, die geboren werden; die kommende Zeit. — Ueber v. 20 s. Jahrb. 2, 179, f. ימרך liest Verfasser ירמוך, leg. יקראוך, der ganze Vers: אשר יקראוך למרמה נשאו לשוא שמך. — v. 24 בדרך עולם leg. בדרך שלום. — 140, 9 kann in זממו אל תפק nicht אַל in אֵל verwandelt werden, da dieses Bild die Fortsezung von אל תתן bildet; vielleicht תפק aramäisch תַּסְפִּיק (darreichen) s. Targ. — ראש מסיבי „das Gift ihres Trinkgelages“ paszt nicht. Nach der zweiten bei Ibn Esra zu v. 9 angeführten Erklärung או יהיה דבק תפק (l. ירומו) עם ראש ובא ירומו תחת ירום) gehört ראש in den früheren Vers, nach ירומו. Der Schluszteil desselben würde daher lauten: אל ירומו ראש סלה und v. 10 mit מסבי („die mich umringen“) beginnen. Hier scheint jedoch ein Fall von unrichtiger Silbenabteilung vorzuliegen. Für ראש מסיבי leg. יְאַשְּׁמֵם [הם] פי. — v. 12 יצודנו leg. יגורנו möge er ziehen (s. Hab. 1, 15). — Für מנחת ערב (141, 2) ist sicherlich כמנחה תֶּעֱרַב zu lesen (vgl. Mal. 3, 4). — v. 5a leg. יהלמני צדיק והֶסִיד יוכיחני Das übrige ist zweifelhaft. — 142, 8 יכתירו nach dem Verf. יתפארו, richtiger יתברכו. — 144, 2 f. חסדי liest Kr. חָסְנִי, das ungebräuchlich ist; leg. מַחְסִי. – Für כזוית adoptirt der Verf. die LA. der LXX. מְזֻוָּיוֹת (auch T. זיותנן glanzvoll, f. מחטבות lasen die Uebersezer מְהֻטָּבוֹת). Indes scheint doch hier eher ein Vergleich ausgeführt zu sein, der aber unklar ist (viell. ... כזיתים). — מזוינו = syr. מגזא גזא, Magazin (מַרוה ist kein Wort), eher מְזֻיָּנֵינוּ unsere Speisevorräte.

Wir wollen am Schlusse noch einen Punkt in der dem Commentare vorangehenden Einleitung (S. 64 ff.) berichiigen.

Von jungen Leviten ist in M. Ar. 2, 6, wie bereits Maimonides es auffaszt, nur insoweit die Rede, als sie an dem Tempelgesang in der Vorhalle mitwirken können und zwar wird dies nur deshalb in der Mischna angeführt, weil nach der vorangehenden Vorschrift eine Verstärkung des Levitenchores, der in der Regel aus zwölf Personen be-

---

[1]) In der talmud. Literatur wird dies durch נאה ומשובח ausgedrückt Gen. r. c. 68 אמת היא תורתכון נאה ומשובחת, c. 77 הנאין והמשובחין שבכם, Pesikta Ed. Buber 58b עוף גדול נאה ומשובח, Tanchuma Wajescheb No. 3 לגיון אחד נאה ומשובח, R. Nissim, Mafteach 2a Z. 6 v. u יפה ומשובח, Comm. zu Maimon. Jesode Tora I, 2 בית נאה ומשובח, Abhandlung über d. Nasiräat in den Talmudausgaben Nasir 69 הנודר לה' דרך קדושה ה"ז נאה ומשובח u. ö.

steht, zulässig ist. Die weitere Vorschrift: ולא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה כדי ליתן תבל בנעימה gilt von den Leviten selbst, die, auf der Estrade stehend, die Psalmen sangen. Dieser Saz musz jedoch erst richtig gestellt werden, da er offenbar lückenhaft ist, indem die Begründung כדי ליתן תבל בנעימה nur auf die Begleitung des Gesanges mit Instrumentalmusik paszt. Ursprünglich waren hier zwei Vorschriften mit gleichem Vordersaze vorhanden. לא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה und לא היו אומרים בנבל ובכנור אלא כדי ליתן תבל בנעימה. Die Leviten, die den officiellen Dienst hatten, sollten die Psalmen nur singend, ohne Begleitung mit Nabla und Harfe, vortragen. Wenn nun eine solche doch hinzukam, so sollte sie nur dazu dienen, den melodischen Gesang zu „würzen." Bei der redactionellen Kürzung wurde die Wiederholung des gleichen Vordersazes vermieden, wodurch die Beziehung des lezten Passus unklar wurde. Betreffs dieser ein freiwilliges Orchester bildenden Leviten, die in die Zahl des Zwölferchores nicht einbezogen werden und nicht auf der Estrade stehen durften, bemerkt nun R. Elieser b. Jakob, dasz sie צוערי הלוים (oder wie nach der allerdings unrichtig überlieferten Variante zu lesen wäre: סוערי הלוים) d. h. Besuchende der Leviten (s. Geiger j. Ztschr. 5, 71) genannt wurden. Nach der Tosefta (Ar. II, 2) waren dieselben überhaupt keine Leviten, sondern Söhne angesehener Männer (oder vielmehr: Priester) in Jerusalem, auf die also dieser Name vollkommen paszt (vor כדי ליתן in Tos. musz והיו אומרים בנבל וכנור hinzugefügt werden). Von einem Knabenchore ist überhaupt nichts erwähnt.

4. אגרות שד"ל. S. D. Luzzatto's hebräische Briefe, gesammelt von seinem Sohne Dr. Isaias Luzatto. Herausgeber Eisig Gräber. Przemysl 1882. 5 Bände. 8. 748 S., (dazu 10 S. [hebr. Vorwort] und 22 S. [deutsche Inhaltsangabe] von D. Kaufmann, Urteile der Presse und Pränumeranten-Verzeichniss, 19 S.)

Luzzatto ist einer jener seltenen Menschen, die man aus ihren Schriften kennen lernt. Er schreibt wie er denkt und für den Gedanken bietet ungesucht sich ihm das Wort dar, das denselben am klarsten und treffendsten zum Ausdruck bringt. Unbestechlich in seinem Urteil und seine Empfindung nicht verbergend, ist er gewohnt, seine Meinung gerade herauszusagen. Er geizt nicht mit dem Lobe, das er jeder dankenswerten Leistung neidlos entgegenbringt, wenn es seine Ueberzeugung ihm gebietet, hält aber auch mit dem heftigsten Tadel nicht zurück, ohne dabei lieblos und ungerecht zu werden. Die Geistesklarheit Luzzatto's, die nicht erst in der Trübniss des Irrtums herumtappen muss, bis sie endlich den Weg zum Lichte findet, war ihm eine angeborene Gabe, die sich durch alle Gelehrsamkeit nicht ersezen lässt. Nicht minder bewundernswert ist aber auch die Seele ohne Falsch, die unbestechliche Geradheit seines Charakters, die er nur sich selbst zu verdanken hatte. Eine kindliche, urwüchsige, fast naiv zu nennende Unschuld, die sich auf Intriguen und Winkelzüge nicht versteht, ist in einem Wesen mit einer

Denkkraft vereint, die an die höchsten Probleme der menschlichen Erkenntniss sich mutig heranwagt, und einem Scharfblick, der selten das Richtige verfehlt. Man kann ihm nicht grollen, wenn er in liebenswürdiger Offenherzigkeit seinen Anklagen und Vorwürfen, selbst gegen so gefeierte Persönlichkeiten wie Maimonides und Abraham Ibn Esra, freien Lauf lässt; man weisz, dass sein strenger Wahrheitssinn, sein edles Gerechtigkeitsgefühl, ein Freimut, der von persönlicher Eitelkeit ebenso weit entfernt ist wie von ängstlicher Rücksichtnahme auf die allgemeine Meinung, seine Feder führt. Luzzatto hat den Mut des Glaubens, aus welchem er kein Hehl macht, da er mit vollem Bewusztsein und in der festesten Ueberzeugung sich zu ihm zu bekennen vermag, aber er hat ebendeshalb auch den Mut der Kritik, die gerade dadurch, dasz sie Haltloses und Unerwiesenes beseitigt, der Wahrheit einen festeren Boden verschafft und ihr eine auf Thatsachen des Geistes und der Geschichte beruhende positive Grundlage sichert.

Diese selbständige eigenartige Betrachtungsweise Luzzatto's, die sowol in der Auffassung geschichtlicher Entwickelungen wie in der Beurteilung der Leistungen seiner Zeitgenossen ihn leitet, giebt besonders in diesen Briefen, von welchen die wenigsten für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, sich zu erkennen. Sie gewähren uns einen vollen Einblick in seine Denkweise wie auch in den Gang seiner literarischen Thätigkeit. Sie sind zumeist wissenschaftlichen Inhalts und lassen an jedem Gegenstande, der in ihnen behandelt wird, den feinen Geschmack, die scharfe Beobachtungsgabe, die klare Auffassungsweise und das vorurteilsfreie Urteil Luzzatto's erkennen, welche Eigenschaften mit der Zeit noch durch die immer mehr sich ausbreitende Belesenheit und die Hilfsmittel, die der Erwerb seltener Handschriften ihm darbot, unterstüzt wurden. Es war ein Glück für Luzzatto, dass solche handschriftliche Schäze, aus welchen der jüdischen Wissenschaft eine ungeahnte Bereicherung erwachsen sollte, sich ihm erschlossen. Es darf auch für die Manuscripte als ein Glück angesehen werden, dass sie in die Hand eines Mannes kamen, der sie mit unvergleichlichem Kennerblick zu lesen verstand und auch unermüdlich bereit war, ihren Inhalt allgemein zugänglich zu machen. Manches kostbare Erbstück vergangener Jahrhunderte hat er selbst der Oeffentlichkeit übergeben, aber auch sonst teilte er seine Gaben unermüdlich den Forschern aus, die nach ihnen verlangten. Auch in diesen Briefen befinden sich viele Beschreibungen handschriftlicher Werke und Mitteilungen aus denselben, die er Zunz, Dukes u. a. geliefert, zumeist von seinen trefflichen Bemerkungen und Nachweisen begleitet. Es ist ein Stück Entwickelungsgeschichte der modernen jüdischen Wissenschaft, das uns in denselben vor Augen gestellt wird.

Es wäre sehr verlockend, die zallosen anregenden Bemerkungen und wissenschaftlichen Mitteilungen, die in diesen Briefen enthalten sind, weiter zu verfolgen, doch ist dies eine Aufgabe, die sich in einem Referate nich kurzweg erledigen lässt. Manches, wie z. B. die Kalir-Frage und andere

vielbesprochene Gegenstände sind ja inzwischen auch schon zur Genüge erörtert worden. Dr. Kaufmann, der dem Buche eine lesenswerte hebräische Vorrede als Geleitsschein mitgegeben hat, liefert Inhaltsangaben der einzelnen Briefe, die dem Leser einen bequemen Ueberblick über den grossen unübersehbaren Stoff gewähren Wir wollen nur einige wissenschaftliche Bemerkungen und Mitteilungen in Betracht nemen, die besonders hevorgehoben zu werden verdienen.

S. 24 äuszert Luzzatto seine Meinung über die schwierige Stelle Gen. 20, 16. Er hält den ersten Buchstaben des Wortes כסות für ein Kaph comp. und leitet סות von הסית (aufreizen) ab: „Dies (nämlich die Angabe, dasz Abraham dein Bruder ist) reizt die Augen aller, die dich sehen, so dasz sie dich zur Frau haben wollen.“ Diese Erklärung ist originell, aber recht gezwungen, doch ist es annembar, dasz jener Radicalbuchstabe zugleich ein Kaph comp. involvirt (כסות = ככסות). Unklar ist der Schlusz: ואת כל ונכחת. Es muss wol gelesen werden: ואת לכל נוכחת. Der Sinn dieses Verses wäre demnach: Und zu Sara sprach Abimelech: Siehe, ich gebe tausend Silberlinge deinem Bruder, dies sei dir wie eine Augendecke vor allen, die mit dir sind, und du bist allen gegenüber gerechtfertigt. — S. 145 bleibt die Chiffre יחיעכ"יל zu dem handschriftlichen Onkeloscommentar unerklärt; es sind die Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte in Ps. 33, 22 (יהי חסדך יה' עלינו כאשר יחלנו לך). – In der gewöhnlichen Bezeichnung für Gott הקדוש ברוך הוא, der, wie Luzzatto (S. 146) richtig bemerkt, im Aramäischen nur קדישא entsprechen könnte, währenddem da in dieser Verbindung nur קודשא gebraucht wird, hält Jeiteles (S. 152) הקדוש mit Recht für ein Adjectiv zu dem stillschweigend hinzuzudenkenden השם. Dafür spricht auch das begleitende בריך הוא, das andern Gottesbezeichnungen nicht zugefügt wird. Das Hebräische hat kein Abstractum, das diesen Begriff vertreten könnte, sondern das Aramäische, wo wiederum קדישא demselben nicht entspricht, wol aber קודשא (vielleicht: שום קודשא) Name der Heiligkeit. Fast wäre zu vermuten, dasz die hebräische Bezeichnung ursprünglich הקדש ב"ה (= שם הקדש) lautete, vgl. כשומעים מפי הקודש (Sifré Ed. Friedm. II., 310b). — In dem S. 184 mitgeteilten Gedichte Dunasch's ist Z. 11 שלא in שלח zu emendiren (auch נגבי ist nicht klar). — Ueber die LA. ר' בחיו für ר' האי (Ibn Esra zu Deut. 32, 39), die Luzzatto auch in einem Manuscripte aufgefunden, vgl. Jahrb. 5, S. 79, A. ***. — S. 196 erfahren wir Näheres über die Hymne von Zahlal b. Netanel (Z 3 l. אֱחַז f. אחז) vgl. Zunz syn. Poesie, S. 481. Aus den mitgeteilten Versen ist zu ersehen, dasz in Z. 51 des von Zunz benutzten Textes das Wort במהללך fehlte, daher die Emendation in Ltgsch. S 124, A. 4 überflüssig ist. Von hohem Interesse sind die Auszüge aus dem Vitry-Machsor S. 199 ff. Manche der mitgeteilten Stücke findet man bereits in älteren Werken. No. 11 s. Amram-Siddur 5a ff., vgl. Müller חלוף מנהגים p. 10. — No. 18 ist aus j. Berach. I., 1 (Ed. Zitomyr 6a). Für הרתיק sezt Raschi Berach 4b דפק. Das Wort scheint von ναρθηκίζω

(mit dem Stocke anschlagen) zu stammen. Zu No. 39 s. Amr. 11a Resp. Gaon. Ed. Lyck 84a. No. 40 Amr. 24b, Lik. Pardes 9a (für מלא bei Luzzatto, Z. 14 v. u. ist כמילא zu lesen; Z 17 l. חכם שאומר ומורה כך „der solches sagt und lehrt"), No. 47 vgl. Resp. Gaon, Ed. Lyck No. 90. Zu No 50 verweist Luzzatto auf Bet-Joseph zu O. Ch. No. 158, wo als erste Quelle שלחן של ר׳ citirt (vgl. Bet-Talmud II, 374). Dieser Name ist durch Miszverständniss der Chiffre ש״הל (= שבלי הלקט) hieher gekommen. Zu No 67 vgl. Pardes No. 64 und 66. Zu No. 80 Pardes, No. 55 Lik. P. 5b. — In dem Gebete S. 205 ist für במנור (Z. 7 v. u.) wol במיצר zu lesen, No. 106 s. Resp. Gaon, Ed Lyck No. 52, Amr. 25b; No. 110 s. Amr. 26b; No. 111 s. das. — Was No. 118 die Berufung auf Josippon bedeuten soll, ist unerklärlich (s. auch S. 222). Sollte מצאתי בס׳ יוסיפון vielleicht zu No. 117, das hier nicht mitgeteilt ist, gehören? In Tanja No. 6 wird diese Stelle aus dem Tanchuma citirt. Zu No. 134 vgl. Amr. 14a und die Note daselbst. Es ist sehr wahrscheinlich, dasz die Litanei אין כאלהינו mit der zweiten Strophe begann und die erste die entsprechenden Responsorien zu derselben darbot. In demselben Verhältniss standen wol auch ..נודה und ברוך. Die Responsorien wurden von der Gemeinde gesprochen und der Vorbeter schlosz mit der 5. Strophe ..אתה. — S. 232 wird der handschr. Raschi-Siddur beschrieben, aus welchem 235 ff. Mitteilungen gemacht werden. — S. 236 ist irrtümlich חושיאל f. יחיאל (so auch S. 582). — Ueber die Abschaffung des Gebetes והשיאנו an Neujahr und Versöhnungstag s. Hapardes No. 166, 168, Rokeach 204, Mord. R. Hasch. IV., 722 (nach והשיבו bei Luz l. (ויש לאמרו). — S. 237 wird mitgeteilt, dasz am Sühntage Geldspenden stattfanden für die Lebenden und für die Todten, vgl. Zunz Nachtrag S. 6[1]) — Die Stelle ... לכך אומר (S 238) ist in Harpardes No. 2 viel ausführlicher gegeben. Ueber das Resp. Natronais (238) vgl. Amr. 25a, Hapardes 3, Tanja 13 (für אין צליל l. ...אי צ״ל.. החול או אומר); No. 2 in Amr. 26b, die übrigen das. 29a. — 239. Das Resp. Chananjas wird inhaltlich in Rok. 370 u. O. Sar. II, 455 wiedergegeben, das Resp. Isak b. Jehuda's Pardes No. 199, das Resp. R. Tam's (p. 240) in Hajaschar No. 382. — הוי (S. 253) bedeutet ursprünglich sein lassen, sezen, annemen, daher הויה (These). Luzzatto läszt die Ableitung כנמא (Esra 4, 8) von אמר ruhig passiren, welches aber von נאם (sprechen) herzuleiten ist. — S. 256 Das Epigraph zu dem abgekürzten S Ha-Teruma zeichnet in den vier ersten Halbzeilen den Namen Salomo. — ראיתי אני הקטן ist sicherlich Elasar v. Worms. — S. 257—259 werden die in vielen Säzen gleichlautenden Vorreden von Mose de Leon's משכן העדות und ס׳ הסודות mitgeteilt (f. משרת S. 257, Z. 12 v. u. l. מחשבת und ebenso in ס׳ הסודות c. 1 bei Jell. in Kor. chemed 8, p 99 z. 8 v. u. für מר שבתו l. מחשבתו „Absicht Gottes"). — Der Zusaz נפש in Onkelos Exod. 20, 13, Deut. 5, 17,

[1]) Die am 2. Festtage verbundenen Spenden waren nicht mit Seelengedächtniss verbunden, vgl. zu Rokeach 296 (bei Zz.) Hapardes 189: וצדקה ברכו ביום שמיני משום דכל זמן שקורין כל הבכור מברכין צדקה מאי טעמא לא יראו פני ריקם.

(S. 278), soll sicherlich auf die tradirte Erklärung hinweisen, nach welcher nur ein Mordanfall, der den Tod herbeiführt, hier gemeint und diese Stelle gemäsz Levit. 24, 17 zu erklären ist (vgl. Sifra z. St. Mech Nesikin c. 4 und Targum zu Gen. 36, 21). — In dem Auszuge aus Leo da Modena's Autobiographie (S. 288, vgl. auch Reggio, Examen, Einl. p. VI., Briefe II, 73 Anm.) wird die Angabe (vollständig bei Nepi, Biographien p. 26), dasz Asarja de Rossi's Meor-Enajim grösztenteils „Mehl sei, das er an Abtaljon da Modena's Mühle gemahlen" habe, wol nicht so aufzufassen sein, dasz de Rossi schriftliche Aufzeichnungen desselben benuzt, also etwa ein Plagiat an ihm begangen, sondern dasz er im Allgemeinen von dem Rabbiner in Ferrara viel gelernt habe. In der Bibliothek Abtaljon da Modena's befanden sich auch alte handschriftiche Werke (M. Enajim c. 33, Ed. Cassel 323); er selbst durchforschte dieselben mit kritischem Geiste und zeigte auf Grund handschriftlicher Codices der Halachot Alfasis, dass der gedruckte Text derselben viele Zusäze enthalte (c. 18, p. 233). Sein Schwiegersohn Juda Saltaro berichtet, dasz Abtaljon da Modena ein Schüler des R. Meir von Padua gewesen und daselbst auch Medizin studirt habe. R. Meir's Sohn, R. Samuel Juda, erklärte, dasz er den meisten Respect vor Abtaljon habe wegen seiner reichen talmudischen und sonstigen Kenntnisse (מקוה ישראל 36 b). — Der Vers de Rossi's über seinen Tod ist nicht ganz gleichlautend mit dem Texte bei Cassel, Einl. zu M. En. p. II. — Das Titelblatt des Büchleins סור ישרים, auf welchem des Verfassers Name angedeutet ist, hat nur die Ed. princ. Nicht zufällig ist es, dasz in Th. 2 das lezte Rätsel in dem Namen יהודה seine Lösung findet. Diese bildet gleichsam die Unterschrift des Verfassers. — S. 296 verzeichnet Luzzatto ein ס' העבור, das aber nur Liturgisches enthält, von Esra b. Abraham, b Isak; es ist sicherlich dasselbe Werk, das Simon b. Zemach in חדושי הרש"בץ 23 b anführt (וכן כתוב בסדר העבורים לר' עזרא גירונדי) — S. 302—4 ist die erste Copie das Gedicht נדודי הסיר אוני von Ibn-Esra (S. 304 f. שמחים l שמתים; v. 4 f. תעושו l. תענשו). — Eine höchst wichtige Bemerkung lesen wir S. 346. Luzzatto hat sich die Mühe nicht verdrieszen lassen, sämmtliche Stiche der Psalmen zu zählen, wobei er zu der frappanten Entdeckung gelangt, dasz die Zahl derselben genau zu der in Kid. 30 angegebenen Ziffer stimmt. — Die Beschreibung des Divans Mose Ibn Esra's (pag. 422 ff.) hat Dukes (Mose Ibn Esra S. 9—16) wörtlich wiedergegeben, vgl. auch Ker. chem. 4, 82 ff. An Ibrahim (Isak) b. Barun (p. 422) in Lucena (s. Steinschn. in Geiger's Ztschr. I. S. 238) richtete auch Jehuda Halewi, den dieser von Malaga aus mit einem Geschenk erfreut hatte, Lobgedichte (Luzzatto, virgo pag. 19). Auch Chananel b. Jesaia (oder: Jeschua) war ein Freund J. Halewi's (ib. p. 20). Abulfatach Ibn Azhar aus Sevilla, Schüler Alphasi's (p. 424 in K. chem. 93 אזח Druckfehler, s. Poetik in Juch. 229 b) ist wahrscheinlich dentisch mit A. Ibn ואגורה (S. 423, Dir. S. 14 K. ch. 85). Er hiesz hebräisch Elasar b. Nachman und war wahrscheinlich ein Sohn des von Jeh. Hal. besungenen Nachman (Ibrahim) Ibn Ashar (virgo p. 20). — Ueber בן אלעזר

(No. 63) vgl. Steinschn. in Ztschr. d. DMG. 27, S. 556. Auch betreffs der anderen Persönlichkeiten wären noch manche Nachweise zu ermitteln, was hier nicht weiter auszuführen ist — S. 433 beginnen die Mitteilungen, die zumeist über alte Sammlungen synagogaler Gebetstücke Auskunft geben. Einzelne Dichtungen sind ihrem ganzen Wortlaute nach abgedruckt, wie S 442 die Selicha אודך ה' כי אנפת, als deren Verfasser Elasar genannt wird (Landshut onom. p. 45, Zunz Ltgsch. S. 246). Es kann aus den lezten Strophen ([מ]עדני זהב ... רבה . . . היום) auch der Name Esra herausgelesen werden. Die Autorschaft ist demnach noch zweifelhaft. — Ueber Abr. b. Matatia Treves, den Besizer des handschriftl. römischen Machsor (S. 459) s. Jahrb. I. S. 100 A. 56 — יפה נוף (S. 499) ist von Jehuda Halewi (Luzz. Diwan No. 1) und ebenso נטה בי (S 498) s. Luzzatto ib. No. 4 (hier sind 2 Strophen mehr und in der lezten לוי gezeichnet). — In יום תשעי (S. 498) ist in dem ersten Worte der Schluszstrophe (שבית) vielleicht der Name Schabtai angedeutet — אילותי בגלותי (S 501, im Index nicht bemerkt) zeichnet den Namen יהודה (יום... הלא... [ו]רוממת... דל . הלמוני). — Ueber יערב שיחי und ימותי S. 504 (beide im Index nicht genannt) vgl. Zunz 561, 573, und zu ersterem den Text in Amram-Siddur II, p. 23. — S. 505 isi יושב בשחקים (Isak) nicht mit dem Vorstehenden zu verbinden. Ungenannt blieb מה בצע S. 506; v. 1 der 3. Strophe l. הינצל אנוש מיד מות בעשר וקניו; mit רחום beginnt die Schluszstrophe. Die 507—511 mitgeteilten Gedichte sind im Index nicht aufgenommen. — Ueber דלים השוכבים (S. 511) s. Zunz, Nachtr. S. 12, No. 20. — In dem Gedichte מוסר מבין... ist wahrscheinlich der Name Majo (מאיוו) gezeichnet, über Samuel b. Majo s. Zunz S. 263. — S. 528 werden Auszüge aus dem Tarschisch Mose Jbn Esra's gegeben. Betreffs der Erklärung des Sinngedichte הבה נבכה (S 532) dürfte, da Luzzatto's Erklärung nicht plausibel erscheint, dem Glossator darin beizustimmen sein, dass באנו von בוא abzuleiten ist: ובאחריתו מאנוש באנו ist wörtlich: „Zulezt kommen wir von den Menschen weg," d. h. wir sterben. — Aus dem Divan des Jakob Frances (S. 932) hat Luzzatto auch Einzelnes in הנשר 4, 113, 125 mitgeteilt, vgl. über den Verfasser קול עוגב 78b. — Den Schlusz des Gedichtes ברכי אצולה von Jeh. Halevi (Landshut p. 72 und Simon b. Zemach מגן אבות 84a), der S. 667 mitgeteilt wird, hat auch Amr. 33a. — S. 681 ist zu A. 8 noch auf Omer ha-Schikcha 137a hinzuweisen, wo dieselbe Verwechslung wie bei Zacuto stattfindet. Die sagenhaft ausgeschmückte Tradition musz übrigens einen historischen Kern haben, da man sich noch des Schriftverses erinnerte, der den Text zu der den Märtyrern gehaltene Trauerrede bildete (ib. 84a)[1]. — Ueber

---

[1]) Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass אבה"ריח (Meir b. Baruch Resp., Ed. Prag, 112b) eine Abkürzung von אשר בן ה"ר יחיאל ist. Auch Ascheri's Responsen sind oft blos mit dieser Chiffre gezeichnet. Dieser Anhang zu den Synodalbeschlüssen vom J. 1223 ist demnach vor seiner Auswanderung aus Deutschland hinzugefügt worden.

die S. 694 aus Emuna rama citirte Stelle (2, 61; hier fälschlich 'בּ' בּ' א) vgl. Jahrb. 5, 204 (wo 87 f. 86 zu lesen ist). — Die S. 709 besprochenen Verse sind aus Hai's Lehrgedicht v. 162, 163, vgl. Ker. chem. 3, 186.

5. ספר טל אורות. Tal Oroth, hebräische religiöse Gedichte aus verschiedenen Manuscripten gesammelt von Samuel David Luzzatto mit Anmerkungen von S. J. Halberstamm, Herausgeber Eisig Gräber in Przemysl, 1881, 8. 8 und 64 S.

In dem literarischen Nachlasse Luzzatto's befanden sich zerstreute Copien religiöser Poesien der jüdisch-spanischen Dichterschule, die er aus seltenen Handschriften angefertigt und teilweise auch bereits in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatte. Da diese Dichtungen jedoch zumeist bisher ungedruckt geblieben oder nur in wenig zugänglichen Werken ihren Plaz gefunden haben, wo überdies auch deren Text mit dem der Luzzatto'schen Quelle nicht immer gleichlautend ist, hat es Hr. Gräber mit Recht für zweckmäszig gehalten, die sämmtlichen von Dr. Jisaia Luzzatto zusammengetragenen Abschriften — 81 an der Zahl — in vorliegendem Hefte zu ediren. So erhalten wir hier 17 Gedichte Jehuda Halevi's (No. 1—13, 68—71), von denen blos No. 1 (s. Steinschneider Handschriften-Verz. der k. Bibliothek zu Berlin, S. 122, H. 7, vgl. Eben Saphir II, p. 81) und 5 zu den bekannteren gehören, No. 2 (mit ähnlichem Anfange wie Divan 3, 52 bei Luzzatto Einl. zu Div. Ed. Lyck. p. 12) 3, 4, 8 hingegen hier überhaupt zum ersten Male erscheinen (über No. 68 vgl. Landshut p. 74 No. 83). Es folgen 13 Stücke Abraham Ibn Esra's 17—24, 72, 73, (No. 17 befindet sich auch in אילת השחר Ed. Mant. 101a mit einzelnen Varianten, No. 20 bei Sachs rel. Poesie Beil. p. 40), 10 Gedichte Gabirol's (25—33, 74; No. 27 hat aus derselben Quelle Ginse Oxford p. 29) und 9 von Isak Ibn Giat (34—40, 74 No. 40 auch in Anh. zu Amram Siddur 1b). Die übrigen verteilen sich auf Josifja (No. 41—43)[1], Josef (No. 44—46), Bechai (47, 47), Meir (No. 40 verzeichnet bei Zunz Ltgsch. S. 579 mit der Variante קדישי f. משושי), Josef Kimchi (No. 51), Josef b. Ascher (No. 52), Isak No. 53)[2], Isak b. Meir v. Narbonne (No. 54)[3] Mandil b. Saul Abi-Simra (No. 55[4]), Michael (No. 56 nach Vermutung Luzzatto's s. כ"ח, 4, 43), Arje (57), Mose (No. 58)[5], Mose Ibn Esra (59 und 64 vielleicht), Chabib (60), Levi Eltaban

[1]) Vgl. über denselben Zunz Ltgsch. S. 469 und das Citat aus ס' הגן bei Dukes (Oz. Nechm. II, 101). No. 3 u. 4 bei Landshut (onom. I, 88) erweisen sich, nachdem ersteres nun vollständig bekannt geworden, als identisch.

[2]) Luzzato's Angabe, dass Isak b. Abraham der Verfasser ist, ist vielleicht einem handschriftlichen Vermerk entnommen (s. Zunz S. 623.)

[3]) Vgl. über denselben auch כ"ח 7 p. 67.

[4]) Zum Akrostichon gehört auch אבי der vorlezten Zeile. Ueber M. b. Abr. Abi-Simra vgl. Zunz S. 535.

[5]) כהן ist sweifelhaft, vgl. Zunz S. 583.

(61 und 82 vgl. ersteres auch in Ha-Karmel I., 77; für רוח מרדפת ist wol רוח רְדַפְתִּי zu lesen), Serachja (No. 62 vgl. Kohn-Zedek, Meged p. 160), Maimon (63), Isak Sniri (No. vgl. Zunz S. 473, No. 12 (das Akrost. שנירי ist hier nicht angemerkt), Esra (No. 79 vgl. zu Zunz Ltgsch. 467 syn. Poesie 478, wo אור ישראל v. Eleasar b. Jehuda (מערבות יוצרות דק"ק ווירמיזא Ed. Frankf. a. M. 8a, vgl. Ltgsch. 318, No. 8) nachzutragen ist), Jomtob (No. 80 Zunz S. 286) und Simson b. Abraham (Zunz 391, No. 2)[1]), wozu noch zwei anonyme Gebete hinzukommen (65 und 66).

In den Texten, zu welchen Hr. Halberstamm die variirenden Lesearten notirt, ist nur Weniges nachzubessern. Wenn עוד S. 13, Z. 12 in עזר emendirt wird, musz auch בְּצַר f. בְּצָרָה gelesen werden, da sonst eine Silbe zu viel hier wäre. Auch באות יואל (Z. 4 v. u.) kann nicht richtig sein; es ist wahrscheinlich aus באור הואל corrumpirt. In Strophe 3 (S. 14) bedürfen Z. 1—3

הצר בראותו מחלת עמי כי רוה לענות
ממי ראש לקח מחלת על אידו הואיל לענות
ותחל עוד לאמר מחלת עוד מה תוחילי לענות

einer näheren Erklärung. Der Dichter bedient sich hier eines doppelten Wortspiels, zu welchem er die drei Bedeutungen des Wortes מחלת (1. Krankheit, 2. musikalisches Instrument, 3. Name für die Tochter Ismaels, Gen. 28, 9) verwendet und in gleicher Weise לענות (in dreifachem Sinne 1. Wermut, 2. zu singen, 3. zu antworten) anbringt. Für רוה musz רוח (vgl. Klagel. 3, 15) gelesen und עוד מה in עד מה emendirt werden. Diese Strophe wird daher in einer dem Originale entsprechenden Nachbildung etwa folgendermaszen zu übersezen sein:

Es sah der Feind mein Volk gar krank,
Sah von Wermut es so satt;
Er reicht ihm nur des Giftes Trank,
Singt zum Leid sein Lied so glatt
Und Machalat, es spricht, nun wank!
Sag' nicht Antwort, die ganz matt.
Es täuschet dich der Hoffnung Schau,
Trüglich ist des Sehers Wort,
Wo findest du den Liebesbau,
Gottes Schutz an heil'gem Ort?

S 17, Z. 8 ist בך in לך zu verwandeln. Für das sinnlose שור תעזוב musz entschieden die auch dem Metrum entsprechende LA. תשור bei Sachs p. 40 eintreten[2]). Dunkel ist auch בריאות (19 Z. 3), dafür vielleicht בלי

[1]) Das Prädicat העולה לארץ צבי in der Ueberschrift passt auf Simson b. Abraham, der nach Palästina ausgewandert ist (s. Jahrb. 4, S. 5 A).

[2]) Dem poetischen Paradoxon, mit dem Ibn Esra dieses Gedicht einleitet, giebt er in einem anderen Gebete (Kochbe Jizchak 25, S. 85) folgenden Ausdruck:

אוח zu lesen ist. Für בעצמיו hat der Text in Jesaia Hurwitz's Gebetbuch II., 139 richtiger בעצומיו. In dem Gedichte Gabirol's (p. 57) scheint das schwierige לבד משות aus לְבַדּוֹ מָעוֹן verderbt zu sein. S. 62 ist in על עמו Z. 2 unmöglich ein Sinn hereinzubringen, עמן ist aus עֹזן verschrieben. Demnach besagt der mit יעמן (Z. 1) beginnende Saz: Und mein Volk sezt seine Hoffnung auf seine (Gottes) Macht und Hilfe. Natürlich musz am Schlusze יביאו (nicht יביאו) gelesen werden. Wir machen noch auf die Zugabe im Vorworte aufmerksam, in welcher uns Gabirols Lobgedicht auf Jekutiel (כצפיר או דרור), begleitet von Luzzatto's erklärenden Anmerkungen, dargeboten wird.

6. . . . תשובות חכמי צרפת ולותיר. Reponses faites par de celèbres rabins français et lorrains du X et XII siècle, publicés d'aprés un manuscrit et accompagnés d'un commentaire et d'un preface par Joël Müller, Vienne 1881, 8. 40 u. 62 S.

Der französische Titel zu dem hebräischen Buche erklärt sich daraus, dass es zum gröszten Teile Geistesproducte, die auf dem Boden Frankreichs gereift sind, darbietet. Im 11. und 12. Jahrhundert hatte das Talmudstudium in der nordfranzösischen Schule wie in dem benachbarten Lothringen seine Blütenperiode. Neben speciellen Commentaren entstanden Glossen- und Sammelwerke, in denen Einzelnes eine eingehendere Behandlung erfuhr. Zerstreute Aeuszerungen und Bemerkungen der Lehrer wurden von den Schülern aufgezeichnet, Bescheide und Correspondenzen derselben zusammengetragen und je nach Bedürfniss und Gelegenheit bald dem überlieferten Wortlaute nach, bald in verkürzter Gestalt in die Oeffentlichkeit gebracht, in der sie das Geschick aller Publikationen teilten, bald die weiteste Verbreitung fanden und bald wiederum der Vergessenheit anheimfielen. Von den zalreichen glossatorischen Erläuterungen, die jenes Zeitalter hervorgebracht hat, sind die wenigsten uns im Originale bekannt geworden; wir können nur in den jüngsten Schichtenbildungen des damals in groszer Menge hervorgetretenen Literaturstoffes Bestandteile herausfinden, die früher entweder selbständig vorhanden waren oder in anderem Zusammenhange sich befanden. Besonders gielt dies von den in einzelnen Fällen abgegebenen Gutachten, die von den späteren, soweit sie dieselben mitteilen, nur selten in der ursprünglichen Einkleidung und Ausführlichkeit wiedergegeben werden.

Wir sind daher dem Herausgeber für die Veröffentlichung dieser Responsen französischer und lothringischer Autoritäten aus dem nun in Halberstamm's Besiz übergegangenen bekannten Luzzatto'schen Codex zu beson-

---

אשבע בעת ארעב להללך
ארוה ביום לעבוד לך אצמא.

(„Ich werde satt, wenn ich Hunger habe, dich zu preisen, ich bin gelabt an dem Tage, da ich dürste, dir zu dienen.")

derem Danke verpflichtet. Derselbe hat auch die grosze Mühe nicht gescheut, in der einleitenden Abhandlung, die über den literarischen Charakter dieser Gutachtensammlung wie über die einzelnen Correspondenten, denen wir in derselben begegnen, kenntniszreiche Auskunft giebt, die sämmtlichen sonst noch vorhandenen Gutachten der Verfasser der meisten vorliegenden Responsen (R. Tam, R. Isak b. Jehuda, Raschi, R. Salomo b. Simson, R. Gerschom b. Jehuda) zu verzeichnen, so dass wir die sämmtlichen Leistungen derselben nach dieser Richtung hin zu überschauen vermögen. Auch über Salomo b. Simson, (vgl. Zunz, Ltgsch. S. 613) und Isak b. Menachem, von denen die Sammlung Gutachten enthält, wird reiche Belehrung geboten. So gestaltet sich das Buch, das Original-Briefe der Genannten darbietet, die teilweise sonst gar nicht, teilweise nur auszüglich oder bruchstückweise bekannt waren, zu einem Repertorium der gesammten von denselben hinterlassenen Responsen, die erkennen lassen, in welcher Weise manche controverse talmudische Gesezeslehren damals behandelt und aufgefaszt wurden, und auch mit verschiedenen geschichtlich interessanten Einzelnheiten uns bekannt machen.

Die lezteren werden sowol in der Einleitung als in den Anmerkungen des Herausgebers ausführlich besprochen. Ueberdies werden in diesen auch sachliche Erläuterungen, Berichtigungen und Nachweise der vorhandenen Parallelen gegeben. Wir haben nur an einzelnen Stellen manches noch nachzutragen, das wir hier folgen lassen. Da p. IX ff. sämmtliche Responsen R. Tam's verzeichnet sind, so durften auch O. Sar. I., 196 (s. Jahrb. 4, 183, war 186 Druckfehler) und Temim Deim No. 148 nicht übergangen werden (die anderen in T. D. aufgenommenen Stücke hat auch Hajaschar, so 90—93 = H. 83a, 74 = 77a, 109 = No. 504 506 mit anderem Schlusze)[1]. Nach einer Mitteilung Asulai's (פתח עינים 49b) soll R. Tam in seinen Briefen sich oft der Gruszformel על כן יברכוך טובים bedient haben. In dem Briefe an R Ephraim (p. XX) ist להה in כהה und בורכא in בורכא zu emendiren. Der Eingang zum 2. Briefe an R. Meschullam (ib. A) ist in der Handschrift nicht viel correcter als im edirten Texte (für מירמי l. מיראי; f. למכיר l. למסור, dann: וכחֵמָר להמיר היה החומר — und: לנטות לשטות לוהטות בהוטוה (zu 'בה vgl. Meg. 12a). — Josef b. Menachem (p. XXII. vgl. Zunz Ltgsch. 459) ist auch durch ein von Meir b. Baruch (Resp. Ed. Prag No. 996) citirtes Responsum bekannt Es ist aus No. 3 klar, dasz Josef דינבריט (vgl. Zunz S. 273, A. 7), der mit R Samuel b. Meir in Verkehr stand (Salomo Lurja Resp. No. 29), mit ihm identisch ist. — Für אחי מגיה (Haj. 77, col. 3, Z. 1) hat die Handschrift (p. XXX) ארז מגר, das ebenso unverständlich ist, es ist ארז ססמגור zu lesen (vgl. Joma 9b). — Simon b Samuel (p XXII) ist, wie der Herausgeber richtig vermutet, der in den

---

[1]) Das unter No. 80 (p. XV) verzeichnete Resp. ist in Hamaggid 18 p 413 mitgeteilt: שאל הנדיב ה"ר יצחק לר"ת על חמאת של גוים שקורין בוטרא .. Die Tochter Samuel b. Meir's (Jahrb 5, 175, A. 2) ist daselbst genannt (ושמה מרונא.)

Tosafot genannte R. Simon, der Verf. der Auszüge aus dem Pardes[1], doch ist er mit dem Verfasser des הדרת קדש (Ed. Thiengen) der viel später gelebt hat, nicht zu verwechseln, wie es hier geschieht. — Dasz Jakar b. Machir ein Bruder Menachem's war (p. XXIX), ist nur Vermutung des Herausgebers. — מערופיא (p. XXXVII) ist schwerlich französisch; es bedeutet wie syr. עורפנא Tauschgeschäft. — Dasz Peregoros „Tröster" bedeutet (ib.), ist wol nur ein lapsus calami. — In dem Texte ist nur Weniges zu berichtigen. 1a Z. 14 f. אחרון l. אחריו; b. Z. 1 f. בכלו l. בכלי, Z. 2 f. אחד l. אחר, 2a Z. 8 v. u. f. לבבך l. לרבך, da der Einwand nicht gegen R. Tam, sondern gegen R. Josef gerichtet ist. Z. 6 f. באזנים l. במאזנים; 2b Z. 9 f. לא l. אלא. — Die Chiffre ינצא (2b, Z. 4) ist vielleicht = ישמרהו נצח צורו אמן. 5a, Z. 18 f. היא עצמה הכף l. והיא עצמה כפי S. 7 Z. 14 f. פאת vielleicht l. פארי. 8b Z. 18 f. וכבר l. יבכר, 9b Z. 3 f. בבית l. מבית, 13a Z. 15, 16 l. במקומות . . שָׁדַי שָׁדֵי, מה ינעם . . ולעינים, 15b Z. 11 f. של l. שלא, 18a Z. 11 l. ויתירוהו . . יתומי, נתאו, Z. 11 l. מעץ חיים נגמל בוסרם, 26a Z. 14 f. שעהי l. טעמא, 46b f. עטי l. ענוי (das Resp. hat auch Temim Deim No. 138).

7. Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. Zweite Abtheilung. Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum. Von Dr. M. Joël, Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Breslau. Breslau u. Leipzig, Schottländer 1883, 8. 10 u. 190 S.

Es geschieht den Geschichtsmachern, die ihre Quellen sich nach Belieben zurechtlegen und sich allerlei kleine Fälschungen erlauben, um ihre Darstellung vergangener Zustände recht pikant und farbenreich zu gestalten, ganz recht, dass ihnen einmal von einem berufenen Kritiker gründlich der Text gelesen wird. Man sollte es gar nicht glauben, was Alles aus kurz hingeworfenen Aeuszerungen, die über die Juden in den Werken römischer Schriftsteller sich vorfinden, und aus vereinzelten Wörtern, die sich gar nicht auf sie beziehen und nur zufällig mit jenen Säzen in Verbindung stehen, herausgelesen wurde! Wie der Verfasser an schlagenden Beispielen nachweist, wurde durch solche falsche und willkürliche Deductionen, die durch unerwiesene Behauptungen eine weitere Ausschmückung erhielten,

---

[1]) Vgl. Buber, Einl. zu Lekach Tob p. 46 A. 29, Jahrb. 5 S. 221, 222 (Z. 6 v. u. l. f. leztere . . . erstere . . .). Die dort ausgesprochene Vermutung, dass irrtümlicherweise Simon Kohen zum Verf. des Jalkut gemacht wurde, finde ich in Gabriel Adler's biogr. Vorr. zu לשון הזהב von David Schiff (Ed. Offenbach 1822) bestätigt, wo er dem Namen seines Vaters Mordechai die Bemerkung hinzufügt: (בן א"ז הצדיק מוהר"ר בער אדלר כ"ץ ז"ל מגזע יחוסי כהונה בעל ילקוט שמעוני זי"ע). Die Familie Adler führte also ihren Stammbaum auf R Simon Kohen zurück, den die Nachkommen als den Verfasser des Jalkut ansahen.

zuweilen der wahre Sachverhalt bis zur Unkenntlichkeit entstellt und das gerade Gegenteil desselben für wirkliche Geschichte ausgegeben. Indem der Verfasser die Quellen, die solchen vagen Annamen zu Grunde gelegt werden, einer genauen Prüfung unterwirft und dabei festzustellen sucht, wie weit sie nach Maszgabe ihrer Glaubwürdigkeit und ihres wirklichen Inhalts beachtet zu werden verdienen, erschlieszen sich ihm manche Gesichtspunkte, von denen aus die Beziehungen, in denen im zweiten Jahrhunderte das immer selbständiger werdende Christentum zu der jüdischen Volksgemeinschaft, in deren Mitte es zuerst entstanden war, einerseits und andrerseits zur römisch-griechischen Welt sich befand, viel richtiger erkannt und beurteilt werden können, als es bisher geschehen ist. Nach den Darlegungen des Verfassers (S. 44—36) wird es z. B. vollständig klar, dasz die Juden mit Unrecht beschuldigt werden, das Gerücht in Umlauf gesezt zu haben, dasz die Christen Menschenopfer darbringen, wie überhaupt alle Angaben über Verfolgungen, die die ersten Christen von den Juden erlitten haben sollen, tendenziösen Ursprungs sind und blos die Stimmung kennzeichnen, die in denselben zum Ausdruck gelangt ist (s. S. 73—95). Besonders gelungen ist der Nachweis, dasz die Nachricht von der Teilname der Juden an der Christenheze in Smyrna und ihren Verlangen, dasz Polycarp einem Löwen vorgeworfen werde, sowol vom psychologischen Standpunkte aus als auch in Anbetracht der religionsgesezlichen Bestimmungen, die für die Juden geltend waren, als eine Erdichtung anzusehen ist. (s. S. 150 ff.) Der Verfasser versucht (S 43—72) auch darzuthun, dasz die Juden an der Kreuzigung Jesu ganz unbeteiligt gewesen seien und dasz die diesbezüglichen dürftigen Angaben des Talmuds, soweit sie nicht selbst als ein Reflex der christlichen Legende erscheinen, sich auf eine andere Persönlichkeit beziehen. Hierin können wir ihm nicht beipflichten. Es ist bereits in Jahrb. 5 S. 201 gezeigt worden, dasz die Bezeichnung בן סיטרא, (nicht: סיטדא) unter welchem Namen Jesus in der Tosefta (Sab. Ed. Luck. 11, 15, Synh. 10, 11) erwähnt wird, dazu diente, ihn von dem älteren Jesus Sirach (בן סירא) zu unterscheiden. Es ist wahrscheinlich, dasz dieselbe ursprünglich בן סירטא lautete und daran die Sage sich knüpfte, dasz Jesus sich eine Schrift in das Fleisch hineingerizt habe, ohne Schmerz zu empfinden[1]) (s. Tosefta Sab. l. c.; in den Talmuden, wie der Verf. S. 58 richtig bemerkt, bereits weiter ausgeschmückt). Es widerstreitet dem Berichte der Evangelien nicht, wenn Tos. Synh. l. c. angegeben wird, dasz Jesu als Verführer der Prozesz gemacht wurde, denn wenn das Synhedrium nur einen rechtlichen Vorwand suchte, um ihn zum Tode verurteilen zu können (Mat. 26, 59 u. Parallelst.), so konnte nur auf eine Zeugenaussage, welche ihn zu einem solchen stempelte, gerechnet werden. Die angebliche Gotteslästerung, die den Hohenpriester veranlaszte, die Kleider zu zerreiszen (ib. 65 u. P.) wurde erst in einer vor dem Gericht gethanenen Aueszerung: ihr werdet den

---

[1]) Vgl. חם ומועד 7a: קרע את בשרו באיזמל ולא הרגיש בשרו בקריעת האיזמל מחמת קרושת השם בידו.

Menschensohn sehen, sizend zur Rechten der Allmacht u. s. w. gefunden und, da eben Vorwände gesucht wurden, als eine solche hingestellt[1]). Jesus wurde als Verführer verurteilt und zwar kam bei seinem Prozesse das in den talmudischen Berichten erwähnte Verfahren, dasz zwei Zeugen im Geheimen die Aussagen belauschten, in Anwendung. In den Evangelien wird dieser Umstand nicht erwähnt, da überhaupt blos die dem Lehrzwecke derselben entsprechenden Momente des Prozesses angeführt werden. Wenn nun noch eingewendet wird, dasz es den jüdischen Gerichten zu jener Zeit nicht zustand, Todesurteile zu fällen, so ist damit noch nicht erwiesen, dasz nicht durch einen Synhedrialbeschlusz Anklage bei dem römischen Landpfleger erhoben werden konnte. Das Verfahren gegen Jesu war nun in der That ein Unicum, wie es der Verfasser nennt, und wenn manche Regelwidrigkeit dabei vorgekommen ist, so ist dies eben daraus zu erklären, dasz Kaiphas und das von ihm constituirte Synhedrium eines unbefangenen Urteils in dieser Angelegenheit nicht fähig und in dem Gebrauch der Mittel, die ihnen zur Erreichung ihres Zweckes dienen sollten, nicht wählerisch waren. Mit Unrecht urigirt auch der Verfasser S. 58 den Ausdruck ברגל in dem Ausspruche R. Akiba's (Synh. 11, 7). Hätte derselbe damit sagen wollen, dass eine Hinrichtung, der eine gewisse Publizität verliehen werden sollte, strikte am Festtage stattfinden soll, dann hätte sicherlich R. Jehuda auch den Einwand, dass an einem solchen keine Urteilsvollstreckung stattfinden darf, erhoben. ברגל bedeutet hier im Allgemeinen: zur Festzeit, wobei natürlich vorausgesezt wird, dass eine Entweihung des Festes nicht stattfinden dürfe. — Für zu weit gehend halten wir auch die Folgerung S. 116, dass der Judenhass erst zur Zeit, als die Bibel in's Griechische übersezt wurde, hervorgetreten sei und zwar hätten die Aegypter sich darüber verlezt gefühlt, dass der ägyptischen Nation im Pentateuche so oft in unehrenhafter Weise gedacht wird. Es kann dies höchstens für den Judenhass, insoweit er in der Literatur zum Ausdruck kam, in Anschlag gebracht werden. Thatsächlich war ja auch die Religionsverfolgung unter Antioches Epiphanes von demselben inspirirt.

8. Die erste Mischna und die Controversen der Tanaim, ein Beitrag zur Einleitung in die Mischna von Dr. D. Hoffmann, 8. 54 S. (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars in Berlin 1881—1882.)

Dasz die Mischna des Patriarchen R. Juda, die den Text der talmudischen Erläuterungen bildet, das Produkt älterer gleichartiger Vorarbeiten ist und ganze Stücke aus den Halachasammlungen früherer Zeitalter

[1]) Der Verfasser (S. 65) beruft sich auf M. Synh. 7, 5, wonach eine eigentliche Blasphemie (Gidduf) nicht vorlag, allein aus den Worten מה מגדף מיוחד שפשט ידו בעיקר . . . (Sifre Deut. 221, c) geht hervor, dasz auch Aeuszerungen, die als ein Angriff auf die Ehre Gottes angesehen wurden, als solche gelten konnten.

wörtlich in dieselbe hineingetragen wurden, ist durch directe Angaben bezeugt und auch sonst schon vielfach erwiesen worden. Die Mischna muss wie überhaupt das ganze altrabbinische Schrifttum als ein Palimpsest behandelt werden, bei welchem man die verdunkelte Grundschrift wieder hervorzusuchen und kenntlich zu machen hat. Sie stellt die jüngste Schichte der tanaitischen Halacha dar, auf deren Boden man nur etwas tiefer zu graben braucht, um mit Leichtigkeit beträchtliche Reste älterer Entwicklung entdecken zu können. Die Wurzeln der beiden weitverzweigten Hauptstämme der rabbinischen Wissenschaft, der Halacha wie der Haggada, ruhen, wie der Verfasser mit Recht annimmt, in dem Schriftworte, an dessen Verlesung sich sofort die Schrifterklärung anreihte, deren Stoff dann zum Inhalte der Tradition sich gestaltete, die in demselben Masze, als sie ihren Zusammenhang mit dem Schriftworte aufgab, demselben entwuchs und ein eigenes Gebiet der Pflege für sich beanspruchte. Wie aus dem Midrasch die Mischna, aus der Schriftdeutung die Gesezeslehre sich entwickelte und die Halacha auch da, wo sie von ihrem Mutterboden, als welchen wir die Auslegung des Bibelwortes zu betrachten haben, sich losgelöst hat, die Spuren ihres Ursprungs nicht verläugnen kann, zeigt der Verf. S. 5—12 an einzelnen Beispielen. Volle Beweiskraft dürfte gerade der S. 10 angeführten Stelle (M. Sebach. 6, 5) zu vindiciren sein, aus welcher dies „weniger deutlich, aber doch überzeugend zu ersehen“ sei. In der Vorschrift בא לו לגוף והסיר את המוראה ואת הנצה ואת בני מעים היוצאים עמה sind offenbar die Resultate zweier verschiedener Erklärungen der Worte מראתו בנצתה (Lev. 1, 16) als geltend angenommen. Der Verfasser, der das nicht zugeben will, langt in seiner Darlegung derselben bei der seltsamen Anname an, dasz der Passus ואת בני מעים היוצאים עמה nur die Erklärung zu dem vorangehenden ואת הנוצה bildet, dieses selbst aber, das neben ihr völlig überflüssig erscheint, dennoch auch beibehalten wurde, damit durch dasselbe die Schriftgemäszheit jener Halacha bezeugt werde. Die in Sifra (Nedaba par. 8 Ed. Weiss 9a) und in Sebach. 65a vorgetragenen Erklärungen der angeführten Bibelstelle lauten: והסיר את מוראתה בנצחה זה הזפק יכול יעקור [1] בסכין ויטלנו תלמוד לומר בנצתה יטלנה עם הנוצה (S. נוטל את הנוצה עמה) אבא יוסי בן חנן אומר נוטל את הקרקבנין ע מה (S. נוטלח ונוטל את קורקבנה עמה). Daraus, dasz in Peschittho und j Targum II. קרקבן als synonym mit זפקא erscheint, geht hervor, dasz nach Abba Chanin נצה Kropf und demgemäsz מראה (= ראי) Unrat bedeutet. In der That hat auch die samaritanische Uebersezung ית מרתה בספקה und so auch Abu-Said: לקאטתה [2] עם חוצלתה. Nach Nachmani's Auffassung müszte auch in Onkelos ית זפקיה באוכליה gelesen werden, was auch Ahron b. Elia (Kether

---

[1]) Für יקדיר in S. hat Abr. b. David Sifra-Comm. z. St. יעקור oder יקרע. In Z. 9 v. u. das. ist והנוצה f. והעצם und in Z. 7 והעור f. והעורף zu lesen.

[2]) Daselbe Wort hat auch j. Targ. II z. St. für Mist.

Thora z. St.) für notwendig hält. Abraham b. David (bei Pinsker Lik. I. 211) erklärt נצה (Job 39, 13) geradezu durch אל חוצלה (Kropf). Abba Chanin erklärt demnach: er nehme den Unrat und den Behälter, in dem er sich befindet. Nach dieser Auffassung kann sich aber die biblische Vorschrift darauf, dasz blos der im Kropfe vorhandene Unrat weggeworfen werde, nicht beschränken; er ist vielmehr aus dem ganzen Körper des zum Brandopfer bestimmten Vogels zu entfernen und es musz dasselbe auch mit den Gefäszen, in denen er sich befindet, geschehen. Sifra hat daher richtig נוטל את הקורקבנין עמה für נ' א' קורקבנה in S Wir haben demnach zwei Erklärungen: 1) Allg.: Kropf sammt dem Unrat, 2) Abba Chanin: Unrat sammt seinen Behältern. Eine dritte im Namen R. Ismaels mitgeteilte Erklärung faszt בנוצתה = in seinem Gefieder auf. (בנוצתה בנוצה שלה קודרה בסכין כמין ארובה.) Die Mischna nimmt ואתנוצתה auf, dessen Sinn sie auf sich beruhen läszt, und faszt Abba Chanin's Worte so auf, als wenn nur die Eingeweidestücke, die beim Ausnemen des Kropfes mit abgerissen werden, weggeworfen werden sollten!

Die Anname, dasz die Halacha auf dem Boden der Schriftdeutung erwachsen sei, bedarf indes doch insoferne einer Einschränkung, als auch Anordnungen und Entscheidungen der Synhedrien und maszgebender Autoritäten wie auch Volksbräuche, die zu einer religiös gesezlichen Bedeutung gelangt waren, Gegenstand der Tradition und daher auch schulmäszigen Studiums wurden. Wird ja in dem von dem Verfasser selbst angeführten Referate bemerkt, dasz die vom Synhedrium gefaszten Majoritätsbeschlüsse weithin als Norm (Halacha) zur Geltung kommen ומשם הלכה יוצאת ורווחת בישראל. Halacha's, die nicht aus dem Schriftworte hervorgiengen, hat es schon zur Zeit, als die Synhedrien in voller Thätigkeit waren, gegeben. Die systematische Gruppirung der aus Tradition und Schriftdeutung bekannt gewordenen Lehrsäze und der dieselben betreffenden Controversen wie die Verteilung derselben auf sechs Sectionen hat aber wahrscheinlich zuerst in dem hillelitischen Lehrhause stattgefunden, aus welchem der Grundstock der Mischnah hervorgegangen ist. Dahin lautete auch, wie der Verfasser S. 12—14 zeigt, die gaonäische Tradition[1]. Unsere Mischna enthält

---

[1]) Die Hypothese, dass die kleinen Tractate von Manchen als eine 7. Mischna-Ordnung angesehen wurden, was auch durch die Zahl 700 (Chag. 14b) angedeutet sein soll, lassen wir auf sich beruhen. Diese stüzt sich wol auf eine nicht mehr erhaltene diesbezügliche Deutung der Schriftstelle חצבה עמודיה שבעה (Spr. 9, 1), wie denn in v. 4 das. ein symbolischer Hinweis auf den Talmud gefunden wird (s Chag. das.). Der Autor dieser Angabe scheint übrigens den Ausdruck משנה in weiterem Sinne gefaszt und darunter die 7 Hauptwerke der Traditionsliteratur (Mischna, Tosefta, Bereschit rabba, Mechilta, Sifra, Sifre, [aus zwei Büchern bestehend]) verstanden zu haben (vgl. Hal. gedol. Ed Ven. 143b).

denn in der That auch Bestandteile älterer Sammlungen, von denen manche, wie der Verfasser (S. 15—26) bemerkt, in unveränderter Gestalt sich erhalten haben[1].

Der Verfasser untersucht von diesem Standpunkte aus auch die Composition des Tractates Abot (S. 26—37), betreffs welcher wir auf unsere obigen Darlegungen verweisen. Auch die beiden Kapitel: die „erste Mischna" und die Controversen späterer Tanaim (S. 37—44) und: die Controversen in der ersten Mischna (S. 44—54) bieten im Ganzen nur die weitere Ausführung des Nachweises älterer Elemente in diesem halachischen Codex durch Beibringung specieller Beispiele. Es möge nur betreffs der vom Verfasser gemachten Wahrnemung, dasz auch spätere Tanaiten in ihren Controversen zuweilen nur verschiedene Versionen älterer Tradition vortragen, im Allgemeinen noch bemerkt werden, dasz die Streitfragen, die in denselben besprochen werden, zumeist älteren Ursprungs sind und von den späteren Tanaiten verschiedene Meinungen weit weniger aufgestellt als vielmehr vertreten worden sind. Recht ansprechend ist die Vermutung S. 40, dasz die schwankende Lautung eines Wortes der alten Halacha (הרעה oder הוראה) eine Meinungsverschiedenheit hervorgerufen habe. Im Ganzen ist durch die Untersuchung des Verfassers nur von Neuem festgestellt worden, dasz unsere Mischna noch beträchtliche Ueberreste älterer Tradition enthält, wodurch aber an der Thatsache, dass dieselbe im Ganzen ein literarisches Product, wenn nicht des „dritten" (S. 13), was unseres Wissens von Niemandem behauptet wurde, so doch des zweiten Jahrhunderts ist, nichts geändert wird.

9. תולדות המשנה. Zur Geschichte der Mischna von Rabbiner Dr. Joach. Oppenheim (Separat-Abdruck aus der Monatsschrift „Beth-Talmud" II. Jahrgang) 8. 4 und 52 S.

Es sind durchweg selbständige und quellenmäszige Untersuchungen über den Ursprung, die Fortentwicklung und den lezten Abschluss der Mischna, die in vorliegender Schrift uns dargeboten werden. Mit vielen Belegstellen

[1] Wenn der Verfasser S. 22 A. die durch Sifre und Tosifta bezeugte Thatsache, dass auch zur Zeit Hillels einmal die Bereitung der Sühnasche stattgefunden hat, einfach als der Berücksichtigung unwert erklärt, so wollen wir ihm diese Meinung gerne lassen, sehen aber auch nicht ein, warum es nicht möglich sein soll, dass der geläufigere Namen ר' ישמעאל בן פאבי den Namen des sonst unbekannten יהושע ב' פ' verdrängt habe. Ungenauigkeiten in historischen Referaten sind doch in dem talmudischen Schrifttum nichts Seltenes. Auch ist es keineswegs so ausgemacht, dass Sifre sutta eine „junge Quelle" ist, es könnte aber auch in diesem Falle doch manche alte Ueberlieferung in ihrer ursprünglichen Form in dieses Werk übergegangen sein, die in anderen Quellen bereits manche Verdunklung erlitten hat.

ausgestattet und in mancher Hinsicht auch neue Gesichtspunkte eröffnend bilden sie eine beachtenswerte Ergänzung zu den einschlägigen Studien Frankel's, Weiss' u. a Einer Erörterung verschiedener terminologischer Ausdrücke, die zur Bezeichnung der Methoden und Ergebnisse der Halachaforschung dienten (S. 1—9) folgt eine Erklärung des zum Titel des officiellen Halachacodex gewordenen Wortes משנה, worauf die Thätigkeit R. Akiba's und seiner Schüler hinschtlich der Sammlung von Mischna's (S. 9—36), die Mischna R. Meir's (36, 40) und endlich das Werk des Patriarchen R. Juda (40—45) besprochen werden. In zwei Kapiteln entwickelt der Verfasser seine Ansicht über den Ursprung der Baraitas (S. 45—50) und den Zweck der Agadasammlungen (50—52). Im Ganzen liegt uns also hier eine recht eingehende zusammenhängende Studie über diese Gegenstände vor, in der manche sonst weniger beachtete Momente schärfer betont, nachdrücklicher hervorgehoben und besser ins Licht gesezt werden, als es bisher der Fall gewesen ist. Besonders hat die Annahme, dasz die Mischna erst nach der Einsezung R. Eleasar b. Asarja's zum Patriarchen den Charakter einer Sammlung der verschiedenen Lehrmeinungen, in welcher auch die von einzelnen Gesezeslehrern ausgesprochenen Ansichten angeführt wurden (S. 13), Vieles für sich. Dasz das Wort משנה ursprünglich blos im Allgemeinen: mündliche Mitteilung, Erzälung bedeutet (S. 11), ist indes sehr zu bezweifeln. Allerdings wird aram. תנא in diesem Sinne gebraucht, doch wurde in erster Reihe der Begriff des Wiederholens, Weitererzälens durch dieses Wort ausgedrückt. Für das entsprechende hebr. שנה hat die Grundbedeutung: zum zweiten Male sagen sich im Sprachgebrauche erhalten, vgl. כתוב בתורה ושנוי בנביאים (Meg. 31a) קראו ושנו ושלשו (Bab. Kam. 38a) הוי מפטם בדברי תורה ושונה ומשלש ומרבע (Sifré II. 306b). Die Mitteilung der Halacha's geschah, ehe diese zu einem selbständigen Gebiete der Traditionswissenschaft geworden waren, im Anschlusz an das Schriftwort und zwar in der Art, dasz, nachdem zuerst ein pentateuchischer Abschnitt einfach gelesen worden, derselbe dann noch einmal mit erläuternden Bemerkungen vorgetragen wurde. Diese hieszen daher משנה (Deuterosis). Nur aus diesem einstmaligen Gebrauche dieses Wortes erklärt es sich, dasz da, wo es auf eine genaue Fixirung seines Begriffes ankam, manche darunter zunächst den Midrasch verstanden wissen wollten (Kid. 49a). — S. 17 A. ist dem Verfasser, der, um die Bemerkung . . . כל ימיו של ר"א היו העם נוהגין כר"י (Koh. rab. 12, 11) mit Num. rab. c. 14 in Uebereinstimmung zu bringen, dieselbe auf R. Elasar (Resp. R. Jochanan) und R. Jehuda b. Lewi beziehen will, die Quelle (Tos. Nidda I., 5, vgl. b. Nid. 7, b. j. Nid. 1, 3) entgangen, auf welche bereits Lurja z. St. hinweist. — Die Angabe, dasz R. Akiba der erste war, der die Halacha's nach ihrem Inhalte geordnet, oder mit anderen Worten, die Mischna in Tractate eingeteilt hat, hätte einer besseren Begründung bedurft, um als „zweifellos“ zu gelten. Aehnliche Gruppirungen derselben, wie sie unsere Mischna aufweist, sind jedenfalls schon in der Schule R. Jochanan b. Sakkai's bekannt gewesen (vgl. M. Chag. 1, 10 und Jahrb. 4, S. 168). — Die Schlüsse,

die der Verfasser aus seinen Wahrnemungen zieht, sind gerade nicht immer so stringent, dasz eine andere Auffassung durch sie ausgeschlossen wäre, indes sind bei der Behandlung der hier in Betracht kommenden Fragen hypothetische Aufstellungen selten zu vermeiden und der Leser wird daher auch diesen, zumal sie von wissenschaftlicher Begründung gestüzt werden, gerne die gebührende Beachtung zu Teil werden lassen.

10. Einblicke in die Geschichte der Entstehung der talmudischen Literatur von Dr. J. S. Bloch. Wien 1884, Löwy 8. 12 und 140 S.

Unter ähnlichem Titel wurde in dieser Zeitschrift eine Abhandlung veröffentlicht, in der jedoch blos der babylonische Talmud und zwar besonders die Art und Ursache seines Abschlusses in Betracht genommen wurde. Vorliegende Schrift — in der übrigens jene Abhandlung, in welcher auch auf die in ihr besprochenen Fragen manches Streiflicht fällt, einer Erwähnung nicht für wert gehalten wird — dehnt den Gesichtskreis der Untersuchung weiter aus, indem nämlich auch Mischna und Tosefta, Baraita und Midrasch einer kritischen Prüfung unterworfen werden. Dem Verfasser ist es allerdings nicht darum zu thun, den speziellen literarischen Charakter und die besonderen Eigenschaften dieser Werke darzustellen, aber es ist eine Frage, die sie alle betrifft, in Bezug auf die ganze altrabbinische Literatur zu stellen ist und bisher noch keine vollständige Lösung, ja nicht einmal eine tiefer eingehende Behandlung gefunden hat, die in seinem Buche eine endgültige Erledigung finden soll. Haben die Verfasser der verschiedenen Sammelwerke von Ueberlieferungen, Lehrmeinungen aus Schriftauslegungen der Gesezesforscher diese schriftlich der Nachwelt hinterlassen oder ist, wie man aus mancherlei Angaben schlieszen musz, dieser ganze Lehrstoff von ihnen nur in eine bestimmte Ordnung und Fassung gebracht, dessen Aufbewahrung aber nur dem Gedächtnisse der kommenden Geschlechter anvertraut worden? Und wenn lezteres angenommen werden müsste, wie kam es, dass man später dennoch sich dazu entschlosz, diese Jahrhunderte hindurch in Uebung erhaltene Lehrmethode aufzugeben und die Ueberlieferung zu einem festen Schriftgute zu gestalten? In genannter Abhandlung, in der diese Fragen nicht übergangen, aber auch in der Allgemeinheit, in der sie hier erhoben werden, nicht ins Auge gefasst werden konnten, wird auf Grund verschiedener in derselben gelieferten Beweise daran festgehalten, dasz in der Zeit der Tanaiten und Amoräer, in der das ganze weitschichtige Material des talmudischen Schrifttums geschaffen und zusammengetragen wurde, dennoch eine Literatur im eigentlichen Sinne des Wortes nicht vorhanden war und an eine schriftliche Fixirung desselben erst gedacht wurde, als äuszere Verhältnisse dazu drängten und das traditive Lehrverfahren unmöglich mehr fortgesezt werden konnte. Zu demselben Resultate gelangt auch der Verfasser, der gerade auf diesen Gegenstand seine Untersuchungen concentrirt und ihm eine viel umfassendere Behandlung zu Teil werden läszt.

Mit durchschlagenden Argumenten und unwiderleglichen Beweisen, mit deren Darlegung eine Entkräftung aller Einwände, die gegen sie vorgebracht werden könnten, sich verbindet, wird hier gezeigt und festgestellt, dasz mit vereinzelten und belanglosen Ausnamen das ganze talmudische Lehrgut in den Schulen nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung forterhalten wurde, bis denn die Saboräer die Feder zu Hilfe nahmen und eine lange, in höchsten Masze productive und dennoch literaturlose Periode jüdischer Geistesthätigkeit durch Aufrichtung grosz angelegter Schriftdenkmäler, die die Ueberlieferung der vergangenen Geschlechter verewigten, zum Abschlusse brachten. Diese eigenartige Erscheinung, dasz inmitten eines Volkes, das aus seiner Vergangenheit eine so herrliche Literatur ererbt hatte und seinen ganzen Bestand an sie anlehnte, zu einer Zeit, in der auf seinem Boden das Gelehrtentum in voller Blüte stand, dennoch keine Schriftsteller auftraten und niemand darangieng, der Wissenschaft, deren Studium mit dem grószten Eifer betrieben wurde, auch das fast unentbehrliche literarische Substrat zu schaffen, will natürlich auch erklärt sein. Der Verfasser erkennt nun in dem gegen die Niederschreibung der mündlichen Lehre gerichteten Verbot, auf welches dieselbe als auf ihre alleinige Ursache zurückzuführen ist, ein Seitenstück zu einer anderen gleichartigen Vorschrift, durch welche die Abfassung von Schriftwerken überhaupt untersagt wird, wie denn auch in Jahrb. II S. 115 kurz auf den Zusammenhang, der zwischen beiden besteht, hingewiesen wird. Das Verbot ist mindestens so alt als der Glaube an eine mündliche Lehre, diese war aber von Anfang an die Begleiterin des verlesenen Schriftwortes. Schlosz sich an den öffentlichen Vortrag desselben die entsprechende Uebersezung und Erläuterung an, wie das schon seit Einführnng regelmäsziger pentateuchischer Vorlesungen gebräuchlich war (Neh. 8, 9), so war eine Unterscheidung zwischen dem aus dem Buche vorgelesenen Texte und der blos mündlich und gewiss auch durch eine hiezu bestellte Persönlichkeit besonders vorgetragenen Paraphrase bereits gegeben. Mit der Zeit wurde das mündlich Vorgetragene als ein mündlich Ueberliefertes angesehen[1]), dessen Niederschreibung man nicht erlauben durfte, weil man sich sagen muszte, es wäre dies ebenso wie die geschriebene Lehre von allem Anfang an aufgezeichnet worden, wenn nicht gerade die ganz specifische Absicht vorgewaltet hätte, es nur auf dem Wege der mündlichen Tradition der Nachwelt zu überliefern. Mit der Niederschreibung wäre der Begriff der mündlichen Lehre und damit auch das Wesen und die Autorität derselben aufgehoben worden. Wenn daher der Verfasser S. 10 zu dem Schlusse gelangt, dasz der Dualismus der schriftlichen Lehre und des mündlichen Gesezes nur durch das Verbot schriftstellerischer Thätigkeit genetisch zu begreifen sei, so musz doch derselbe dahin eingeschränkt werden, dasz dieses Verbot, das nur auf die Abfassung ganzer Schriften sich bezog, insoweit es auf die mündliche Lehre

---

[1]) Nach Sab. 31a kennt bereits Schammai neben der schriftlichen eine mündliche Lehre.

seine Anwendung fand, erst durch das frühere Vorhandensein einer solchen hervorgerufen wurde. Das Verbot, mündliche Lehre in schriftliche zu verwandeln, ist in der zweiten Temperiode nie auf einen ernsten Widerstand gestoszen. Der religiöse Brauch lebte im Volke und es würde Niemanden in den Sinn gekommen sein, davon schriftlich Vermerk zu nemen; auch die schlichten Erläuterungen zur Bibel wurden einer Aufzeichnung nicht für wert gehalten. Eine eigentliche Geltendmachung derselben erfolgte erst, als die Sadducäer ein schriftliches Strafgesezbuch einführten und dasselbe wegen der harten Bestimmungen, die es enthielt, beseitigt werden sollte (s. vorl. W. S. 13, Jahrb. 3, S 54 A. 135). Hier beriefen sich die Pharisäer mit Erfolg darauf, dasz die für das praktische Leben geltenden Normen im Schriftworte begründet sein müssen und eine besondere Aufzeichnung derselben, durch welche ihr Zusammenhang mit demselben gelöst und ihnen eine selbständige Autorität verliehen wird, unstatthaft sei. Wie man sich nun bei der Abfassung des Siegeskalenders (s. S 16) mit demselben auseinandergesezt hat, wird uns nicht berichtet. In der That befleiszigte man sich bei Abfassung desselben der gröszten Wortkargheit. Kaum dasz den Namen und Daten der verzeichneten Tage irgend eine nähere Andeutung hinzugefügt wird; es ist die passendste Veranlassung dazu gegeben, die freudigen Ereignisse, die im Andenken des Volkes fortleben sollten, darzustellen und dennoch wird über sie ein peinliches Stillschweigen beobachtet. Man will eben kein Buch schaffen, das mit der Zeit vielleicht den biblischen Geschichtsbüchern gleichgestellt werden könnte — bedurfte doch in den Augen der Gesezeslehrer auch die Abfassung des Buches Esther einer Rechtfertigung (j. Meg. I. 5, 6, Meg. 6a) — und will auch halachische Vorschriften nicht schriftlich fiixiren. Es wird also ein dürres Register von Gedenktagen geschaffen, das halb chronistisch, halb halachisch und in beiden Hinsichten so unansehnlich ist, dasz man kaum daran denken kann, das Verbot der Schriftstellerei oder der Niederschreibung von Halacha's dagegen in Anschlag zu bringen.

Wurde nun an diesem alten Verbote nicht gerüttelt, so nahm doch die mündliche Lehre im Laufe ihrer mächtig fortschreitenden Entwickelung einen veränderten Charakter an; sie war mit der Zeit über das Schriftwort so weit hinausgewaehsen, dass sie unmöglich mehr in den engen Rahmen desselben eingezwängt werden konnte [1]). Besonders war es R. Akiba (s.

[1]) Wenn aber der Verfasser S. 21 meint, die Thanaiten hätten vor lauter Ueberbürdung mit Halacha's die nächstliegenden biblischen Belegstellen übersehen, so befindet er sich im Irrtum. In והמת יהיה לו ist nach talmudischer Auffassung blos ausgesprochen, dass man von dem todten Thier den eben gestatteten Gebrauch machen dürfe. Uebrigens wird ja in Pesach. 23b das Gesez über den zu steinigenden Ochsen zur Vergleichung herangezogen (vgl. auch Mech. Ed. Friedm. 86a.) — Auch das zweite Beispiel beweist nichts, da בית דוד ein gebräuchlicher allgemeiner Ausdruck zur Bezeichnung des Herrscherhauses in der ersten Tempelperiode ist.

S. 22 ff.), der ein alle Schranken durchbrechendes Deutungsverfahren. eine Unmenge halachischen Lehrstoffes schuf und auch dafür Sorge tragen muszte, denselben unterzubringen. Durch ihn wurde die bereits in der hillelitischen Schule eingführte Methode, die Halacha's, besonders diejenigen, welche controvers waren, als ein besonderes Fach zu behandeln, weiter ausgebildet oder mit anderen Worten: die Mischna zu einem Hauptgegenstand des Studiums gemacht. (Der Verfasser geht offenbar zu weit, wenn er R. Akiba als den eigentlichen Schöpfer der Mischna ansieht.) Man könnte sich nicht darüber wundern, wenn damals der Versuch gemacht worden wäre, das alte Schreibverbot zu brechen oder stillschweigend zu umgehen; es erschien sonst unbegreiflich, warum gerade in der Schule Ismaels dasselbe neuerdings so scharf betont wurde (Tem. 14b), währenddem sonst nie eine Stimme dafür oder dagegen sich erhoben hatte. Man kann in der Erinnerung an dieses Gesez und der biblischen Begründung desselben nichts anderes als einen prophylaktischen Zug erkennen, einen deutlichen Wink gegen etwaige Versuche, dasselbe stillschweigend zu beseitigen. Uebertretungen dieses Gesezes müssen vorgekommen sein, da sonst gegen die „Schreiber der Halacha's" nicht so heftig geeifert worden wäre. Es läszt sich annemen, dass es an Versuchen, die Niederschreibung der Mischna zu gestatten und zu rechtfertigen, nicht gefehlt hat. Wahrscheinlich wurde in dem Patriarchenhause ein geschriebenes Exemplar der Mischna aufbewahrt, das jedoch verborgen gehalten wurde und blos den zu demselben gehörenden bekannt war. Hieronymus (Quaest. X, ad. Algasiam, bereits bei Wolf bibl. II. p. 677 angeführt), spricht von einem umfangreichen Buche pharisäischer Traditionen, von welchem er Kenntniss erlangt hat[1]). Hier kann offenbar nur die Mischna gemeint sein. Das Manuscript wurde weder für den öffentlichen Vortrag benüzt, noch wurden Abschriften aus demselben angefertigt. Es hatte keine gröszere Autorität als die im Gedächtnisse der Gesezeslehrer erhaltene Tradition. Die verschiedenen Ueberlieferungen hinsichtlich der Fassung des Wortlautes hatten den Wert authentischer Varianten, so dass die Entscheidung über die Richtigkeit derselben nicht aus dem geschriebenen Texte zu holen war, der übrigens auch nie eingesehen wurde, weil man sich eben über die Halacha nicht aus Büchern belehren durfte, und den Meisten unbekannt blieb. Auch die Amoräer haben wahrscheinlich, ob auch im öffentlichen Vortrage wie bei der privaten Mitteilung von Halacha's das mündliche Verfahren streng eingehalten wurde, sich im Geheimen ihre Bemerkungen skizzenhaft, zumeist durch blosze Bezeichnung der Schlagwörter, notirt. — Betreffs des Verhältnisses der Tosefta zur Mischna S. 43—67

---

[1]) Die Stelle lautet: Quantae traditiones Pharisaeorum sint, quas hodie vocant δευτερώσεις, et quam aniles fabulae evolvere nequeo. Neque enim l i b r i patitur m a g n i t u d o et pleraque tam turpia sunt, ut erubescam dicere. Morinus Auffassung, nach welcher H. sagen soll, dass er seinen Brief nicht zu weit ausdehnen will, wird von Trigland gründlich widerlegt.

sei hier blos bemerkt, dass wir eine Verschiedenheit der Meinungen, die hinsichtlich dessen zwischen Scherira und Maimonides vorhanden sein soll, in den Aeuszerungen derselben nicht zu erkennen vermögen Es ist klar, sagt Scherira, dass die Säze der Tosefta zur Mischna hinzugefügt und im Anschlusse an dieselbe tradirt wurden . . . Rabbi hat die Grundzüge festgestellt . . ., worauf dann R. Chija die Specialitäten und Anwendungsfälle derselben dargelegt hat (ep. Ed. Mainz p. 14, 15 ומילי דתוספתא בדירין דבתר דמתניתן אינון ועליהון תנין · · · רבי עיקרי דברים תקן · · · ואתא ר׳ חייא פשט בבריתא פראטי ואגפי להנהו עיקרין · · · · Das ist mit anderen Worten: die Tosefta ist ein ausführender, ergänzender Commentar zur Mischna und anderes sagt auch Maimonides nicht, ור׳ חייא חבר[1]) התוספתא לבאר ענייני המשנה· — Den Abschnitt über die Amoräer (S. 68—99) leitet der Verfasser mit der Behauptung ein, dass R. Lewi mit seiner Deutung der Stelle Koh. 6, 2 (j. Hor. Ende) auf die Unmöglichkeit, den halachischen Lehrstoff im Gedächtnisse zu bewältigen, angespielt habe. R. Lewi spricht aber auch von den Haggadisten und von diesen meint er eben, dass sie von ihrer Kenntniss der Traditionen keinen Genusz haben, da aus ihrem Studium keine praktische Entscheidung hervorgehe Den Nuzen von allen diesen Kenntnissen, meint er, habe nur der studirende Gesezesforscher — בעל תלמוד — dem daher der Vorzug gebühre (נכרי wurde mit נכר, הכיר compinirt, also: der Erkennende). Auch dass Sota 22a für מבלי עולם ursprünglich das Unwort תונים gestanden habe, leuchtet nicht ein. Ersterer Ausdruck ist der Mischna (ib. 22a) entlehnt und da der „listige Frevler" nach Ulla den, der sich Bibel- und Mischnakenntniss erworben, aber die Schulung in Gelehrtenkreisen verschmäht hat, bezeichnet, so wird das geflügelte Wort: התנאים מבלי העולם mit Recht an diese angelehnt. — Nach den Darlegungen des Verfassers wird man an der Thatsache, dass das Studium der Halacha zur Zeit der Amoräer mnemonisch betrieben wurde, kaum mehr zweifeln können, doch ist es ganz unwahrscheinlich, dass die Memorialworte nur dem Gedächtniss eingeprägt wurden. Gerade diese durften, ohne dass dagegen das Schreibverbot geltend gemacht werden konnte, aufgezeichnet werden. Es hätte auch, da ohnehin der ganze Lehrstoff im Gedächtnisse aufbewahrt wurde, keinen Zweck gehabt, solche zu schaffen, wenn sie nicht eben in schriftlicher Gestalt demselben zu Hilfe kommen sollten. Die Gegenbeweise des Verfassers sind irrelevant, die Erklärung von הדס טב („gute Myrthe") ist, nebenbei gesagt, auch unrichtig. Der Verfasser nimmt S. 94 selbst an, dass Zusammenstellungen einzelner Worte als mnemonische Zeichen für die Agada niedergeschrieben wurden. Warum sollte man sich dieses erlaubten Mittels nicht für die Halacha bedient haben? Uebrigens ist Chul. 60b באגרתיך zu lesen (vgl. Jahrb. 5, S. 130). — Im lezten Abschnitte (S. 100 ff) schlieszt der Verfasser aus der eigenartigen mehr Hörer als Leser voraussezenden Darstellung des

[1]) Seine Quelle ist R. Nissim Mafteach 3a: התוספתא יש בה תיספת ביאור ופתרון·

Talmuds, dass die Redaction desselben lange Zeit vor der Niederschreibung desselben stattgefunden haben müsse, was auch in Jahrb. 2, S. 97 nachgewiesen ist. Der geschriebene Talmud ist blos die getreue Copie der mündlich geführten Schuldiscussionen; eine systematische Zurechtlegung und einheitliche planmäszige Ordnung dieser Materialien, bei welcher Wiederholungen zu vermeiden, Widersprüche zu beseitigen, variirende Ueberlieferungen in Uebereinstimmung zu bringen gewesen wären, war bei dessen Aufzeichnung nicht beabsichtigt und hätte, da die Sammel- und Schreibthätigkeit die Kräfte vollauf in Anspruch nahm und überdies auch die Ruhe und Zeit dazu nicht vorhanden war, kaum bewerkstelligt werden können. Gleichheit herrscht nur bezüglich der Methode der Gruppirung, Verteilung und Darlegung des Stoffes. Auf die Bedeutung des Namens סבוראי, der den Männern, die den Talmud zu Papier brachten, beigelegt wurde, würden wir hier nicht noch einmal zurückkommen, wenn der Verfasser nicht S. 112 die Ansicht D. Oppenheims, der ספוראי für die Urform des Wortes hält, von Neuem vorbringen würde. Das aus Ps. Jon. Gen. 49, 10 beigebrachte סברין für ספרא bei Onkelos existirt nicht. Der vom Verfasser eingesehene Text hat warscheinlich an dieser Stelle einen Druckfehler. Da die Thätigkeit der Saboräer סברא genannt wird (Sed. Tan. Ende), so ist an jene Ableitung überhaupt nicht zu denken, dagegen können wir der Meinung des Verfassers bezüglich der verschiedenen Recensionen des Scherira'schen Responsums (S. 116 ff.) vollständig beistimmen. Dass Scherira eine schriftliche Abfassung der Mischna und der anderen talmudischen Werke nicht angenommen hat, ist auch in Jahrb. ib. S. 112 nachgewiesen worden.

Im Anhang (120 ff.) giebt der Verfasser einige treffliche Proben von irrtümlichen Auffassungen und handgreiflichen Confusionen, die durch mangelhafte Concipirung der überlieferten Halacha's entstanden sind. In No. II (M. Pesach 2, 2) ist בהנאה blos der Conformität halber beibehalten worden, wie überhaupt dieser ganze Saz nur eine formelle Antithese zu der im Nachsaze ausgesprochenen Halacha bildet, auf deren Darlegung allein es hier abgesehen ist. Nach מותר בהנאה sollte wol hinzugefügt werden: ואין צריך לומר באכילה wie in Tos. Pes. Ed. Zuckerm. I, 20. Darauf läuft auch die in der p. Gemara gegebene Erläuterung hinaus. Mit No. V (M. Chul. 3, 1, 2) hat es ein eigenes Bewandtniss. Hier ist eine Abbreviatur für ein selbständiges Wort angesehen worden. Ursprünglich lautete 3, 1: ניטל הכבד ולא נשתייר כדי להעלות ארוכה טריפה. Die auf נשתייר folgenden Worte waren durch die Chiffre כל"א bezeichnet, welche fälschlich für eine Verkürzung von כלום gehalten wurde. Ohnehin ist ja im Sinne der recipirten Fassung die Bemerkung ולא נשתייר כלום ganz überflüssig. Da nun die Bestimmung כדי להעלות ארוכה hier vermiszt wurde, wurde in M. 3, wo eine genauere Angabe erforderlich war, כזית als entscheidendes Merkmal hingestellt. — Die Klarlegung solcher Einzelheiten ist höchst verdienstlich. Es ist endlich Zeit, dass mit dem pilpulistischen Gerölle gründlich aufgeräumt und besserer Einsicht Raum verschafft wird.

11. Pardes David oder Geschichte der jüdischen Aerzte nebst Anführung ihrer Werke von der ältesten Zeit bis auf unsere Tage herauf. Mit Hinzufügung einer gedrängten Literaturgeschichte, Geschichte der Arzneikunde im Allgemeinen, wie sie sich nach und nach entwickelt hat; mit Anführung aller heidnischen, christlichen und mohamedanischen Aerzte, bearbeitet von David Holub. Separat-Abdruck aus dem Haschachar, Jahrg. IX et X. Erster Theil. Wien 1880. 8. 4 u. 110 S.

Wir haben den ganzen Titel dieses Buches hiehergesezt, der seinen Inhalt am Besten bezeichnet. Der Verfasser, ein Mann von umfassendem Wissen, dem wir bereits manche verdienstliche Leistung zu verdanken haben, bietet uns hier eine neue Frucht ernsten Studiums und umsichtigen Fleiszes. Dem Fachkundigen bietet es eine handliche Zusammenstellung zerstreuter Materialien und den gröszeren Kreisen, für die es bestimmt, ist werden durch dasselbe Kenntnisse zugeführt, die sonst nicht ohne Mühe zu erlangen sind. Dem Verfasser standen nur wenige literarische Hilfsmittel zu Gebote. Carmoly's histoire des medecins juifes, die auch in dessen revue orientale aufgenommen ist, ist dem Verfasser nicht zu Gesichte gekommen und von Steinschneider's diesbezüglichen Forschungen scheint er überhaupt nichts erfahren zu haben Das entschuldigt manche Mängel, die unter diesen Umständen nicht in Anschlag zu bringen sind. S. 18 wird der im Talmud genannte Arzt תודום ohne Weiteres mit dem bei Galen citirten Theudas von Laodicea identificirt, der ein Buch von den Teilen der Medicin geschrieben haben soll und von Galen und Theodosius aus Tripolis heftig bekämpft wurde. Dasselbe vermutet auch Wunderbar, biblisch-talmud. Medicin I S. 24 (vgl. auch Halpern, Beiträge z. Gesch. d. talmud. Chirurgie S. 9 A. 2). Das Missverständniss, in welchem der Verfasser den c. 413 verstorbenen Pumbaditaner Kahana als Arzt in Tosefta Bab. kam. c. 8 erwähnt findet, habe ich vergebens aufzuklären mich bemüht. Wunderbar (S. 28) verweist auf Sab. 110b.

12. ספר היסודות, das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Isak b. Salomo Israeli, nach dem aus dem Arabischen in's Hebräische übersezten Texte von Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai aus einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Leyden mit Vergleichung einer anderen der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München u. a. M. Zum ersten Male herausgegeben von Dr. Salomon Fried, Rabbiner in Anhalt Bernburg. I. Einleitender Teil. Leipzig 1884. 84 S. 8.

Die Schrift Israeli's, die der Verfasser in dem folgenden Teile des vorliegenden Werkes herauszugeben beabsichtigt, gehört zu den ältesten Denkmälern der jüdisch-philosophischen Literatur des Mittelalters. Sie ist, obzwar eine lateinische Uebersezung derselben längst gedruckt ist (s. S. 27)

dennoch den meisten Gelehrten kaum dem Namen nach bekannt, da das Sammelwerk: Opera Isaaci, in welches sie aufgenommen wurde, äuszerst selten zu finden ist. Ueber den Verfasser ist in neuerer Zeit oft, aber zumeist nur gelegenheitlich geschrieben worden, so dass eine zusammenfassende Darstellung der Nachrichten, die über sein Leben und Wirken vorhanden sind, selbst schon erwünscht sein muss. Der Verfasser hat nun die diesbezüglichen Daten nicht blos an den verschiedensten Orten aufgesucht und sie mit einander in Verbindung gebracht, sondern auch die widersprechenden Angaben geprüft und durch kritisches Raisonnement das Richtige festzustellen gesucht. Schwierig war schon die Fixirung des Geburtsjahres, da zwar übereinstimmend gemeldet wird, dass Israeli ein Alter von etwa 100 Jahren erreicht hat, aber betreffs des Todesjahres dreierlei von einander sehr verschiedene Datirungen vorliegen. Der Verfasser hat (S. 10—14) mit einleuchtenden Gründen dargethan, dass Israeli noch über das Jahr 953 hinaus gelebt hat, es ist jedoch nicht angänglich, nach dieser in die betreffenden Aeren umrechneten Ziffer die bei Ibn-Chasdai und Ibn-Jachja angegebenen Jahreszahlen zu ändern. Isak de Latas (s. auch Magazin für die Wissenschaft des Judentums von Berliner und Hoffmann IV hebr Beilage p. 71) und danach Jachja haben 4880 m. und da ersterer wol aus Ibn Chasdai geschöpft hat, so wird er daselbst תתף für ת"ק gelesen haben, wonach ש"ל in של"ן zu emendiren wäre. (Bei Ibn J. muss man sicherlich דתש"ח f. ד"תש lesen.) Wahrscheinlich ist jedoch תת"ק לחורבן (= 968) das Richtige, wonach für 330 d. Hegra 356 gesezt werden müsste. Die beiden Ziffern sind, in arabischen Zahlzeichen dargestellt, einander so ähnlich, dass sie leicht verwechselt werden können Es ist wol bei der Transscription ein Versehen vorgekommen oder ein Zweifel entstanden, wie denn auch Abi Oseibias: 320 d H.[1]) nur auf eine Verwechslung von Kaph und Lam zurückzuführen ist. Die richtige ursprüngliche Ueberlieferung lautete auf 356 d. H. (= 968). Zacuto, der Israeli mit Ibn Amran confundirt, hat in seiner dem Verfasser nicht bekannt gewordenen Angabe, dass Israeli 1070 gestorben ist, (s. Juch. Ed. Lond. pag 249 col. 2, wo בינימיראן in בן עמראן zu emendiren ist) sich beiläufig um ein Jahrhundert geirrt. Ist, wie mit Recht angenommen werden kann, Isr. 968 gestorben, dann ist für seine Biographie ein chronologischer Ausgangspunkt gewonnen, zu welchem alle sonstigen Daten stimmen, ohne dass man sie künstlich mit demselben in Einklang bringen muss. Es ist somit auch nicht auffallend, dass 344 d. H. = 956 als das Jahr, in welchem der Jezira-Commentar verfasst wurde, bezeichnet wird (vgl. zu Dukes קונטרס המסורת p. 80 Jahrb. 4 S. 175). — Von besonderer Wichtigkeit ist die durch eine Anzahl neuer und stricter Beweise unterstüzte Darlegung, dass kein anderer als Israeli den auch Dunasch b. Temim und Jakob b. Nissim zugeschriebenen Jezira-Commentar

---

[1]) Beim Verfasser S. 11 Z. 1 ist die Zahl 332, durch welche die Unmöglichkeit dieses Datums dargethan werden soll, Druckfehler für 322.

verfasst hat [1]). Dass in beiden Recensionen eine die Phonetik betreffende Bemerkung des R. Jsak b. Salomo (d. i. Israeli) in dessen Namen mitgeteilt wird (Dukes l. c. p. 9 und 75, s. vorl. Schr. S. 43 [2]) spricht allerdings gegen diese Annahme und erklärt sich vielleicht daraus, dass Israeli seine Schüler darauf aufmerksam machte, dass sie dieselbe da, wo sie sich jezt befindet, hinzufügen. Dunasch, der die Einleitung schrieb, war auch der eigentliche Redacteur derselben. Die Inhaltsangabe des genannten Werkes und des Buches von den Elementen (S. 33—46) bietet uns die erste umfassende Darstellung der philosophischen Theorien Israelis. Welche Würdigung seinen Leistungen zu Teil wurde, zeigen uns die literarischen Nachweise (S. 43), in welchen die Zeugnisse jüd. Schriftsteller über ihn vollständig mitgeteilt werden. Zu nennen wären noch: Immanuel (Mal. No. 21) Simon Duran (כ"ז כתב ר' יצחק הישראלי ז"ל בס' היסודות Magen Abot 48 b) und Salomo Almoli (s. Jahrb. 4 a. a. O). Den Einfluss seiner Schriften auf die späteren Religionsphilosophen zeigt die höchst lehrreiche Vergleichung von Anschauungen und Aeuszerungen derselben mit den in Israelis Schriften dargelegten Theorien. S. 57 sucht der Verfasser die Vermutung zu begründen, dass der nichtjüdische Gelehrte בגדיש, den Donolo in Babylon antraf und über dessen Wissen er staunte, der Kairovaner Algezzar gewesen sei. Allem Anscheine nach ist בגדיש ein Beiname: Bagdadi (von dem Italiener Donolo: Bagdadese ausgesprochen). Gemeint ist vielleicht der Arzt und Philosoph Abu-Bischer Matta b. Junas (s. Steinschn. Alpharabi S. 87 A.) —

Aus diesem „einleitenden Teil“ lernen wir Israeli in seinen verschiedenen Lebensbeziehungen wie in seiner literarischen Thätigkeit kennen. Hoffentlich werden wir bald Gelegenheit haben, auch in sein Werk über die Elemente, dessen Edition der Verfasser ankündigt, Einsicht zu erhalten.

13. Supplement, enthaltend Uebersicht, Register und Glosar zu Tosefta v. D. M. S. Zuckermandel, Oberrabbiner der Synagogengemeinde Trier. Trier, 1883, 8. 94 S.

Auf die erste Lieferung dieser Beigabe zu der von dem Verfasser veranstalteten Tosefta-Ausgabe haben wir bereits hingewiesen. (Jahrh. 5 S.145) Inzwischen hat sich uns auch schon Gelegenheit dargeboten, von den Indices Gebrauch zu machen, wobei wir nur selten eine Anzeichnung vermissten, wie z. B. sv. אחרים 1_9, sv. ר' נחמיה 35_{27}, 38_5, sv. יבנה 3_{29}, oder eine irrige Angabe bemerkten wie sv. ר' יוסי הגלילי f. $2,_8$ l. 2_3, sv. ר' נחמיה 652_{37} (zu streichen). Die Nüzlichkeit dieser mit groszem Fleisze hergestellten Verzeichnisse versteht sich von selbst. Ist das Forschen auf dem

---

[1]) S. Sachs in K. chem. 8 S. 67 versichert, dass die meisten Schriften Israelis in dem Jezira-Commentar als Werke des Verfassers citirt werden.

[2]) אפ דנו sollte = אפטנו gesprochen werden. Diese Stelle hat auch Simon Duran (53 a) benuzt. Die Quelle wird nicht genannt.

Gebiete der rabbinischen Literatur an sich schon keine leichte Arbeit, so ist es fast noch mehr das zeitraubende mechanische Suchen, das auch den Kennern nur selten erspart bleibt. Zweckmässig angelegte Register sind daher immer eine erwünschte Gabe.

Die zweite Lieferung enthält ein Glossar, das zwar nicht reich genug ist, um den ganzen Wortvorrat der Tosefta zu erschöpfen, aber doch, namentlich in der Reihe der Fremdwörter, manche Artikel aufführt, die die Lexika nicht kennen. Für die Ableitung derselben haben Levy, Kohut und Perles als Führer gedient; lezterer hat einzelne Glossen hinzugefügt. Wir wollen die bereits an früheren Stellen dieser Zeitschrift gegebenen Erklärungen einzelner Wörter hier nicht noch einmal wiederholen und uns blos auf einige Bemerkungen beschränken, zu denen hier Anlass gegeben ist. In אגיטרי (= סגריות M. Scheb. 9, 6) ist schwerlich aus צתרי satureia (s. Jahrb. I S. 204) verderbt, es ist wahrscheinlich = agoratum, *ἀγήρατον* syr. אגיראטון (Leberbalsamkraut); in אזניות liegt vielleicht *εὔζωμον* (weisser Senf). — אהולין (Kil. 5, 26) ist Plur. von אהולה = *αυλάια* (Vorhang). — אל יסטון (al. הליסטוך) ist von *εἰλέω* (an der Sonne wärmen) abzuleiten, vielleicht part. *ἥλητον*. — אלתית (s. Ar. s. v.) ist vielleicht *ἰουλίς* (ein wolschmeckender Seefisch.) — אונטליה Kelim bat. 4, 6 (al. אצטלות) ist vielleicht in אסכלית zu emendiren (*ὄκλοι* Oesen für die Riemen an den Sandalen). — אסטרטון (Ab. sar. 2, 7) ist offenbar in אסטדיון (stadium) zu emendiren, ebenso ib. 6 אצטרטיונין = אסטדיונין. — Für אפטט (Kel. mez I, 12) liest R. El Wilna אספתי (= *σπάθη*, Stab um das Gewebe fest zu schlagen), vgl. auch R. Simson Oholot 13, 4, wo diese Erklärung sicher die richtige ist. In Nidda 7, 1 hat b. Nid. 60b die richtige LA. אמביט. — Ueber אפקרסין s. Ad. Brüll, Trachten S. 72. — Zu אשכרוע (s. Kohut s. v.) vgl. gr. *ἀχερωΐς* (Weiszpappel). — ויסלאות (al וילסאות) Bab. bat. 3, 1 ist vielleicht = vallus (Pallisade). — Für טקנונין (Kelim kam. 1, 3) hat R. El. W. הקנונים, also קנון = *κανοῦν* (Korb). — Für כידום (Meg. 4, 30) l. בירום birus (s. Ad. Brüll a. a. O. S. 37.) — Die s. v. כומני p. 71 angeführten Varianten gehören zu דיסקיא. כומני ist vielleicht *κημός* Maulkorb. — מרחם (Tos. Taharot 8, 8) ist vielleicht = המרחיץ (der wäscht). — מוול (p. 73 a. Tahar. 8, 7) erscheint in M. Taharot 7, 5 in der Form מובל (s. Ar. s. v.). Die Bedeutung ist nicht klar. — Der Art. מבוש kann gestrichen werden, da R. Simson zu Mikw. 9, 7 die richtige LA. המכובשין darbietet. — פוקטי (Kelim mez. 2, 6) ist in dieser Form unerklärlich; es ist vielleicht קונכי (concha s. Jahrb. 1, S. 76) dafür zu lesen. — פטים (p. 81) aus Ketub. 9, 2 ist überhaupt nicht zu verzeichnen gewesen, es ist פסטים (*πίστις*) dafür zu lesen, wie in Bab. bat. 2, 3. — פסלין (p. 82) ist = פטלין (patella). — Für פתיין (Ohol. 14, 10) hat R. Simson Oh. 14, 1 פתוחין, das auch R. El. Wilna aufnimmt, — צפירה oder צפור (Kelim bat. 4, 14 nach R. Simson 26, 6 aus צפירה corrumpirt) Succa 20b ist *σπεῖρα* Seil, Strick. — קבץ (Bechorot 40, 14 in b. 41a קפץ) bedeutet nicht Fett, sondern Gelenk, vgl. Ar. s. v. קפץ. —

קדרון (Sab. 7, 2) al. קרדן, Gözenname ist vielleicht Κρόνος. — קים (nur 278, 17; die beiden anderen Citate gehören zu קילור) in M. Ned. 6 קום (s. Ar. קם, 1) bedeutet: Das Festgewordene, Compacte. — קנטינר (Bab. bat. 6, 24), in Bab. bat. 98 b קנתר ist ursprünglich = centenarium, ein 100 Schritt langer Plaz. — קנתור (Kelim mez. 5), in M. 14, 3 קנטר, ist vielleicht κίνητρον (Rühreisen). — Für רחוינית (al. חוינות, Kel. mez. 5, 3) l. רחונות Plur. v. רחון Dan. 6, 19. — רתיון (Neg. 6, 7) ist ganz correct. Stw. רתה milde sein (s. Geiger, Lehr- und Lesebuch II. p. 130), also: אין המקום דן את האדם אלא ברתיון „Gott richtet die Menschen nur mit Milde;“ so ist auch für ראוי לו שלא התפלל (Joma 53 b) . . רתוי לו zu lesen (vgl. Amram-Siddur 9 b und Rab. z. St.) — Für שהרי שבלים (Demai 6, 11) liest El. W. עימרי ש׳. — שכניה (Bechor. 5, 3), wahrscheinlich von σκύνιον Augenwimper. — Ueber לא כל המנו (p. XXI nicht näher bezeichnet) = לא הכל ממנו (nicht: man glaubt ihm nicht) vgl. Weiss-Friedmann Bet-Talmud, 4, S. 78.

14. Essai de restitution de l'ancienne redaction de Massechet Kippourim par Joseph Derenbourg. Extrait de la Revue des Études juives. Tome VI. Paris, Durlacher, 1883, 8. 46 S.

Die älteren Bestandteile des Mischna-Tractates Joma bildeten, wie der Verfasser mit Recht annimmt, ein zusammenhängendes Referat über das hohepriesterliche Opfercermonial am Versöhnungstage, als dessen Verfasser ein kundiger Priester anzusehen ist. Dem p. 9—12 edirten Texte desselben folgt p. 12—21 eine von instructiven Bemerkungen begleitete Uebersezung. Von besonderem Interesse sind sechs gröszere auf den Inhalt dieses Tractates sich beziehende Noten, die den weiteren Inhalt dieser Schrift ausmachen, namentlich enthalten Note 1, wo die Lage der in den genannten Mischna-Tractaten erwähnten Einzelgemächer des Tempelgebäudes festgestellt, und Note 4, wo in lichtvoller Weise dargethan wird, dass der Ausdruck בשם in den Sündenbekenntnissen auf die Aussprechung des vollen Gottesnamens hinweist, mancherlei wichtige Bemerkungen. Der Verfasser des Seder Aboda (pag. 28 A. 3) ist sicherlich Salomo Babli (Zunz Ltgsch. S. 100). Die Worte יבה יוסי את יוסי (M. Synh. s. p. 30) sind sämmtlich als umlautende Bezeichnungen von Gottesnamen anzusehen (יבה f. יה; את f. אל. Die Vermutung (p. 27) dass פרוה (M. Joma) eine andere Form für פרור ist, erscheint uns noch sehr zweifeldaft.

15. פרושים והארות לתלמוד בבלי. Scholien zum babylonischen Talmud von Abraham Krochmal. Lemberg, Wolf, 1881. 8. 220 S.

Eine literarische Gabe des geistvollen Gelehrten Abraham Krochmal verdient es schon von Vornherein mit den besten Erwartungen und mit vollem Danke entgegengenommen zu werden. Jede Zeile seiner Schriften läszt uns den gründlichen Forscher und klaren Denker erkennen, der mit treffendem Scharfblick eingewurzelten Irrtümern auf den Grund zu kommen

und da, wo nur dürftige Anhaltspunkte vorhanden sind, sich durch wol entworfene Combinationen den Weg zum richtigen Verständnisse zu bahnen weisz. Wol wird es den Lesern seiner Schriften auch nicht entgehen, dass er von einem Zuge zur Hyperkritik, die von selbstgeschaffenen Voraussezungen ausgeht und zu sehr in die Ferne schweift, wie auch von einer gewissen Voreingenommenheit für Einfälle, die sich bei näherer Prüfung als haltlos herausstellen, nicht ganz frei ist, so dass er sogar Daten übersieht und Momente auszer Acht läszt, die für den Gegenstand, den er in Betracht nimmt, von wesentlicher Bedeutung sind, aber auch in solchen Fällen bietet seine Auffassung manche Gesichtspunkte dar, die beachtet zu werden verdienen. In vorliegendem Werke geht der Verfasser zumeist darauf aus, im Talmud Unrichtigkeiten nachzuweisen, die darauf schlieszen lassen, dass die Lehrsprüche der Tanaiten und Amoräer von ihren Jüngern falsch ausgelegt wurden, und ferner auch zu zeigen, dass die alten Commentatoren des Talmuds, Raschi und die Tosafisten, sich Oberflächlichkeiten zu Schulden kommen lieszen, die Mangel an tieferer Einsicht und Sachkenntniss verraten. Es ist dem Verf. in der That gelungen, hie und da und namentlich an den Stellen, deren Inhalt nur Hilfe der Geschichtsforschung und der Kenntniss der römischen Rechtsnormen klargemacht werden können, den allein richtigen Sinn zu ermitteln und die Verworrenheit, die in denselben durch eine Verwechslung von Personen und Begriffen sich eingestellt hat, durch eine sachgemäsze Auseinandersezung zu beseitigen, doch sind auch seine eigenen Erklärungen nicht immer so überzeugend, dass man sie so unbedenklich hinnemen könnte. Wenigstens wird durch sie der heftige Ton, durch welchen der Verfasser seinen Widerlegungen einen so grossen Nachdruck verleiht, nicht gerechtfertigt. Eine vortreffliche Leistung ist die den Scholien vorrangehende Abhandlung über die babylonischen Exilarchen, die viele neue und interessante Aufschlüsse darbietet, obzwar die Angaben in Seder Olam sutta (s. Jahrb. II S. 90) viel zu wenig berücksichtigt und anderseits wiederum manche Annamen als vollgültig hingestellt werden, die troz der Begründung, die ihnen der Verfasser giebt, noch sehr zu bezweifeln sind. So werden z. B. an die sehr ansprechende Vermutung, dass Achija (M. kat. 20a Berach. 63b) ein Exilsfürst und R. Natan, der Babylonier, sein Bruder gewesen sei, manche Hypothesen über die Vorfahren desselben angereiht, die auf sehr schwachem Grunde ruhen (der Name זוטרא soll aus שפט entstanden sein u. dgl), aus לשכת הגזית (p. 13) wird eine Halle der Quästoren gemacht, Betar mit Betzura identificirt u. A. Durch solche zumeist nur nebenher hingeworfene Behauptungen wird indes der eigentliche Wert dieser Arbeit, die in die Verhältnisse der babylonischen Judenheit während der Amoräerperiode eingeht, weiter nicht beeinträchtigt. In den nun folgenden gröszeren und kleineren Erläuterungen zu einzelnen Stellen des babylonischen Talmuds wird der aufmerksame Leser manches Goldkorn entdecken, das aufbewahrt zu werden verdient. Doch wird auch hie und da in den in Betracht genommenen Stellen oft mehr gefunden, als in ihnen liegt. Sehr richtig wird S. 85

bemerkt, dass in der Controverse darüber, ob Jochanan und Jannai als identische Personen anzusehen seien (Berach. 29 a), auf die Relation in Kidd. 66 a stillschweigend Bezug genommen sei. Doch ist nach Joma 10 a, wo der Saz יוחנן כה"ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה nicht anders als in dem Sinne, dass Jochanan 80 Jahre das Hohepriesteramt versehen habe, verstanden werden kann, kaum anzunemen, dass derselbe von den Amoräern Abaji und Raba anders aufgefasst wurde. Fraglich war nur, ob mit der Angabe dass „Jochanan am Ende seiner Tage ein Sadducäer geworden“, der ausführliche Bericht in Kid. l. c. summarisch zusammengefaszt wird, oder ob dieselbe auf ein anderes Factum hinweist, von welchem im Talmud keine eingehendere Mitteilung gemacht wird Unter ersterer von Abaji angenommener Voraussezung müszten Jannai und Jochanan für ein und dieselbe Person gehalten werden, auf welche auch die Meinung, dasz nur, wer von Anfang nicht fromm gewesen, einmal wieder abtrünnig werden könne, wol zutraf, währenddem die Differenzirung derselben, die Raba aufrechterhielt, auf die Verschiedenheit der Namen sich stüzt. Dass bei dieser Meinungsdifferenz auch chronologische Bedenken in Anschlag kamen, ist kaum anzunemen, wol aber ist es sehr wahrscheinlich, dass, wie nach des Verf. Vermutung die Zahl 80 für Johann Hyrcan, auch die Zahl 40 für Simon d. Gerechten ursprünglich in runder Summe das Jahr der Makkabäeraera darstellte, bis zu welchem die Regierungszeit des genannten Priesterfürsten dauerte. Simon st. 135 = a. 33 der makk. Aera; Hyrcan wurden auch die Jahre der Regierung seines Sohnes Alexander Jannai beigelegt und da lezterer a. 79 (89 der makk. Aera) aus dem Leben schied, tradirt, dass Hyrcan bis zum 80. Jahre als Hoherpriester fungirt habe.[1]) — S. 91 ff. sucht es der Verf. wahrscheinlich zu machen, dasz ברכת הזמון der Boraita (Berach. 48 b) als eine besondere Benediction aufzufassen sei, deren Pflichtmäszigkeit von einigen Gesezeslehrern aus dem Bibelworte nachgewiesen wurde, und dass eine Spur derselben noch in dem Schlusse ועל המזון der zweiten Benediction des Tischgebetes übrig geblieben sei. Bei der weiteren Behandlung dieses Themas sei das nun verkannt worden und dadurch eine ganze Reihe von Miszverständnissen entstanden. Der Verfasser würde sicherlich anders geurteilt haben, wenn er die verschiedenen Fassungen der erwähnten Boraita verglichen hätte. Wie aus Tosefta Ber. c. 7 und j. Ber. 7, 1 zu ersehen ist, kann im ersten Teile derselben nur die LA. ואכלת וגו' זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכת הזן die richtige sein. Der Autor dieser Auslegung wollte den in Mechilta Bo (Ed. Friedm. p. 19) unerwähnt gelassenen den eigentlichen Benedictionen des Tischgebetes bei gemeinsamer Abhaltung desselben vorangehenden Segensspruch in dem Bibelworte angedeutet sehen. Dieselbe berichtigende

---

[1]) In Sed. Ol. sut. wird mit Ignorirung der talmudischen Angabe Hyrcan eine Regierungsdauer von 37 Jahren zugeschrieben; Abr. b. David (S. Kab. Ed. Amst. 34 a und דברי מלכות בית שני 54 b und 79 a) nimmt dieselbe wörtlich auf und verwandelt die Zahl 80 in 40.

Gegenmeinung Rabbi's betraf, wie das in Jalkut I, 219 noch erhaltene Mechiltacitat zeigt, blos den Segensspruch vor dem Genusze der Speise. Der Passus אבל ברכת הזמן מגדלו לה' אתי נפקא in Babli ist offenbar ein späterer Zusaz, dessen Einfügung dadurch, dass die Stammboraita hier in der jüngeren Fassung der Tosefta erscheint, veranlaszt wurde. Da nun für ברכת הזן in der Tosefta noch die ursprüngliche Bezeichnung ברכה ראשונה beibehalten wird, obzwar nach dem Wortlaute der daselbst dargelegten Halacha beim gemeinsamen Tischgebete noch ein anderer Segensspruch (ברכת הזמון) ihm vorangeht, thatsächlich in diesem Falle aber lezterer als „erste Benediction" bezeichnet werden konnte, muszten über den Inhalt der Begriffe ברכת הזמון u. ברכה ראשונה Zweifel entstehen. Die Boraita ברכת המזון שתים ושלש, deren Sinn an sich unklar ist und durch die Fassung שנים ושלשה חייבין בברכת הזמון noch mehr verdunkelt wird, bezog sich ursprünglich auf die Halacha פועלין שהיו עושין אצל בעל הבית הרי אלו מברכין שתים וכ' (Tosefta Ber. 2, 5; b. Ber. 15a), in welcher die Bezeichnung ברכה ראשונה mit ברכת הזן identisch ist. Hier muszte, da mindestens von drei Personen die Rede ist, die Nichterwähnung von ברכת הזמון auffallend erscheinen. Es wurde daher bemerkt, dass mit Einschlusz derselben in diesem Falle drei Benedictionen vorhanden sind. Der Schlusz jener Halacha מברכין ארבע (so auch in Jerusch.; in B. כתיקון) ist, da von הטוב והמטיב hier überhaupt nicht die Rede ist, bereits im Sinne R. Nachman's (Berach. 46a) corrigirt. — In der Bemerkung zu Sab. 55a ist Sebach. 59a ff. unberücksichtigt geblieben. — Die Erklärung zu Erub. 59a (p. 115) ist gegen den Wortlaut der Stelle („finden sich zusammen bei mir ein", müszte כולהו בהדדי שכיחי גבי heiszen); die LA. נתוזאי steht vereinzelt da (s. Rabbin. und Com. R. Chan. z. St. Ar. sv. דסקרתא). Vielleicht ist dafür נזדאוואר (comp. aus pers. nazd: Nachbar und awar: Herr) zu lesen. — Entschieden abzuweisen ist Aenderung von רתוי לן (S. 138), wie auch die Behauptung, dass תגא (Abot 1, 13) toga bedeute (S. 146) und dgl. — טוט S. 147) entspricht einem Schallbilde (tuten) vgl. pers. tutak (Pfeife). — In der Auseinandersezung zu R. hasch. 3b (p. 164 ff.) ignorirt der Verfasser, dass für R. Josef der Saz הוא דריוש הוא ארתחשסתא als selbstverständliche Voraussezung gilt. Auch kann in der angeblich miszverstandenen Boraita לשנה הבאה unmöglich das nächste Regierungsjahr des Königs bedeuten. — Betreffs der talmudischen Auslegung der Schriftstelle Jer. 23, 29 (Suc. 29b s. S. 178), die die Tosafisten sich nicht recht erklären können, ist zunächst der Umstand nicht zu übersehen, dasz nach derselben das Feuer, mit welchem das göttliche Wort verglichen wird, in den Lichtfunken besteht, die durch den Anschlag des Hammers aus dem Felsen hervorspringen. Unter dem „Eisen" des Talmuds ist daher nur der Fels zu verstehen. Sämmtliche Deutungen sind demnach sachgemäsz und es bedarf auch in dem Passus מה פטיש זה מתחלק לכמה נצוצות (Sab. 88b) weder einer Emendation noch einer besonderen Richtigstellung, da wie aus dem Felsen auch aus dem Hammer die Funken hervorgehen, mit deren Feuer in unserer Stelle das Wort Gottes verglichen wird. — Die in Tosafot zu

Meg. 2b (sv. ועוד) aufgeworfene Frage erledigt sich durch die aus der talmudischen Discussion sich ergebende Anname, dass die Finalform der Buchstaben מנצפ״ך gemäsz des Ausspruches R. Chisda's, der sich aber sicherlich eben nur auf den am Ende der Wörter vorkommenden Buchstaben מ bezog, als die ältere angesehen und daher in R. Jirmia's Saz ein Hinweis darauf gefunden wurde, dass neben der früher allgemein gewesenen Finalform später noch eine zweite, nämlich die sonst gebräuchliche, eingeführt wurde. Dies, wird darauf bemerkt, muss auf den ersten Blick um so mehr als eine Neuerung erscheinen, als nach R. Chisda einst nur die Finalform gebräuchlich war. — Betreffs der Haggada Meg. 14a Ende vgl. die Fassung Midr. Sam. c 23, wo die LAA. נתגלית שוקה und כבר נגמר דינו מבעוד יום שמרד במלכות, durch welche die in Tos. z. St. aufgeworfenen Schwierigkeiten sich erledigen. Die Anführung der Schriftstelle 1. Sam. 25, 29 wird durch die in einer Handschrift erhaltene LA. erklärlich. הלכה לאורה kann nicht anders als in Sab. 22b aufgefaszt werden („wandelte in ihrem Lichte") — Die Anname, dass כותי ועבד וכ' (Jebamot. 16b) als Motiv für die Ansicht R. Sabja's gegolten habe (p. 194), ist mit dem Gange der Discussion unvereinbar. Die Worte משום עבדי שלמה wollen ja auch nicht sagen, dass alle Palmyrener Knechte Salomos seien, sondern dass sie von solchen, die mit Jüdinnen sich verehelicht hatten, herstammen. Angesichts dieses als Thatsache anerkannten Umstandes waren sie also eherechtlich nach M. Kid. 6b zu behandeln. — S. 198 zeiht der Verfasser den Talmud und die Tosafisten des Miszverständnisses der Stelle אמר אביי ח״ש וכ' (R. hasch. 23b). Die Worte . . . דלמא הוו תרתי gehören noch dem Saze Abaji's an, der aus dem von ihm citirten Passus der Mischna folgert, dass man den Zeugen nach der einen Seite hin etwas Anlockendes darbieten muszte, damit sie für die unangeneme Situation, in der sie sich befanden, gewissermaszen entschädigt werden. Es haben also, will er sagen, in dem fraglichen בית יעזק beide Lesearten ihre Berechtigung. Für דלמא muss אלמא gelesen werden. — In der Stelle . . . יצחק ריש גלותא (Jeb. 115b) ist die Emendation לריש גלותא (S. 201) nicht einleuchtend, da auch sonst nicht der Exilarch als der Adressat, an den solche Mitteilungen gerichtet wurden, bezeichnet wird. Wahrscheinlich stellen die ersten 2 Buchstaben des Wortes ריש das Relativpronomen די dar und das folgende שגלותא ist ein Ortsname, (vielleicht = שלניא M. k. 14b). — Betreffs der Bemerkung über שפצה Ket. 103a (S. 207) vgl. Ar. sv. שפץ und David Grünhut Vorr. z. טוב רואי. — Die LA. ר' אחא בריה דרבא haben in Jebamot 13a, (s. S. 212) Hal. gedol. Ed. Ven. 83c. Es ist natürlich die Entscheidung Raba's über den 12b besprochenen Fall (ההיא גברא דקדש בציפתא), die Rabina zur Begutachtung vorgelegt wurde. Die Folgerung des Verfassers ist demnach unbegründet. — S. 236 vermutet der Verfasser eine richtigere LA. רשב״ג für ר״ג (Sota 15a). Erstere hat in der That Sifré I., 8, indes ist die recipirte LA., die auch die Mischna hat, die richtige; דשמעיה לר' מאיר וכ' ist blos ein talmudisches Glossem. R. Meir gehört auch nur die biblische Begründung der Maxime: In dem

Masze, in welchem man miszt, wird man gemessen, an. Diese selbst ist älter, vgl. auch Ev. Mat. 7, 2 (Leo da Modena צמח צריק 23 b citirt sie im Namen Ben-Sira's). — Die Erklärung des Ausdrucks מושבי הרוק (Sota 47b, Tos. Sota c. 14) S. 237 ist unrichtig, da רוק unmöglich Cölibat bedeuten kann. Es war wol ursprünglich משב׳ העון (Jes. 5, 18) überliefert vgl. das. משרבו האומרים לרע טוב ולטוב רע. — Die LA. ריש גלותא in der Interpretation Abaji's (Bab. kam. 102 b s. S. 165) ist, wie aus dem Passus אמר מר וכ׳ (103a) zu ersehen ist, nicht authentisch, daher auch die Erklärung des Verfassers nicht zutrifft.

16. The first book of the psalms according to the text of the Cambridge Ms. Bible Add. 465 with the longer commentary of R. David Kimchi, critically edited from nineteen Manuscripts and the early editions by S. M. Schiller-Szinessy M. A. Ph. Dr. formerly rabbi of the entire jewish community in Manchester. Cambridge, Deighton, Bell & Comp. Leipzig, Brockhaus. 1883. 8. 18 und 130 S. (mit entsprechendem hebräischen Titel.)

Dieses Werk hat, obzwar ihm frühzeitig das Glück zu Teil wurde, durch den Druck in die Oeffentlichkeit zu gelangen, gar manche eigenartige Miszgeschicke erfahren. Es war im Allgemeinen noch bis in die neueste Zeit hinein weniger bekannt als alle die anderen Schriften seines Autors. Kimchi war einer der populärsten Exegeten. Seine schlichte, zwanglose, den Inhalt des Bibelwortes klar darlegende Interpretationsweise, die den Leser weder über sachliche noch über sprachliche Schwierigkeiten im Dunkeln läszt und ihn doch ebensowenig durch weitläufige Deductionen ermüdet, als sie durch wortsparerische Kürze ihn aufhält oder ganz im Stiche läszt, macht ihn zu einem bequemen Führer für jedermann, der auf dem Gebiete der Schriftkunde sich orientiren will. Seltsamerweise sind seine sämmtlichen Commentare in die gröszeren Bibelwerke aufgenommen worden, nur nicht der Commentar zu den Psalmen [1]), der in vereinzelten, nicht einmal zum Zwecke des Studiums veranstalteten Ausgaben derselben ein verborgenes Dasein fristete und nur durch einen günstigen Zufall den nach ihm Suchenden zur Hand kam. Aber diejenigen, denen es gelungen war, eine Psalmenausgabe mit Kimchis Commentar aufzutreiben, sahen sich zumeist auch enttäuscht. Wer nicht gerade um einen horrenden Preis eine der alten Ausgaben sich verschaffte oder in den Besiz der längst vergriffenen Ed. Amst. 1724 gelangte, hatte nicht den echten vollständigen Text derselben, sondern eine durch Verstümmlungen und Auslassungen arg verunstaltete Ausgabe in Händen. Es waren nicht blos die christliche Auslegungen widerlegenden Ausführungen, sondern, wie man durch Luzzatto erfuhr (s. Ker. ch. 5, p. 28 ff.), auch sonst gerade die literarisch

---

[1]) Kaum dass er einmal angeführt wird. Von dort her hat nämlich Abr. Schalom (נוה שלום, IV, 11, 196 a) seine Bemerkung über אשרי; und Josef Jaabez in Or hachajim 17 b Epilog No. 11 sein Citat; unter der Formel ובפירוש wird er oft von Salomo b. Melech. angeführt.

interessantesten Stellen, Anführungen aus Gabirol's Schriften und dgl., die in derselben fehlten und nur nicht vermiszt wurden, weil man bei der vorsichtig zugestutzten neuen Textgestaltung derlei Lücken gar nicht erkennen konnte. Es war endlich auch einmal Zeit, den Text dieses Commentars von seinen vielfachen Schäden und Verstümmlungen zu heilen und ihn uns in unverkürzter Gestalt vorzulegen. Dieser Aufgabe hat sich nun Herr Schiller-Szinessy (im Vereine mit Herrn Lowe, dessen Mithilfe in der Vorrede dankend anerkannt wird) mit vielem Aufwand von sorgsamem und mühevollem Fleisze unterzogen. Er hat in neunzehn Handschriften und in gedruckte Ausgaben, die den vollständigen Text darbieten, Einsicht genommen, den Inhalt der einzelnen Stellen genau geprüft, die Citate aus Bibel, Talmud und Midrasch nachgewiesen, so dass wir nun wenigstens zu dem ersten Buch der Psalmen — so weit reicht nämlich die vorliegende Lieferung — den echten, oder wie ihn der Verfasser nennt, ausführlichen Commentar (פירוש הארוך) Kimchi's besizen. Die Schreibart und Darstellungsweise Kimchi's ist bekanntlich so einfach und durchsichtig, dass man selten auf eine holperige Stelle trifft. Es war daher dem Herausgeber wenig Gelegenheit zu besonderen Bemerkungen dargeboten, aber auch in den wenigen Noten findet der Leser manches Beachtenswerte, wie z. B. die Rectification der von Kimchi citirten Midraschstelle (S. 71) und dgl. Dass דיוטי (Gen. rab 50 und Parallelst.) aus בטן corrumpirt sei (S. 30), ist sicher nicht annembar; es ist, obzwar der Verfasser alle anderen Erklärungsversuche verurteilt, nichts anderes als *δίαιτα*. — Dass וחשקיהם (Exod. 27, 10) im Onkelos-Targum durch וחשוריהון wiedergegeben wurde, wird zwar (zu Ps. 18, 17) ausdrücklich angegeben, indes wird wol die Bemerkung ursprünglich dahin gelautet haben, dass dieses aramäisch gerade so übersezt werde wie וחשריהם (1. Kön. 7, 33). — Nicht ganz klar ist die Bemerkung zu Ps. 19, 8, dass das Stiftszelt sammt seinen Gerätschaften auf die Wissenschaft der „mittleren Welt“ hinweise, die ein Bild der oberen Welt und des Mikrokosmos sei (כי כל דברי המשכן . . . מורים על החכמה שיקראו אותם החכמים עולם האמצעי שהיא דמות העולם העליון ודמות העולם הקטן). Nach Abr. Schalom 7, 1, 9 hat man sich unter עולם האמצעי die Sphäre der Himmelskörper zu denken, von welchen man durch die Naturwissenschaft Kenntniss erlangt. (השיג העולם האמצעי והחכמה הלמודית שהיא עולם הגלגלים). In gleicher Weise drückt sich Botarel aus עולם האמצעי שהוא ע' הגלגלים Einl. z. Jez. Comm. Maimonides (M. Thora II, 3 vgl. More II, 10) teilt der mittleren Welt die Gestirne, der oberen die Engel zu. Die Einteilung in 3 Welten hat auch Ahron b. Elia (I, 1, vgl. c. 63), doch hat er auch eine Vermittlung zwischen der sphärischen und der niederen Welt. Die Stiftshütte wird als Bild des Menschen in Kus. II, 27 behandelt (vgl. Cassel z. St. und Abarb. P. C. zu Exod. 25). Die von Kimchi angedeutete Auslegung kann nur dahin verstanden werden, dass die Stiftshütte selbst „mittlere Welt“, d. i. bildliche Darstellung der oberen und der niederen Welt, die als ein Mittel zur geistigen Betrachtung beider dastand, genannt wurde. —

Die Angabe zu 24, 2 בימי השופטים כל ימי השופטים beruht auf Jud. 2, 18, 19 (nämlich so lange ein Richter da war, diente Israel Gott und in den richterlosen Zeiten war es abtrünnig). — Ueber die palästinischen Seen (c. 24) vgl. Frankel's Mtsschr. 1868 S. 366 ff., wo noch eine weitere Parallelst. nachgewiesen ist. Betreffs des daselbst beigebrachten Beweises für die Beschaffenheit der Welt, dass nämlich die Erde naturgemäsz vom Wasser bedeckt bleiben sollte und die Ansammlung desselben durch einen besonderen Schöpfungsact erfolgte vgl. K. Comm. zu Gen. 1, 2 (bei Sachs התחיה II, p 42). Bekanntlich bildete die darauf bezügliche Frage das Thema des Werkes יקוו המים v. Samuel Ibn Tibbon. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, dass der von J. T. erwähnte, aber nicht genannte Fragesteller: „einer der vernünftigen Genossen" u. s. w., David Kimchi war. — Sehr wichtig ist die S. 78 gelegentlich aus einer Handschrift mitgeteilte Anführung אביסיבירון רציני לומר בן גבירול בספר הנק' מקור חיים. Die von Munk nachgewiesene Identität der Namen Avicebeon und Ibn Gabirol scheint in manchen Kreisen als selbstverständlich gegolten zu haben.

In seinen Erklärungen folgt K. häufig Ibn Esra, den er auch an manchen Stellen citirt. Dies geschieht auch da, wo derselbe aus der Art schlägt und sich mit unwahrscheinlichen Annamen behilft, wie z. B. 10, 5, wo מרום als Vocativ angesehen wird, פקודי 19, 9 von פקדון und dgl., wie er ja bei aller Sicherheit, mit der er sich auf dem Gebiete der Schrifterklärung bewegt, doch den Eklektiker nie verläugnen kann.

Ueber den Text hat das kundige Auge des Herausgebers so sorgsam gewacht, dass nicht einmal ein Druckfehler stehen geblieben ist, nur scheint die Bemerkung zu 22, 17 (p. 68 Z. 1) durch ein Homöoteleuton Schaden gelitten zu haben und ist nach dem Citate bei Salomo b. Melech zu lesen: כי אם נצא מרשות [הערלים נבוא ברשות הישמעאלים ואם נצא מרשות] הישמעאלים נבוא ברשות הערלים. Wir wollten dies nicht unbemerkt lassen, damit nicht etwa auf Grund des defecten Passus vermutet werde, K. habe den Psalmen-Commentar auf spanischem Boden verfaszt, währenddem wir nun eher Grund zu der Anname haben, dass er ihn in seinem Heimatlande geschrieben habe.

Aus der Vorrede möge hier die Bemerkung (p. XIV) über die Namen der Herausgeber der Ed. princ. (vgl. d. Epigr. bei De Rossi An. saec. XV No. 5) und das einer Handschrift entnommene Verzeichniss der Familie Salomo Portaleone's (vgl. Steinschn. H. B. 6, S. 48) hervorgehoben werden. Im Besize dieser Familie scheinen sich manche wertvolle Handschriften befunden zu haben. Im Jahr 1428 kaufte Elchanan b. Menachem P. den bei Bisc. p. 346 ff. beschriebenen Pentateuch. Wir können nur mit dem Wunsche schlieszen, dass der schon mehrfach heimgesuchte Psalmencommentar Kimchi's nun vor dem weiteren Miszgeschicke, im Drucke unvollendet zu bleiben, bewahrt werde.

17. Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästina's unter Mitwirkung von Fachmännern im heiligen Lande und auszerhalb desselben von A. M. Luncz, 1. Jahrgang, Wien 1882 (mit entsprechendem hebr. Titel), 8. 6 und 196 Bl. deutsch, 4 und 262 Bl. hebr.

Nebst allerhand orientirenden Nachrichten über die jetzigen Lebenszustände der Juden in Jerusalem, ihre verschiedenen Vereine und Einrichtungen, und einer anschaulichen Darstellung ihrer mitunter eigenartigen Religionsbräuche enthält das practisch angelegte und schön ausgestattete Buch auch wissenschaftliche, die Topographie des heil. Landes betreffende Beiträge und zwar im deutschen Teile eine Abhandlung über die Einwohnerzahl und die Grösze des alten Jerusalem von Baurat B. Schick (S. 83 ff.) und eine den Inhalt eines Vortrages bildende Untersuchung desselben über „Rama und Nebi Samuel", in welchem er in überzeugender Weise nachweist, dass das alte Ramataim-Zofim das heutige Soba ist und das heutige Nebi Samuel das alte Mizpa ist Diese Identification behält auch ohne die unwahrscheinliche Anname, dass man schon zur Zeit Samuel's auszer einem Grabmale Rahel's in Jehuda auch ein solches im Stamme Benjamin zeigte (S. 161), seine Richtigkeit. Die in Tos. Sota c. 11, 11 (welche bei Raschi zu 1. Sam. 10, 2 citirte Stelle der Glossator zu Schwarz, d. heil. Land, S. 125 nicht auffinden konnte), Gen. rab. c. 82, Midr. Sam. c. 14 mitgeteilte Auslegung zu 1. Sam. l. c. sezt es als selbstverständlich voraus, dass kein anderes Rahel-Grab als das in Jehuda bekannt war. Es musz daher, so beziehungslos die Angabe „bei dem Grabe Rahels auch erscheinen könnte, die Bestimmung „im Gebiete Benjamin's" auf Zelzach bezogen werden. Nach einer Erklärung in Gen. rab. c. 82 musz dieser Vers lauten בלכתך היום מעמדי עם קבורת רחל ומצאת שני אנשים בגבול בנימן בצלצח. Nach einer anderen als genau bezeichneten Version lag Rama in Benjamin und Samuel und Saul waren zusammen bis Zelzach gegangen. Die hier obwaltende Schwierigkeit haben auch die Uebersezer gefühlt. Die 70 verwandeln בצלצח in צלְחִים („sie gehen im Gebiete Benjamins, kommen von dort") Vulg. hat in meridie = בְּצֵל צַח (Midr. Sam.), vielleicht ist zu lesen מֵעם קבורת רחל [בָּאִים] vgl. über das Rahel-Grab auch Pharchi Kaphtor 37 a. Wir heben aus dieser Abhandlung auch die Gleichstellung von שלישה (1. Sam. 9, 4) mit לישה (Jes. 10, 30) hervor. – In dem hebr. Teile ist zunächst das bis zum Jahr 1870 sich erstreckende Verzeichniss der merkwürdigen Grabstätten Palästina's besonders beachtenswert. Herr Luncz schöpft seine Angaben zum gröszten Teile aus älteren jüdischen Specialschriften, in welchen die diesbezüglichen Daten sich vorfinden; die der neueren Zeit angehörenden Grabschriften hat er selbst copirt. Unbenuzt blieben die in Juch. Ed. London p. 228, 229 mitgeteilten taphographischen Documente[1]) und die

[1]) Dieselben sind: 1) ein ס' היחם von Jakob Sikeli (vielleicht b. Chananel bei Zunz z. Gesch. S. 516?), blos erwähnt, 2) Berichte von

in Carmoly's אלה המסעות veröffentlichten Berichte. Einzelne Puncte verdienen eine nähere Besprechung. S. 80. Bei Kephr-Hittin (Kepharetaia vgl· meine Nachweise in Frankel's Mtsschr. 1868 S. 372) wurde schon 1210 ein Grab Jetro's gezeigt; in Juch. p. 228 wird diese Stätte Schoaib genannt ומשם הלכנו לעיר ששמה שועית (שועיב .l) על שם יתרו הקבור בה; eine Kapelle des Propheten Schoaib (Weli Nebi Schoaib, heute Medinet N. Sch.), unmittelbar südlich von Kephr-Hittin, erwähnt auch Bohaeddin (bei Sepp d. heil. Land, II, 130). — S. 82 A. 36. Die Tradition über das Grab Kaleb's bei Kephar Cheres hat schon Jakob, der Schüler Jechiel v. Paris (Carm. l. c. p. 7, Itin. p. 186, vgl. p. 212, Note 101, wo andere ältere Angaben nachgewiesen sind). — p. 86 No. 59 das Grab Obadja's bei Kephr-Bereim kennen auch Jakob (p. 5) u. a. — No. 87 (s. A.) Das Grab der Prophetin Hulda beim Oelberge nennt Josef b. Nachman p. 229. — Das Grab Jesaias (S. 87) versezt der Anonymus bei Carm. p. 11 nach dem eine Tagereise von Eglon entfernten סלת, Sal. Duran (p. 228) nach Tekoa. Isak Chelo (It. p. 242) läszt entweder Jesaia oder Amos daselbst beerdigt sein. Das Grab des lezteren versezt auch Jechiel nach Tekoa und Josef Sofer (אגרת הקדש 5b) unweit von Kephr-Bereim. — Die Tradition über das Grab Zephanja's (S. 90, A. 78) im Libanongebirge hat auch אלה המסעות p. 30. — Ueber Simon d. Ger. (No. 75) s. אה"מ 16, It. 414. — No. 77 Jose b. Joeser's Grab bei Kephr-Chamos, s. It. 378 יזכרון בירושלים, 7 b. — Ueber das Grab Hosea's p. 97, No. 99 (s. A.), vgl. Hottinger cippi p. 89, Note G, Carm. Itin. 402 Note 107[1]). — Dass das Grab R. Akiba's sich in Tiberia befinde (p. 99) glaubte man schon vor Jes. Hurwitz (s. Jakob l. c. p. 6). — Ueber die Grabstätte R. Meir's sind verschiedene Traditionen vorhanden. Nach Binjamin v. Tudela befindet sich dasselbe in Hilla (מסעות Ed. Lemb. 19b) ... ומשם לחילה ובה ארבע בתי כנסיות אחת של ר׳ מאיר והוא קבור לפניה ורב זעירי בר חמא ור׳ מארי ומתפללין שם כל היום יהודים· Petachia (Reiseber Ed· Ottensosser p. 34) berichtet dasselbe mit folgenden Worten: ושם קברו[2]) והוא ר׳ מאיר דמתניתין של ר׳ מאיר חנקי (dieses Wort hat nur Ed. 1595) וישמעאלים קירין אותו חניק . . ., weil R. Meir einen Sultan, der einen Stein der zum Grabe führenden Treppe ausgebrochen, im Traume erwürgen wollte (auch von Luncz angeführt). Ein dritter Zeuge für Hilla ist der Anonymus bei Carmoly אלה המסעות p. 32, . . . ומשם לעיר אלחילא ולשם

Isak Ibn אלפרא aus Malaga an Simon und Salomo Duran (f. בנו .l בני vom J. 1441, 3) Brief Salomo Duran's aus קבלת צדיקי א"י an seinen Vater, vom J. 1443, 4) Namensverzeichniss der in Palästina Begrabenen von Josef b. Nachman Halewi.

[1]) Bei Josef Sofer l. c. 4a wird das Grab Hosea's bei Zephat erwähnt und bald darauf berichtet: אונ ר׳ יהושע בן חנניה אין דארף עציון גבר נאהנט בייא יוסף!

[2]) Ottensossers Verbesserung von מילי in חילי wird durch Binjamin's Angabe, die er nicht kannte, bestätigt.

ר' מאיר אלכאנאק והוא נקבר בבית הכנסת שלו ולשם כנסת קשישא וספר תורה שכתב הוא בידו ולשם היא נקבר ולשם כנסת רבי זעירי והוא נקבר חולה . . . לשם. (Daraus Gerson b. Elieser דרך הקדש Ed. Wilna p. 20 דארטן איז דער קבר פון ר' מאיר ב"ר (ור' .l) זעירא בר חמא.) Es ist gar nicht zu zweifeln, dass Spätere חילה mit חלב [גוש] verwechselten und daher ein Meir-Grab bei Gischala ansezten. Wir verzeichnen noch folgende Angaben, um aus denselben das Facit zu ziehen. Nach Parchi bei Zunz ges. Schr. II. S. 303) ist R. Meir in Tiberias begraben[1]). Samuel b. Simson verzeichnet das Grab R. Meir's bei Tiberias (Carm. It. p. 130) und eines bei Neborta (132), ebenso Isak Chelo (ib. p. 258) und Josef b. Nachman (p. 229). Dasselbe thut Gerson von Scarmela (It. 386), aber er kennt zugleich bei Gischala das Grab R. Meir's בעל הנס (p. 380, vgl. Note z. St.) und ebenso der Verfasser des יחוס האבות (vgl. meine Bemerkung in Kobak's Jeschurun 6. hebr. Abth. p. 210). Im Briefe Salomo Durans (p. 228) lautet die betreffende Notiz: . . . רחוק מטבריה כמו מיל חמי טבריה קברו של ר' מאיר התנא והישמעאלים קורין אותו מאיר אלחנק ר"ל החנוק. Ein ס' היחוס bei Chajim Vital (Verzeichniss in שבחי No. 71) kennt R. Meir's Grab in Tiberias, aber nicht in Gischala, wo Natan d. Babylonier begraben ist (No. 21). Die Angabe, dass R. Meir in Tiberias begraben sei, bestreitet der Reisende d. J. 1522 (bei Luncz mitget.), wahrscheinlich nach Petachja's Angabe, er kennt aber auch keines bei Gischala. Nach זכרון בירושלים liegt bei Tiberias R. Meir und bei Gischala R. Meir der Wundermann. Schlieszlich ist noch zu erwähnen, dass der in Tiberias Begrabene bei Jakob p. 7 ר' מאיר קאצין heiszt und der Verfasser des אלה המסעות den מאיר קאצין in Gischala begraben sein läszt (p. 21) und R. Meir in Tiberias (p. 24). Die ursprüngliche Tradition lautete also dahin, dass R. Meir in Hilla begraben sei und diese ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass die Abbreviatur בח"ל (im Auslande) fälschlich בחלה gelesen wurde, das dann wieder mit גוש חלב verwechselt wurde. Bei Tiberias befand sich nur das Grab eines französischen Einwanderers Meir קאצין, der aus einem nicht mehr bekannten Grunde: der Wundermann genannt wurde. — R. Jose v. יוקרת (p. 109) ist nach der Tradition in Kumieh bei dem Scheichs-Brunnen begraben und heiszt nach der Taanit. 24a erzälten Geschichte der Bestrafte (אלמענויש s. Carm. It. 403, Note 112, falsch bei Josef b. Nachman und dem Anonymus in Schibche אלמעטש, in זכרון 8a, אלמעמיש in Jahrb. d. Literatur v. III, p. 278, wo אליירון in אלמירון zu emendiren ist, ר' יהודה הנענש). — Das Grab R. Zemach's (No. 161) kennen bereits Isak Chelo p. 258, An. אלה המסעות p. 24 und Duran 229. — No. 164 ist Jakob b. Simson (nicht Simon) zu lesen (s. דרך הקדש 7a). — Die Vermutung zu No. 108 A. ist unnötig. מאנים in שערי ירושלים c. 8 ist ein aus זכרון 6b übernommener Druck-

---

[1]) Die Angabe „unter denen auch R. Meir's Grab" fehlt in Ed. Edelmann 61a.

fehler für סאנים. Gemeint ist Salomo Sagis (s. die Stellen bei Conforte im Index). — Ueber Samuel טרדיא (No. 190) findet sich bei Asulai nichts. Es ist wol Sam. טרדיולה bei Conf. 49 a [1]). — Der Wundermann Kalonymos (No. 195 vgl. Schibche 3a) ist, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, Kalonymos b. Jakob, der auf einem Aktenstücke vom J. 1548 (bei Avila כתר תורה Einl.) als erster Rabbiner von Jerusalem unterzeichnet ist. Er war nach Josef Karo (GA. zu Eb. ha-Eser 14 bei Frumkin אבן ציון p 59) ein Deutscher und ist wol mit R. Kalonymos Jeruschalmi, dem Schwiegervater Salomo Lurja's, identisch (s. יריעות שלמה 31, b), der Traditionen von Daniel, einem Schüler Isserleins, hat (Resp. Sal. Lurja No. 98) und eine Zeit lang Rabbiner in Brzecz gewesen ist (ib. No. 36, vgl. meine Bemerkung in der Monatsschr. הכרמל III. p. 514). — Reuben b. Abraham (No. 286) kann, da er sein Buch im Jahre 1788 geschrieben und 25 Jahre daran gearbeitet hatte, nicht erst nach 1866 gestorben sein. — Wir wenden uns nun zu dem hier zum ersten Male veröffentlichten Reiseberichte des Meschullam b. Menachem von Volaterra vom J. 1481 (p. 162—219 [2]). Der Eingang fehlt, auch sind im Texte noch einige Fehler zurückgeblieben, sonst ist in demselben bis auf einige nautische Technicismen Alles wol verständlich. Am Ausführlichsten ist der Verfasser in der Beschreibung von Alexandrien, Kairo, Gaza und Jerusalem. Obadja Bertinoro, der 7 Jahre später dieselben Pläze besuchte, hat in seinen Reisebriefen manche mit Volaterra's Berichte übereinstimmende Angaben und wenn sie in Einzelheiten differiren, so ist das auf die in jener kurzen Zwischenzeit eingetretenen Veränderungen zu erklären. Man vergleiche z. B. über die von den Türken in Rhodus und besonders im Judenviertel angerichteten Verwüstungen Mesch. p. 171 und Ob. p. 200. Auch der Zug, dass die belagernden Türken in der Verwirrung einander nicht erkannten und auf die eigenen Leute mit dem Schwerte einhieben, wird von beiden beachtet. Die Synagoge, bei welcher die Belagerung ihr Ziel erreichte, hatte der Gran Maestro, der sie 1441 troz der Einflüsterungen der Griechen den Juden nicht nehmen liesz, 1448 bereits in eine Kirche verwandelt. Auch ihre Anzahl und ihr Wohlstand scheint inzwischen sehr abgenommen zu haben. — In Alexandrien trifft Vol. 30 [3]), Obadja 25 jüdische Familien; die beiden Synagogendiener, die Vol. erzälten, dass sie 1455 in der Elia-Synagoge den Thisbiten gesehen hätten, scheint Obadja nicht mehr gesehen zu haben, denn er hört, dass sich dies vor weniger als 20 Jahren zugetragen habe. — Vol. erwähnt p. 182 den „domo“ bei Kairo, in welchem

---

[1]) Isak Jechiel טרדיול war 1607 Rabbiner in Mantua (s. Saltaro מקוה ישראל 27 b).

[2]) Meschullam v. Volaterra, dessen 1571 niedergeschriebene Tarife der Edelsteine und ihrer Werte Portaleone (Schilte I, c. 54—57) benuzt, ist wol ein Enkel des Reisenden.

[3]) Für ששים (Vol. p. 176) l. שלשים; nach Obadja 204 כחמשה ועשרים.

Moses seine Gebete verrichtet haben soll [1]), den Obadja (p 210) nicht zu sehen bekam. Vol. trifft in Kairo an 800 (p. 185), Ob. (p. 206) an 700 jüd. Familien, die Nagidwürde bekleidete 1481 der Leibarzt des Sultans [2]), Salomo b. Josef. Obadja kennt schon den Nachfolger desselben, Natan Kohen Schalal [3]). — Die Bevölkerung Jerusalems wird (p. 202) auf 10000 mohammed. und 250 jüdische Familien beziffert, nach Obadja (215) wohnen a. 248 im Ganzen 4000 Familien (vielleicht verwechselte der Copist Volat's. ר mit ד), darunter 70 arme Judenfamilien und unverhältnismäszig viele Wittwen. Der Anonymus von 1522 giebt eine Gesammtzal von etwa 300 Familien und 500 Wittwen an. — Das Midras-Salomo (p. 203) kennen der Anonymus von A. 1495 (p. 283), יחום האבות (cippi p. 41) und der Anonymus von 1522. An dem Tempelorte baute man für den Sultan eine Wallfahrtsstätte (p 203, Ob. p. 218). — Volaterra's Bericht ist überhaupt eine Quelle für die Zeitgeschichte. Er zeichnete interessante Beobachtungen auf. In Ramleh, wo er am 26. August 1481 war, sah er den Bruder des Sultans, der vor demselben zu Kait Bai flüchtete (den unglücklichen Prinzen Djem, Bruder Bajazid's II), der damals im Alter von 23 Jahren war (s. Weil S. 344). Djem heiszt bei Ob. p. 201 זמזם s. zu Ob. p. 266 A. 6. — Im Jahr 1488 hat Volat. eine zweite Reise angetreten, denn Bertinoro traf ihn damals in Palermo (S. 188) und reiste mit ihm zusammen. Unweit von Rhodus trennte sich Volat. (der ein Kaufmann war) von Bertinoro und bestieg ein Schiff, das nach Chios gieng, von wo er nach Konstantinopel zu reisen beabsichtigte (p. 200). Bemerkenswert ist, dass Volat. seines Bruders Natan, Arztes in Rhodus, (Ob. S. 100) nicht gedenkt —Der Bericht des Candioten (p. 220 bis 223) scheint nur Fragment zu sein.

[1]) והמקום ההוא נקרא דומו; so ist p. 182, Z. 8 zu lesen, vgl. cippi p. 81 במצרים יש בית כנסת מיוחס למר"עה . . . . וקורין לו דמו. Auch Binjamin kennt die Mosessynagoge.

[2]) Almelik Alaschraf Kaitbai, s. Weil, Gesch. d. Abassidenchalifats in Aegypten II, 226 ff. Volaterra sah ihn als 80jährigen Mann. Diese Angabe ist nicht genau, da dieser Sultan 1496 im Alter von 86 Jahren starb, er kann also damals erst 71 Jahre alt gewesen sein. Der p. 197 erwähnte מלך אסאמפיק הוא מלך נקרא אוסאן קסאן (l. הסאן) ist Usun Hasan, auch genannt Hasan Beg in Dijarbekr, Schein-Vasall der ägyptischen Sultane (vgl Weil a. a. O. a. mehreren St., besonders S. 307 und 338 ff). Volat. scheint noch von dem lebenden Usun Hasan zu sprechen, wonach Weil S. 341 A. zu modificiren wäre.

[3]) Diesem folgte in der Nagidwürde, die nach R. Lipman (Nizzachon, Ed. Amsterdam 76a) früher ein Abkömmmling des David'schen Geschlechtes innehatte, sein Brudersohn Isak Kohen Schalal, der, nachdem er längere Zeit hindurch seines Amtes verlustig gewesen, wieder in dasselbe eingesezt wurde und 1500 wieder in Aegypten seinen Wohnsiz hatte. Er muss also eine ziemliche Zeit früher der Nachfolger seines Oheims geworden sein (s. den Auszug aus Abr. Levi's Geschichtswerk in Einl. zu כתר תורה).

18. דור דור ודורשיו. Zur Geschichte der jüdischen Tradition von J. H. Weiss, Lector am Bet-ha-Midrasch in Wien. III. Teil. Vom Abschlusz der Mischna bis zur Vollendung des babilonischen Talmuds. Wien, Löwy, 1883, 8., 327 S.

Es ist zwar schon oft das Bedürfniss empfunden und der Wunsch ausgesprochen worden, dass die in den Talmuden über einander gelagerten, in verschiedenen Zeitaltern entstandenen Literaturschichten einmal gründlich untersucht und die Fortbildung, zu der die rabbinische Traditionswissenschaft in palästinischen und babylonischen Lehrakademien gelangt ist, nach genauer Erkenntniss der Factoren, durch die sie bewirkt wurde, aufgezeigt und dargestellt werde, aber es hat sich bisher wegen der wenig anlockenden Arbeit, die die Bewältigung eines ungemein ausgedehnten und doch nur in geringem Masze ergiebigen Materials erfordert und bei anstrengendstem Fleisze und emsigster Vertiefung nur einen zweifelhaften Ertrag verspricht, kein Gelehrter an dieselbe ernstlich heranwagen wollen Es ist für diesen Zweck bei Weitem nicht genügend, dass die directen Angaben über Lebensverhältnisse, Lehrthätigkeit und Geistesrichtung der einzelnen Amoräer, die in den Talmuden und Midraschim sich vorfinden, aufgesucht und klargemacht werden; die wesentliche, aber auch viel schwierigere Aufgabe liegt hier für den Forscher vielmehr darin, dass alle die zerstreuten Aussprüche und Meinungsäuszerungen der einzelnen Gesezeslehrer in prüfender Ueberschau zusammengefaszt und danach die Tendenzen und Gesichtspunkte festgestellt werden, die in denselben hervortreten. Dazu gehört aber auszer einer innigen Vertrautheit mit dem ebenso umfangreichen als schwer zu durchdringenden Lehrstoffe der groszen Sammelwerke der rabbinischen Tradition auch eine ungemein scharfe Beobachtungsgabe, die sich die unmerklichen Analogien wie auch die feinen Verschiedenheiten, die nur ein geübtes Kennerauge wahrzunemen vermag, nicht entgehen läszt, und ein klarer Blick, der in der Unmasse verwirrender Notizen das Wesentliche und Charakterische festhält und die Beziehung des Einzelnen auf das Ganze nie auszer Acht läszt. Es ist daher um so erfreulicher, dass ein Mann, der diese Eigenschaften besizt und mit einer eminenten Gelehrsamkeit eine objectiv kritische Betrachtungsweise verbindet, diese überaus mühselige Arbeit in die Hand genommen und sie in einer der weitgehendsten Anforderungen entsprechenden Weise zu Stande gebracht hat. Herr Weiss hat in fortschreitender Ausführung seines grosz angelegten Werkes über die Geschichte der rabbinischen Tradition, von welchem bereits früher zwei Bände, in denen die sopherische und die tanaitische Periode behandelt wird, erschienen sind, es unternommen, die Lehrthätigkeit der Amoräer, die die beiden Gemaren nnd die palästinischen Midraschwerke geschaffen hat, darzustellen, die spezielle Bedeutung der einzelnen hervorragenden Gesezeslehrer und Schriftforscher, die dieser Literatur ihren Inhalt gegeben, in's Licht zu sezen und eine organisch zusammenhängende Geschichte der babylonischen und palästinischen Gelehrtenschulen zu entwerfen, die uns ebenso die Leistungen ihrer einzelnen Leiter und Jünger als auch die Gesammt-

schöpfungen derselben in einem den Gegenstand erschöpfenden, in allen seinen Zügen wol ausgeführtem Bilde vorführen soll, und es ist ihm in der That auch gelungen, diese äuszerst schwierige Aufgabe in vorliegendem Werke in einer höchst befriedigenden Weise zu lösen. Der Verfasser hat nicht nur auf die Eruirung der einzelnen Thatsachen und Erscheinungen, die hier in Betracht zu nemen sind, die gröszte Sorgfalt verwendet und dieselben mit Hilfe der umfassendsten Quellenforschung festgestellt, sondern auch durch den künstlerischen Aufbau seines Werkes und die klare und ausdrucksvolle Darstellung, die nirgendswo eine Lücke zurückläszt oder den Zusammenhang unterbricht, demselben eine Vollendung verliehen, die gerade bei dem disparaten und ungefügigen Stoffe, der zu dessen Herstellung verwendet werden muszte, äuszerst schwer zu erreichen war. Es bildet gleichsam eine breite gerade Hauptstrasze, die durch das ganze Gebiet der amoräischen Literatur hindurchführt und dem Betrachter den ganzen Plan desselben vor Augen stellt.

Anstatt der abgerissenen und nach allen Richtungen hin versprengten Aussprüche der Schöpfer dieses Schrifttums lernen wir hier ihre Gesammtleistung kennen und ihre Denkweise und Lehrrichtung, die in derselben ihren Ausdruck gefunden hat.

Der reiche Inhalt dieses Buches läszt sich auch in Kürze nicht annähernd skizziren, doch wollen wir es nicht unterlassen, einigen Bemerkungen hier Raum zu geben, die sich auf denselben beziehen.

Die Bezeichnung ברייתא für die externe Halacha (S. 3) kömmt in der pal. Gemara in der Form ברייה vor, s. Meg. I, 3 וההן תנייה לא נסיב לברייה (l. אפיה), אפילו; vgl. auch תנייה ברייה (= תנא ברא) in j. Chal. 4, 1; Pes. 7, 1. — S. 19 A. hält es der Verf. für ausgemacht, dass die Variante ואין אנשי in dem von Raba vorgetragenen Mischnatexte (vgl. auch j. Erub. 7, 1) nur aus einem falsch verstandenen Zeilencustos hervorgegangen sei. Es ist indes hier blos eine schwankende Ueberlieferung zu constatiren, wie sie gerade bei Raba in einem analogen Falle (Sab. 60a) sich bemerkbar macht. — Aus Kid. 33a glaubt der Verfasser (S. 43 A.) ersehen zu können, dass R. Simon, der Sohn des Patriarchen R. Juda, den ihm sonst geistig überlegenen R. Chija in die haggadische Interpretation der Psalmen eingeweiht habe. In j. Kilajim 9, 3, wo augenscheinlich derselbe Vorfall in anderer Version erzählt wird, wird von R. Chija gesagt, dass er mit der Agada des ganzen Psalmbuches sich beschäftigt habe, ohne dass von einer Beihilfe etwas erwähnt wird. — Was S. 44 A. betreffs der Stellung, die Chanina nach der leztwilligen Anordnung des Patriarchen R. Juda einnemen sollte, gegen Grätz bemerkt wird, erweist sich auch nach dem Wortlaute des Referates in j. Taanit 4, 2 als richtig. Wenn R. Juda seinem Sohne empfolen haben soll, die Ordination der Jünger auf einmal vorzunemen und vor Allem die des R. Chanina, so war schon darin der Wunsch ausgesprochen, dass dieser als Leiter des Collegiums fungiren sollte. Der von Grätz erhobene Einwand, dass der Patriarch selbst dieses Amt versah und dass nach der talmudischen Relation R. Ephes und R. Chanina Nachfolger R. Juda's im Patriarchate

gewesen sein muszten, was sich als eine chronologische Unmöglichkeit erweist, kann überhaupt nicht geltend gemacht werden. Die drei Würden, in welche R. Juda seine beiden Söhne und Chanina einsezte (Ket. 103b שמעין בני חכם גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא ישב בראש) bestanden auch schon früher gleichzeitig nebeneinander (s. Hor. 13b רבן שמעון בן גמליאל נשיא ר' מאיר חכם ר' נתן אב"ד). Es ist also durch R. Juda blos die alte Ordnung wiederhergestellt worden[1]), wozu er sich um so mehr veranlaszt fühlen mochte, als der ältere Sohn, Gamaliel, der natürliche Erbe der Patriarchenwürde, zur Ausübung einer hervorragenden Lehrthätigkeit nicht geeignet war. R. Chija zum Vorsizenden des Richtercollegiums zu ernennen, erschien unthunlich, weil man bereits mit dem Babylonier R. Natan nicht die besten Erfahrungen gemacht hatte, und so fiel diese Würde, da R. Chanina zunächst dem greisen R. Ephes den Vorrang lassen wollte, diesem zu. Offene Opposition gegen diese Ernennung machte nur Levi b. Sisi, der sich von dem unter der Leitung des R. Ephes stehenden Collegium ferne hielt (s. Berach. 18b) und später nach Babylonien auswanderte. — S. 60 hebt der Verfasser hervor, dass das Gebet R. Josua b. Levi's für sehr wirksam gehalten wurde (s. S. 60). Es werden von demselben auch viele Aussprüche über das Beten überliefert (s. Berachot 8a, 25b, 28a, b, 32b; Bab bat. 25a u. a. St.). Damit hängt es wol auch zusammen, dass er sich die Interpretation der Psalmen vortragen liesz (Berachot 10a). Er selbst fügte dem üblichen Abendgebete einen Psalm hinzu (s. j. Berach. 1, 1b Scheb. 15b) und wies in einer haggadischen Auslegung darauf hin, dass Jakob seine Andacht in Psalmen zum Ausdruck gebracht habe (s. Gen. r. c. 68). — In R. Jochanan's Interpretation der tradirten Halacha (s. s. S. 70 ff.) macht sich auch die Tendenz, allgemein hingestellte halachische Lehrsäze auf bestimmte Autoren oder auf die Zeit ihrer Entstehung zurückzuführen, um zu zeigen, dass sie allein nicht maszgebend sein können, an zalreichen Stellen bemerkbar. Ein Beispiel führt der Verfasser S. 71 A. 4 an, ohne die Wahrnemung dieser speciellen Eigentümlichkeit darauf zu stützen. Von derartigen Stellen seien hier erwähnt: Nid. 25b: זו משנה נשנית נחוניא של ר' מעדותו; Bab. kam. 94b, bab. m. 33a זו משנה נשנית רבי בימי; Meg. 2a זו דברי ר"ע סתימתאה; ib. 26a זו דברי ר' מנחם בר' יוסי סתימתאה (vgl. j. Meg. 3, 1); j. Joma 8, 7 זו דברי ר"ע ור"י ור' יוסי . . . . ; j. Synh. 10, 1 זו ר"ע ור"י ור' יוסי . . . . ר' לעזר בן עזריה . . . . וחכ"א . . .; Erub. 86b ר"י בשטת ר' יוסי אמרה; Meg. 27b ר"מ בשטת ר"י אמרה; j. Joma 2, 2 תמיד ר"ש איש המצפה הוא (vgl. b. J. 14b). Ein besonderes Augenmerk richtete er darauf, in den im Namen verschiedener Lehrer überlieferten Aussprüchen eine und dieselbe Ansicht zu erkennen oder auch zu zeigen, dass die Meinunungsdifferenzen nur auf die verschiedenfache Auslegung einer und derselben Schriftstelle zurückzuführen seien. Für ersteres sind viele Belege vorhanden, wie z. B. j. Kilajim 6, 1 ר' יוסי ור' ישמעאל

---

[1]) Die ohnehin gezwungene Interpretation אע"פ ששמעון בני חכם גמליאל בני נשיא (Ket. l. c.) ist demnach überflüssig.

ר׳ יודן ור׳ יוסי ור׳ חנניה בן j. Erub. 8, 8 ;ור׳ יוחנן אמרו דבר אחד ר׳ יודה ור׳ j. bab. kam. 4, 1 ;(vgl. b. Erub. 86b) עקביה אמרו דבר אחד ;בן בתירא ור׳ נתן אמרו דבר אחד Sab. 94a ;שמעון שניהן אמרו דבר אחד ר״ש וראב״י Nid. 27b ;ר׳ דוסא ור׳ ישמעאל אמרו דבר אחד bab. mez. 47b ושניהם אמרו דבר אחד. Für lezteres sei auf folgende Beispiele verwiesen: מקרא אחד דרשו (Sab. 117b, R. hasch. 8a, Beza 15b, Jona 60a, j. Joma 5, 5, 7); וכולן מקרא א׳ דרשו (Meg. 19a) u. a. St. Dieser Methode gemäsz weist R. Jochanan auch auf Analogien der halachischen Controverse hin (vgl. Sab. 126a . . . כמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגרר, j. Kilajim 5, 2 כשם שהן חלוקין כאן כך הם חלוקין . . .). — An R. Simon b. Lakisch hebt der Verfasser (S. 84) mit Recht hervor, dass seine Lehrweise ganz der babylonischen Methode entsprach. Er besasz daher eine besondere Verehrung für R. Chija (j. Ketub. 12, 3), betonte es in einer geschichtlichen Betrachtung (Succa 20a), dass durch babylonische Einwanderer und zulezt durch R. Chija das Gesezstudium neubegründet wurde und machte, als R. Kahana aus Babylon kam, R. Jochanan besonders auf ihn aufmerksam (Bab. kam. 117a, s. Rabbin. z. St.). Er ist daher ein entschiedener Gegner jener Richtung, bei der es blos auf das Einlernen der Halacha's ankömmt, ohne dass ein eigentliches Studium derselben damit verbunden wird (Meg. 28b). — Sehr richtig bemerkt der Verfasser (S. 90), dass R. Elasar b. Padath bei einem offenbaren Widerspruch eine Verwechslung der Namen in der Mischna vermutet. Da er groszen Wert darauf legte, dass jeder Ausspruch unter ausdrücklicher Nennung seines Autor's gelehrt werde (S. 86), so wird er wol auch darauf besonders geachtet haben, dass die Namen derselben in der Mischna genau angeführt werden. In einem Bescheide an die Babylonier (Beza 16b) rectificirt er eine Stelle ihres Mischnatextes, in welchem eine irrtümliche Verwechslung derselben stattgefunden hatte. — Bezeichnend für R. Abahus Milde und Nachgiebigkeit (S. 104) ist seine durch eine sinnige Bemerkung unterstützte Lehre, stets zu den Verfolgten und nicht zu den Verfolgern zu gehören (Bab. kam. 93a). Wie er die halachischen Aussprüche seiner Lehrer und ihrer Genossen überliefert, so weist er auch zuweilen aus deren Inhalt ihre Meinung über später aufgeworfene Fragen nach, vgl. לדידי מפרשא לי מיניה דר׳ יוחנן (Ketub. 54b, 57a; Git. 87a u. a. St.), לדידי מפרשא לי מיניה דר׳ יוסי בר חנינא (Sab. 94a, bab. mez. 105a). — Dafür, dass R. Jose jünger war als sein Genosse R. Jona (S. 113), spricht auch der Umstand, dass dieser noch Lehrsprüche aus dem Munde R. Jochanan's vernommen hat (s. j. Joma 1, 1). In seinen halachischen Studien tritt die Tendenz, die Aussprüche und Ansichten späterer Autoren in der Mischna angedeutet zu finden, besonders hervor. Die schon von früher gebräuchliche Formel für solche Bemerkungen מתניתא אמרה כן gebraucht er sehr häufig (vgl. beispielsweise j. Schebiit 3, 5; 4, 6; Bic. 1, 1; Joma 2, 2, 3; Meg. 1, 2; Sota 1, 2). Aehnliche Hinweise sind תניהו בסופי (Bic. 2, 6), ולאו מתניתא היא (Maasz. 2, 1), אף אנן נמי תנינן (Kil. 2, 3), זאת אומרת (Taan. 4, 1; Joma 8, 2; Jebam. 1, 1) und dgl. — Von Karna's

Rechtscodex (s. S. 164) ist noch ein Saz vorhanden (Bab. kam. 4a תני קרנא ארבע אבות נזיקין הן), der wahrscheinlich den Anfang dieses Werkes bildete, Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Rab seine Erklärung מבעה זה אדם (ib. 3b) demselben entnommen hat. — R. Nachman b. Jakob S. 177 war der Sohn eines Gerichtsschreibers in Nahardea. An öffentlich proclamirte Entscheidungen, die er daselbst als siebenjähriges Kind vernommen hatte, konnte er sich später noch recht gut erinnern (s. Bab. mez. 16b). Er suchte nicht nur Aussprüche seines Lehrers Samuel, sondern auch die Meinungen Rab's und zwar auch in Fällen, in denen er dieselben nicht acceptirte, zu begründen (s. Bab. kam. 106a). Für Lehrsäze, die ihm nicht genügend begründet zu sein schienen, hatte er überhaupt kein Interesse (s. bab. bat. 136a). Er nahm keinen Anstand, Rab's Meinung gegenüber der Ansicht Samuels zur Norm zu erheben, selbst wenn scheinbar der Wortlaut der Mischna für leztere sprach, weil er bei tieferem Einblicke Rab's Meinung für richtiger hielt (Ketubot 54a). Im Allgemeinen wollte er es so gehalten wissen, dass in Nahardea, dem einstigen Wohnsize Samuels, und in dem Umkreise dieser Stadt, dessen Entscheidungen maszgebend seien und ebenso die Entscheidungen Rab's in den zu dessen Lehrkreise gehörenden Ortschaften (Ketub. ib., bab. bat. 153a). Uebrigens wiederrief er selbst seine frühere Meinung, wenn er nachher Gründe fand, die die entgegengesezte Ansicht als die richtige erscheinen lieszen (s. Erub. 16b; 64a), wie er auch die Rücksicht auf das Ansehen des Gerichtes nicht gelten liesz, wenn dieses ein irrtümliches Urteil gefällt hatte und für die Aufhebung desselben maszgebende Gründe vorhanden waren (bab. bat. 31b). — R. Scheschet (S. 181) sagt zwar von sich selbst, dass er in Gemeinschaft mit R. Chisda seinen Scharfsinn übe (s. Berach. 48b vgl. über den Ausdruck מחדדין זה לזה בהלכה Sab. 63a und Taanit 7b), aber er fand doch an der Methode der Pumbaditaner „einen Elephanten durch ein Nadelöhr zu ziehen“ kein Wolgefallen (Bab. mez. 38b). Er pflegte Fragen aufzuwerfen und sie selbst zu beantworten (Erub. 31a). „Ein Mann, hart wie Eisen“ nannte man ihn wegen der oft in Heftigkeit ausartenden Energie, mit der er die von ihm als richtig erkannten Ansichten vertrat (vgl. auch Berach. 49a „er hob seinen Hals wie eine Schlange empor“). — S. 182 weist der Verf. darauf hin, dass R. Huna in seinem Studium sich seinen Lehrer Rab zum Vorbilde genommen hat. Dasselbe gilt auch von dessen Lebensgewohnheiten (s. Nedar. 49b). Bemerkenswert ist auch, das R. Huna auffällige Consequenzen, die sich aus der Halacha der Mischna ergeben, durch den Nachweis, dass diese nur als Aussprüche einzelner Autoren anzusehen seien, zu erklären sucht. Beispiele hiefür sind: M. kat. 2a א"רה א"ר חונה מאן תנא מפריחי יונים אליעזר בן יעקב הוא; j. R. hasch. 1, 7 מאן תנא תמיד ר"ש איש המצפה הוא ר' ליעזר; b. Joma 14b תנא מדות רא"בי הוא; ib. 16a כולה פרקין ר' יוסי היא; vgl. Ned. 82a בכוליה פרקין הלכה כב"ה . . . ; Sab. 15a בג' מקומות נחלקו שמאי והלל (Berach. 52b). — R. Josef (S. 191 ff.), dem eine reiche Kenntniss von Baraita's zu Gebote stand, auf welche er seine Lehrmeinungen stüzte (מנא אמינא לה דתניא . . .

vgl. zu S. 193 A. 5, Ber. 37b, Erub. 61a) und sie zu einander wie auch zur Mischna in Beziehung brachte und auf discussivem Wege erläuterte (s. Beza 5a . . . א"רי מנא אמינא לה דכתיב . . . ותנן . . . ותניא . . . טעמא . . . וכי תימא), räumte ihnen gleiche Autorität wie der Mischna ein, so dass er ihrem Zeugniss gegenüber die in der Mischna als allgemein hingestellte Ansicht nur als Ausdruck einer Einzelmeinung gelten liesz, welche weiter nicht zu beachten sei (s. Succa 19b). Conjecturale Interpretationen der Halacha pflegte er durch Beibringung deutlicher Belege aus Mischna und Baraita's, aus welchen das Richtige deutlich zu ersehen sei, abzuweisen (תנאי שקליה מעלמא Sab. 53b und Parallelst.). Widersprüche in der Mischna führte er darauf zurück, dass der Verfasser derselben an dem einen Orte die Meinung des einen Autors und an einem anderen die eines zweiten zum Ausdruck gebracht habe (רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי R. hasch. 7b und Parallelst.). Für die religiöse Praxis galten ihm die Festsezungen Rab's und Samuel's gegenüber anderen Traditionen als maszgebend (s. Ber. 33b; Bab. mez. 29b). Auch die Entscheidungen anderer Amoräer empfahl er zu besonderer Beachtung, wenn sie auf diese Autoritäten sich zurückführen lieszen oder allgemeine Anname gefunden hatten (vgl. Berach. 36b nach Cod. M. נקוט דר' כהנא בידך דדייק וגמיר שמעתא מפומיה דרב ושמואל; Succa 45b נקוט דרבה בר בר חנה בידך דכולהו אמוראי קיימי כוותיה; ib. 47b נקוט דר' יוחנן בידך דמרי דשמעתתא מני ר' יהודה בריה דר' שמואל (משמיה דרב) ברשילת; Meg. 18b . . . נקוט דר' ביבי בידך דשמואל הוא). — Abaje (S. 197 ff.) pflegt ebenso wie R. Josef seine Meinung aus Mischna und Baraita herzuleiten (Ber. 25a, Sab. 11b; ib. 66a, Pesach. 27a מנא אמינא לה ד . . .) und etwa nach Art R. Jochanan's in den Aussprüchen verschiedener Autoren den gleichen Grundgedanken nachzuweisen (s. Jacob Schor מאיר עיני חכמים 18b) oder aus verschiedenen Halacha's die gleichartigen Elemente zusammenzufassen (s. Sab. 138a). So rigoros er sich zeigt, indem er aus tradirten Aussprüchen neue Bestimmungen ableitet (s. Schor a. a. O. 18a und die mit לייט עלה אביי beginnenden Säze Kid. 33 und Parallelst. vgl. auch Joma 77b), will er doch präservative Maszregeln nicht auf unwahrscheinliche Eventualitäten ausgedehnt wissen (s. Erub. 63b u. a. St.). Auch unter der Formel „Weil wir gerade darauf zu sprechen kommen, wollen wir doch etwas darüber sagen“, pflegt er den Halacha's neue Erschwerungen hinzuzufügen (הואיל ואתא לדידן נימא בה מילתא Sab. 81b, Beza 16a, Bab. kam. 89a u. a. St.). — Raba (S. 200 f.) galt seinem Lehrgenossen, dem bedenklichen Abaje, gegenüber als scharfsinnig (חריפא סכיניה Jeb. 122a, nach der LA. in Resp. Ascher b. Jechiel 18, 10; Chul. 77a), doch wollte er nicht, dass zu Deutungszwecken die Schriftverse „mit scharfem Messer durchschnitten“ werden (Bab. bat. 111; Menach. 74; in Arach 26a wird das Gleiche auch von Abaje Rabba gegenüber geltend gemacht), wie überhaupt in seinen Auslegungen eine den grammatischen Wortsinn berücksichtigende Auffassungsweise zu bemerken ist. Diejenigen, deren Halachastudium sich blos auf die Aneignung des tradirten Lehrstoffes be-

schränkte, galten ihm als Gelehrte zweiten Grades (Meg. 26b), dennoch sollte man nach seiner Meinung es nicht eher versuchen, diesen durch eigene Combination beleuchten und auf vorkommende Fälle anwenden zu wollen, ehe man eine umfassende Kenntniss desselben gewonnen habe, bei der besonders darauf zu achten sei, dass nicht durch verschiedene Wortfassung der überlieferten Säze die Einsicht verwirrt werde[1]). Die Hauptsache bleibt jedoch die Gewandtheit in der Folgerung und Anwendung (vgl. Berach. 6a, Erub. 53a). Demgemäsz sucht er da, wo verschiedene Auffassungen vorliegen, diejenige herauszufinden, gegen die kein Einwand erhoben werden kann (. . . לכולה אית להו פירכא לבר Chag. 10a, Joma 85b, Meg. 7a, Git. 83a). Die Momente, die bei der Betrachtung oder Besprechung eines Gegenstandes in Anschlag kommen können, sind ihm alle gegenwärtig, so dass er aus einem Ausspruche die verschiedenen Voraussezungen, auf denen er beruht, nachzuweisen oder der von anderen aufgestellten Meinung zwei Gründe auf einmal entgegenzusezen weiss (Bab. mez. 63a שמע מיניה מדר׳ אושעיה תלת; Bab. bat. 24a ש״מ מדר׳ חייא תלת u. a. St.; שתי תשיבות בדבר Sab. 47a, 122b; Pes. 71a; Kid. 5b, 13b, wo רבא für ר׳ אשי zu lesen ist). — S. 205 hebt der Verfasser hervor, dass R. Papa sich von seinen Zeitgenossen, die von seiner Gelehrsamkeit nicht viel hielten, manche Zurücksezung gefallen lassen musste. R Papa weist wol aus diesem Grunde auf das Beispiel der alten Tanaiten hin, die persönliche Hochachtung gegen einander bis zur Selbstverläugnung beobachteten (Sab. 51a). Er selbst nahm zu einer unmaszgeblichen Anname seine Zuflucht, um nicht gegenüber den Besserwissenden in's Gedränge zu kommen (Berach. 43b). In der Behandlung der Traditionen, die Unwahrscheinlichkeiten darboten, ergieng er sich in den kühnsten Conjecturen (שדי גברא בינייהו Beza 28a; Joma 9b), wie auch seine halachischen Auseinandersezungen mehr den Charakter einer dem eigenen Ermessen entsprechenden Zurechtlegung der zur Discussion stehenden

---

1) ליגמר איניש והדר ליסבר (Ab. sar. 19a, s. Jahrb. II, S. 17 A. wo Raba für Rabba zu lesen ist;) לעולם לגריס איניש . . . ואע׳ג דלא ידע מאי קאמר (ib.) גמרא מרב אחד עדיף כי היכי דלא ליפלוג לישני (ib.) Wenn zwischen zwei Lehrern zu wählen ist, von denen der eine dem Schüler viel Wissen einzuprägen sucht, ohne den Wortlaut der Tradition genau festzustellen, währenddem der andere nach entgegengesezter Methode verfährt, so sei ersterem der Vorzug eiuzuräumen (Bab. bat. 21a). Vgl. auch Erub. 21b ·למד העת את העם דאגמריה בסימני טעמים ואסברה במאי דדמי ליה Raba selbst liesz sich von anderen die Anwendbarkeit tradirter Halacha's klarmachen, vgl. Sab. 107b בן המדורי אסברה לי; Erub. 56b בר אדא משוחאה אסברה לי; Bab. mez. 8b אידי אסברה לי; ib. 33a ר׳ סחורא דאסברן זוהמא ליסטרון (hier ist vielleicht ר׳ נחמן בר׳ סחורה zu lesen vgl. Ned. 22b); ib. 74b ר׳ אידי אסברה ניהלי; Kid. 9b; Sota 39b בר אהינא אסברה לי; Chul. 48a רבין בר שבא אסברה לי; Seb. 38a בר אחא מרי אסברה לי·

Themata als einer ihrem Wortlaut folgenden Interpretation an sich tragen. — Auch über die Litteratur der Talmude und Midraschim werden (S. 208 ff.) viele schäzenswerte Aufklärungen dargeboten, auf die wir hier nur im Allgemeinen verweisen können. Die systematisch geordnete, kurzgefasste aber aus den verschiedensten Quellen geschöpfte reichhaltige Sammlung der in denselben enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren (S. 297 ff.) gewährt eine klare und volle Uebersicht über die religiösen und ethischen Anschauungen, die zur Zeit der Tanaiten und Amoräer die geistige Grundlage des Judentums bildeten und eine dauernde Bedeutung für dasselbe gewonnen haben.

19. ספר והזהיר לסדר ויקרא במדבר · · · · וקראתי שם ביאורי ענפי יהודה ממני ישראל מאיר · · · פרייאמאן. Das Buch Wehishir zu Leviticus und Numeri, edirt und commentirt von J. M. Freimann. Warschau 1880, 8. 18 und 295 S.

Schon aus dem ersten Teile dieses Werkes (1873 erschienen) war zu ersehen, dass dasselbe zumeist Compilationen und Wiederholungen aus Talmud und Midrasch enthält und im Ganzen sehr wenig Selbständiges darbietet. Auf die gleiche Wahrnemung führt auch die Betrachtung des weiteren Inhalts desselben, der nun als zweiter Teil uns vorgelegt wird. Weitläufige Darstellungen der talmudischen Halacha, durchflochten von Auszügen aus den groszen Halachot und verbunden mit Copien aus den midraschischen Erläuterungswerken, gestalten sich unter der Hand des Verfassers zu Lehrvorträgen, die, auf die pentateuchischen Perikopen verteilt, in ihrer Art allerdings ein in sich geschlossenes Ganzes darbieten, aber ihr Thema weder erschöpfen noch gedanklich durchdringen. Wenn von irgend einem Buche, das den früheren Jahrhunderten entstammt, gesagt werden kann, dass das respectable Alter desselben bei Weitem noch nicht dessen inhaltlichen Wert verbürge, so besonders von dieser Schrift, deren Verfasser durchwegs von Vorgängern abhängig ist. Anregender als das Buch ist der Commentar, der zwar zu weit in das pilpulistische Gebiet hinausführt, aber doch auch manche interessante Bemerkung enthält, die besprochen zu werden verdient. S. 1 übersieht der Herausgeber, dass Maim Maach. ass. 6, 10 ein in Damaskus beobachtetes Verfahren registrirt (s. Ittur II, 26). — S. 6 Z. 5 müszte, da der Verfasser hier wie gewöhnlich von Hal. gedol. und Scheeltot abhängig ist, gelesen werden: להלקותו [ולעברו] בבזיון. Der Herausgeber weist (Note 3) auf den Widerspruch in lezterem Werke hin, indem in No. 67a der Schluszpassus להלקותו בכשעורה lautet, währenddem No. 92 לעברו בכ' hat. Er verändert daher, da schon Chul. 93b die leztere LA. darbietet und die Decisoren keine andere kennen, auch להלקותו No. 67 in לעברו. Der Verfasser der Scheeltot scheint aber in der That nicht angenommen zu haben, dass die Beseitigung des Schuldigen in jedem Falle érforderlich ist, sie gilt ihm, wie aus dem Eingange zu No. 92 (את"ל בעון · · · מעברינן ליה מיהו שיעוריה בכמה) ersichtlich ist, als die härtere Maszregel und wenn er am Schlusse dennoch die talmudische Norm aufnimmt, die unter dieser

Voraussezung und nach dem Wortlaute, in welchem sie uns vorliegt, nicht anders verstanden werden kann, als dass die Beseitigung in jedem Falle eintreten musz, so will er auch die andere Version (die LA. war, wie noch aus Raschi, der diese Worte ohne Bemerkung in den Commentar aufnimmt, zu ersehen ist, nicht sicher) nicht unterdrücken. Sie ist es eben, die in No 67a wo die angeführte Talmudstelle überhaupt in variirender Form erscheint, angeführt wird. Bei den vergeschlagenen Maszregeln להלקותו . . . לעברו sind die vorerwähnten Fälle sicherlich wie in der in Chul. 18a vorgeschlagenen Unterscheidung (כאן בשנמצאת) in gerader Ordnung ins Auge gefaszt, daher die abschlieszende Norm eigentlich lauten müszte להלקותו בכשעורה ולעברו בכזית (In der von dem Herausg. besprochenen Stelle der gr. Hal. ist wol סיפא Schreibfehler für איכא). — Die Angabe ר' אחא בר יעקב בודק' על ציצית לשונו ר' ששת בודקה כחוט השערה (p. 18), die die anderen Texte (Chul. 18b, Scheeltot l. c., gr. Hal. 129b) gegen sich hat, ist sicherlich falsch, da der des Augenlichtes beraubte R. Scheschet wol eine solche Probe, wie sie ihm hier zugeschrieben wird, nicht vornehmen konnte. — Die unverständlichen Worte שמה אותו לשבועה (p. 60) geben dem Herausgeber Anlasz zu den weitgehendsten Combinationen. Es ist wol zu lesen: מחשב אותו לשבועה. — Rätselhaft sind die Worte צצבועא שהיא מצרפתא für (al. כפא) קבא דשערי (Synh. 26b). Das in Klammern vorgesezte גנב ist wol von dem Herausgeber hinzugefügt. Dieses Wort ist aber eigentlich gar nicht ausgefallen; für צצביעא ישהיא ist nämlich גנב שעורים zu lesen; מצרפתא ist vielleicht aus מצבתים corrumpirt, (der Verfasser übersezte: Gerste aus den Gebunden). Das folgende של פשתו (אוניי =) עונין vertritt das talmud: קבורא דאחיני. Der Verfasser glaubte קבורא דאחוונא (vgl. Sab. 20a), wie er las, so wiedergeben zu können. — Wo der Herausgeber in der 37a citirten Stelle des Sifra zu Lev. 11, 2 eine Erklärung des schwierigen und in den Citaten daher weggelassenen Passus משמע מוציא מיד משמע (Ed. Weiss 48a) gefunden hat, ist aus seiner Bemerkung nicht zu ersehen. Diese Worte sind als Rest einer naheliegenden Deutung noch zurückgeblieben und ist wahrscheinlich zu lesen: זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה משמע (Deut. 14, 4). [מוציא חיה מבהמה [ת"ל זאת הבהמה אשר תאכלו Die Beweisstelle erscheint in unserer Ausgabe in No. 8, dessen Text überhaupt erst durch eine jüngere Hand zurechtgemacht wurde. Dieses soll (vgl. auch K. Ahron z. St.) wahrscheinlich lauten: .. זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה מלמד שהחיה בכלל בהמה, מנין שאף בהמה בכלל חיה ת"ל וכל בהמה מפרסת וגו'. Lezteres wird nämlich durch Vergleichung von Deut. 14, 6 und Lev. 11, 3 erwiesen, indem an lezterer Stelle zu כל מפרסת nur חיה als Object hinzugedacht werden kann, währenddem hier ausdrücklich בהמה dafür gesezt wird. — Die Lücke (40a, Z. 9) zwischen השדרה und חוליות (im Texte falsch נחליות) ist, wie der Herausg. A. 50 richtig bemerkt, aus dem Texte der Quelle (Hal. ged.) zu ergänzen, der aber selbst nicht ganz klar ist. Für וניעוק musz nach dem von ihm beigebrachten Citate: ונידוק gelesen werden, בונכי ist = syr. בונכא (pers. buneh) die Wurzel,

hier die Wurzel der einzelnen Wirbel des Rückgrats. Es soll also gesagt werden, dass man die Wirbel durch eine dazwischen eingefugte Lancette von einander trenne, um die Untersuchung vornemen zu können, die auf diese Weise gar nicht als so unausführbar erscheint. Für ומעיהן in Wehish. ist ומפרידן zu lesen. — S. 106 A. 8 glaubt der Verfasser die Anname, dass die Bestimmung in Scheeltot No. 86 'והנ"מ כי תלינן וכ durch j. Nid 3, 4 bestätigt werde, durch eine richtigere Erklärung dieser Stelle begründen zu können. Dieselbe lautet: שמואל שאל לתלמידוי דרב מהו ליתלות שילייא בנפלים, אמרין ליה תולין שילייא בוולד ותולין שילייא בנפלים וקלסון שמואל דאינון אמרין שיטתיה דר' בון תנא ר' חנין דשמואל תולין שילייא בוולד ואין תולין שילייא בנפלים . . . . Nach der Erklärung des Herausgebers wurde Samuel die Meinung Rab's in zwei verschiedenen Versionen mitgeteilt und zwar wurde von den einen im Name Rab's tradirt תולין שליא בולד und von den anderen תולין שיליא בנפלים; er habe nur der ersteren, die von R. Abin vertreten wurde, den Vorzug gegeben und zum Beweise dessen trägt nun R. Chanin einen dem entsprechenden Lehrsaz Samuels vor. Diese Auffassung hat zunächst das gegen sich, dass von R. Abin hier überhaupt nichts Derartiges erwähnt wird, und dann erscheint es recht seltsam, dass Samuel auf seine Frage מהו לתלות שלייא בנפלים die ungehörige Auskunft תולין שלייא בולד erteilt worden wäre. Offenbar ist es nicht die Ansicht Rab's, sondern vielmehr die durch R. Chanin bekannt gewordene Meinung Samuel's, die in zwei verschiedenen Versionen sich erhalten hat und zwar eine allgemein angenommene: תני ר' חנין אשמואל אין תולין שיליא בדבר שאינו וולד . . . und eine, die Abin vortrug: תנא ר' חנין דשמואל תולין שיליא בולד ואין תולין שיליא בנפלים . . . Zur Bestätigung der ersteren wird nun erzählt, dass Samuel einst die Schüler Rab's befragt und sie belobt habe, weil die Meinung, die sie in dessen Namen mitteilten, mit seiner Ansicht übereinstimmte, indem nämlich gemäsz dieses Ausspruches auch Rab lehren muszte אין תולין . . . בדבר שאינו וולד. Die ganze Stelle erhält also dadurch, dass דר' בון von בשיטתיה getrennt und mit dem folgenden verbunden wird, einen ganz klaren, sachgemäszen Sinn. — Zu p. 69a A. 79 vgl. Jahrb. II S. 148. — S. 164 wird in dem Citate aus Sifra zu Lev. 19, 2 (Ed. Weiss 86 b) eine Lücke angedeutet, obzwar dasselbe mit dem Originale ganz gleichlautend ist. Vielleicht ist . . . מי ein Rest von משל לפמליא. Durch dasselbe Citat wird auch die angezweifelte LA. מחקה von Neuem beglaubigt. Das Wort ist bisher falsch verstanden worden; es bedeutet wie in Chul. 41 a „nachahmen“ (ar. chaka) und ist hier, wo dargethan werden soll, in welcher Weise die Heiligkeit der Menschen der Heiligkeit Gottes gleichen soll, ganz an seinem Orte (die Construction mit ל hat weiter nichts auf sich.) — Die Erzählung (130 a aus Lev. rab. c. 37) hat auch Nissim (Ed. Ven. 77 b). — Die Form וסמיות (139 a), wofür sonst וסימנין, ist sicherlich auch im Originaltext vorhanden gewesen, dieses ist = σημαῖα. — Dasz die Benediction vor Erteilung des Priestersegens von Anfang an als pflichtmäszig galt (143 a A. ם), ist nicht so ausgemacht. Aus M. Tamid

5, 1; 7, 2 geht hervor, dass diese in früherer Zeit nicht üblich war. Der Priestersegen bildete ein Glied in der Reihe der täglichen Functionen im Tempel und erforderte ebensowenig eine Benediction als etwa die Darbringung des täglichen Opfers. Da nun in früherer Zeit eine solche nicht gesprochen wurde, und wol auch die Scheu, an den ererbten priesterlichen Bräuchen zu rütteln, eine Neuerung nicht leicht zuliesz, so konnte Elasar b. Schamua es sich wol zum Verdienste anrechnen, dasz er den Priestersegen nie ohne eine vorhergegangene Benediction gesprochen habe. Das Wort באהבה am Schlusse desselben muss in gleichem Sinne wie in dem Saze עמדו להוסיף אהבה על אהבה (Sifra Ed. Weiss 45b) verstanden werden. Die Erteilung des Segens war ursprünglich ein freiwilliger Liebesakt Ahron's (Lev. 9, 22), für welche ihm und seinen Nachkommen ein besonderer Vorzug eingeräumt wurde (Sifra z. St.). Die mit „der Heiligkeit Ahron's" bekleideten Priester sollten, dessen eingedenk, den Segen nicht blos pflichtmäszig aussprechen, sondern ihn gleich ihrem Vorfahren als ein aus eigenem Antrieb zu übendes Liebeswerk ansehen. — Wir hätten nun noch auf die litteraturgeschichtliche Einleitung des Verfassers einzugehen, in der er besonders den Charakter der Halachot gedolot untersucht. Der Herausgeber will durchaus die längst als irrig nachgewiesene Angabe Ibn Daud's, nach welcher dieses Werk im Jahre 740 verfasst wurde, retten. Der oft citirte Gaon Jehuda soll nicht der bekannte Verfasser eines Halachawerkes (s. Jahrb. II, S. 73), sondern der ältere Mar Jehuda sein. Bewiesen wird dies dadurch, dasz in einem Citat in Wehishir מר יהודה genannt wird, wo Hal. gedol. מר יהודאי darbietet. Daran, dasz der Verfasser, der die älteren Schriften entnommenen aramäischen Stücke hebräisch wiedergegeben hat, auch diesen aramäischen Namen hebraisirt habe, scheint der Herausgeber gar nicht gedacht zu haben. Indes hätte eine einfache Vergleichung einiger im Namen R. Jehuda's mitgeteilten Entscheidungen mit seinen Responsen vollauf genügt, um die Haltlosigkeit jener Hypothese einzusehen. Sie ist ebenso abzuweisen, wie die selbst noch auf dem Titelblatte beibehaltene, fast aus der Luft gegriffene Anname, dasz das Werk Wehishir R. Chefez zum Verfasser habe. Wenn der Herausgeber leztere nur auf positive Gegenbeweise hin aufgeben möchte, so liegt ein solcher, denken wir, wol schon genug darin, dasz auch keine Spur eines diesbezüglichen Zeugnisses vorliegt. Die sämmtlichen Citate aus demselben s. bei Zunz ges. Schr. III 253, wo zu No. 6 Ascheri Resp. 49, 4 hinzuzufügen ist. Auch in Tos. Sota 39a sv. כי scheint שאילתות das B. Wehishir zu bezeichnen (vgl. Zunz No. 7).

20. Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian von Prof. Dr. Grätz (Jahresber. d. jüd. theol. Seminars zu Breslau 1884). 8. 38 S.

Die Thatsachen, die in dieser Schrift uns vorgeführt werden, wie die Zeugnisse, durch welche wir von ihnen Nachricht erhalten, sind zwar im

Ganzen nicht unbekannt, doch ist durch die specielle Betrachtung und zusammenhängende Darstellung, die sie hier gefunden haben, aus ihnen erst ein klares geschichtliches Bild herausgestaltet worden, in welchem die Einzelheiten deutlich hervortreten und in die rechte Beziehnng zu einander gebracht werden. Auch manches bisher nicht genügend beachtete Moment ist von dem Verfasser mit kundiger Hand an's Licht gezogen und durch sorgsame Untersuchung festgestellt worden, so dasz wir über das jüdisch-römische Proselytentum des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts und über die Maszregeln, welche es auf beiden Seiten hervorrief, umfassende Kunde erhalten und den Zusammenhang dieser Erscheinung mit den damaligen Zeitereignissen begreifen. Wir müssen nur zunächst bemerken, dasz die Einführung eines Ersazes für das von dem Proselyten darzubringende Vogelopfer mehr durch theoretische Erwägungen als durch die Thatsache, dasz nach der Tempelzerstörung viele Heiden sich dem Judentume zuwandten, hervorgerufen wurde, indem nämlich eine unmöglich gewordene Gesezesübung durch eine ausführbare Vorschrift ersezt wurde. Es ist auch nicht daran zu zweifeln, dasz R. Jochanan b. Sakkai diese früher in Uebereinstimmung mit seinem Lehrcollegium getroffene Einrichtung selbst wieder aufgehoben hat. Der Verfasser legt, indem er erweisen will, dass die Aufhebung erst in einer viel späteren Zeit erfolgt ist, groszes Gewicht darauf, dasz R. Elieser b. Jakob die fortdauernde Geltung jener Verordnung behauptete, was unerklärlich bliebe, wenn R. Jochanan sie auszer Kraft gesezt hätte. Der Name dieses Gesezeslehrers wird aber in dieser Controverse überhaupt nicht erwähnt. Der Passus כך היה ראב"י אומר in Tractat Gerim c. 2 ist eine irrige Wiederholung des vorangehenden מע[כב ראב"י אומר]. Der Verfasser, der ihn dennoch in die Tosefta hineincorrigieren will, hat auch die Fassung des bab. Talmud (Arach. 8a) gegen sich. Dieses Argument ist also hinfällig; die Sache verhält sich vielmehr so. Es war eine allgemeine Schulüberlieferung, dass nach der Tempelzerstörung jene Anordnung statuirt wurde, deren Urheber selbstverständlich nur R. Jochanan b. Sakkai sein konnte [1]). Sie fand unbestrittene Anname, weil sie in der Reihe der unter seinem Namen tradirten neun Anordnungen (Sota 40a) aufgezählt wurde. R. Simon b. Elasar, der dem lezten Tanaitengeschlechte angehörte, modificirte sie jedoch mit dem Hinweise darauf, dasz R. Jochanan sie, als ihre Unzweckmässigkeit sich herausstellte, wieder aufgehoben hat. So wird es auch in der palästinischen Recension der Baraita (j. Schekalim 8, 4) dargestellt: אר"ש ביטלה ריב"ז מפני התקלה. Der Passus נמנה עליו in Babli ist übrigens nicht so unverständlich; er besagt, dasz R. Jochanan für die Aufhebung, die gewiss nicht ohne Widerspruch stattfand, einen Majoritäts-

---

[1]) In R. hasch. 31a wird der Inhalt dieser Halacha dahin aufgefaszt, dasz derselbe R. Jochanan, der diese Einrichtung aufgehoben, sie früher selbst eingeführt hat. Nur so begreift es sich, dass sie als eine seiner Institutionen angesehen wird.

beschluss erwirkt habe. — Auch die Controverse über die von dem Proselyten zu beobachtende Sabbatruhe (S. 22) steht nur in zufälliger Beziehung zu den Zeitverhältnissen. Es musste, da er durch das pentateuchische Gesez Ex. 20, 10 dazu verpflichtet erscheint, in dem Lehrhause darüber verhandelt werden, ohne dasz ein äuszerer Anlasz dazu vorhanden zu sein brauchte. Dasz über das Verhalten der Proselyten am Versöhnungstage keine Bestimmung getroffen wurde, erklärt sich einfach daraus, dasz der Wortlaut der biblischen Vorschrift keinen Anhaltspunkt für eine solche darbot. Ueberhaupt galt es als feststehender Grundsaz, dasz alle pentateuchischen Geseze, die nicht ausdrücklich blos an das Volk gerichtet waren, auch für Proselyten Verpflichtungskraft hatten, vgl. Sifré I, 39a, Mechilta zu Exod. 12, 19, Ed. Weiss p. 14 und Note ח das.

21. מאמר חבות האב לבנו . . . עשיתי . . . . אנכי יעקב רייפמאנן (Abhandlung über die väterlichen Pflichten von Jakob Reifmann). Petersburg 1881, 8. 93 S.

22. מנחת זכרון ביאורים חדשים על מאה מדברות בספרי קדשינו ע״פ מדת מדרך קצרה . . . מאת יעקב רייפמאנן (Hundert Bibelstellen, kritisch beleuchtet von J. Reifmann). Breslau 1881, 8. 16 S.

Der mit einem seltenen kritischen Genie begabte Verfasser dieser beiden Schriften, Herr Jakob Reifmann, dem wir viele auszerordentlich schätzbare teils selbständig erschienene und zum gröszeren Teile in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte archäologische, literarhistorische und textkritische Arbeiten verdanken, legt uns in der ersten derselben eine beachtenswerte Abhandlung über die im Talmud vorgeschriebenen Vaterpflichten vor, währenddem in der zweiten hundert Stellen in den biblischen Schriften bezeichnet werden, welche durch Ommission von Wörtern und Buchstaben Schaden gelitten haben und durch die von ihm conjecturirten Ergänzungen ihre richtige Erklärung finden. Da der Verfasser in der genannten Abhandlung seinen Stoff selbst aus den Quellen zusammenträgt und ihren Inhalt nach seiner eigenen Auffassung darstellt, so findet der Leser in derselben Manches, das nicht so ganz auf der Oberfläche liegt oder doch wenigstens sonst nicht in solch klarer und correcter Form dargeboten wurde. S. 1 erscheint es dem Verfasser auffallend, dass in Sifré II, 34b dem Nachweise, dass die Schüler auch Kinder genannt werden, noch Belege dafür folgen, dass in derselben Weise der Lehrer auch als Vater bezeichnet wird. Dass eben erst aus 2. K. 2 und 13. mit Sicherheit auf die Bedeutung von בני הנביאים (2. K. 2, 3) — dasz hier nämlich nicht von wirklichen Söhnen der Propheten die Rede ist — geschlossen werden kann, wird von ihm übersehen. — Die Anm. über ערסא דגדא (S. 4 ff.) ist durch die Bemerkung in Schitta zu Ned. 56a und B. d. Fr. No. 458 zu ergänzen; an ersterem Orte wird das Glücksbett mit dem „Elia-Stuhle“ verglichen (vgl. über diesen S. 17, wo auch daran zu erinnern wäre, dass die Sitte, einen solchen aufzustellen, bereits

von Scherira bei O. Sar. II, 107 erwähnt wird). — Zu der p. 9, 10 angeführten Stelle Moreh II, 49 vgl. auch die Citate in Bechai P. C. Ed. Krak. 26b und Leuchter No. 79 (מטעמיה f. מטעמים hat auch Schemtob z. St.). — Ueber סנדק (p. 16) vgl. zu Zunz Ritus S. 4 A. a., O. Sar. l. c. Testament Juda d. Fr. No. 40 und Abudr. Ed. Prag 111a, wo hinzugefügt wird: (padrino) שקורין בלעו פ ד ר י נ ו (zu compére bei Zunz vgl. neugriech. κούμπαρος). Die richtige Form ist סנדקנס (s. Kolbo Nr. 73) = neugriech. σύντεκνος. Auf den Irrtum Reggio's macht übrigens bereits Löw (die Lebensalter S. 384 A. 15) aufmerksam. — Den Inhalt der zweiten Schrift bilden bibelkritische Bemerkungen. Von den Emendationen, die dieselbe uns darbietet, verdienen besonders hervorgehoben zu werden: No. 14 zu 1. Sam. 2, 5 (עֱבוֹד f. עַד), No. 20 zu 4, 19 das. (f. הרה ללת l. מְהֵרָה לָלֶדֶת), No. 34 zu 9, 18 (וְיִפְגַּשׁ f. ויגש), No. 42 zn 15, 9 (וְנִמְאָסָה f. ונמס), No. 57 zu Jes. 28, 17 (וסתר שֶׁקֶר מים . . .), No. 63 zu Jes. 42, 17 (ילבשו f. יבשו). Die Emendation zu Jud. 18, 8 (אִתְּכֶם f. אתם) behebt die Schwierigkeit ebensowenig wie das in LXX hinzugefügte יושבים; es ist wol רְאִיתֶם zu lesen. — Das schwierige מעון (1. Sam. 2, 32), daraus der Verf. מעונך macht, scheint aus וּמָצוֹק verschrieben zu sein. — להם (1. Sam. 3, 13) verbessert der Verfasser in לעם, richtiger אלהים (s. Geiger Urschr. S. 271). — No. 31 will der Verfasser aus Ab. sar. 24 beweisen, dass alte Texte in 1. Sam. 7, 9 אַחַת (f. אחד) darboten, da sonst nicht unter טלה חלב ein weibliches Lamm verstanden werden konnte. Der Verfasser beachtet nicht, dass der Beisaz חלב auf diese Anname führte (ein milchendes, säugendes Lamm) und daher das grammatische Genus nicht geändert werden musz. — Manche der vom Verfasser vorgeschlagenen Conjecturen werden auch durch LXX und andere Versionen bestätigt. Es scheint, dass er die Zahl: Hundert nicht überschreiten wollte; er hätte sonst auch in den vorzugsweise von ihm bedachten Büchern Josua, Richter und Samuel noch auf manche Stellen hinweisen können, bei denen das zur Ergänzuug nötige Wort sich fast von selbst einstellt, so Jos. 23, 34: ויקראו בני ראובן ובני גד למזבח [גלעד] כי ... (die Weglassung erfolgte mit Hinsicht auf Gen. 31, 47), 1. Sam. 13, 8: למועד אשר [שָׂם] שמואל; 20, 27 ממחרת החדש [ביום] השני, 2. Sam. 3, 7: ויאמר [אישבשת] אל אבנר; 15, 20 והשב את אחיך עמך [ואני אעשה עמך] חסד ואמת. An derartigen Stellen ist die Emendation geradezu geboten.

23. Materialien zur Entwickelung der altjüdischen Zeitrechnung im Talmud von Dr. B. Zuckermann, Breslau 1882, 8. 68 S (Jahresbericht d. jüd. theol. Seminars zu Breslau 1882).

Ueber die Methode, mit welcher in der jüdischen Zeitrechnung vor Einführung eines festen Kalenders bei der Bestimmung der Monats- und Jahresanfänge zu Werke gegangen wurde, ist man zwar im Allgemeinen auch auf secundärem Wege bereits hinlänglich unterrichtet, dennoch wird

unsere Kenntniss dieses Gegenstandes durch die eingehende Belehrung über die einzelnen hier in Betracht zu nemenden Modalitäten, die vorliegende Schrift in ebenso klarer als conciser Weise uns darbietet, in mannigfacher Weise berichtigt und erweitert. Der Verfasser liefert nicht etwa, wie der Titel vermuten liesze, eine übersichtliche Sammlung von erschöpfenden Quellenauszügen, aus denen der Leser sich erst seinen Text zusammenzusezen hätte, sondern eine gutgeordnete planmäszige Darstellung jener Einrichtungen, in welcher der zerstreute Stoff sich zu einem znsammenhängenden Systeme aufbaut und bei der Betrachtung des Ganzen auch die Einzelheiten in voller Anschaulichkeit hervortreten. Tieferliegende Ergebnisse sind nun allerdings auch bei der genauen Sorgfalt, mit der die Untersuchung geführt wurde, nicht zu Tage getreten, aber es ist doch das vorhandene Material einmal wiederum mit kundiger Hand gesichtet und über dasselbe ein sicherer Ueberblick gewonnen, Manches, das nicht genügend beachtet wurde, schärfer hervorgehoben und Anderes, besonders manche einschlägige talmudische Discussion, in der man sich nur mit Mühe zurechtfindet, verständlicher gemacht worden. Es sei hier besonders auf die Excurse und auf die höchst wertvolle, mit groszem Fleisze ausgeführte Zusammenstellung talmudischer Angaben, die zu der Kalenderordnung im Widerspruche stehen (S. 49—52) verwiesen.

Gemäsz der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, verhält er sich den Quellen gegenüber mehr referirend als kritisch. Betreffs der in R. hasch. 1, 6 gemachten Mitteilung, nach welcher R. Akiba wegen der Zurückhaltung von mehr als vierzig Zeugenpaaren in Lydda von R. Gamaliel verwarnt wurde, wäre z. B. darüber zu entscheiden gewesen, ob diese oder die in den Gemaren mitgeteilte Relation die richtigere sei. Wenn man den Umstand in Rechnung zieht, dass R. Jehuda auch sonst Berichte, in welchen davon erzält wurde, dasz angesehenen Autoritäten eine geringschätzige Behandlung wiederfuhr, auf andere Persönlichkeiten, deren Namen er im Dunkeln liesz, übertrug (vgl. Edujot 5, 6 und Rappaport ראש דברי שי״ר 13b), wird man kaum mehr daran zweifeln, dass nur die Mischna den wahren Thatbestand enthält. In dem Namen Elieser b. Chanoch ist, wie bereits nachgewiesen wurde (Bet-Talmud II 3, 27 A.), der zweite Bestandteil nicht correct; ebenso scheint der hier genannte שופר ראשה של נדר derselbe zu sein, der in Tos. Terumot II, 14 שגבין ראשה של אכזיב genannt wird. Ist das Referat der Mischna im Ganzen correct, dann verliert auch die weitere Vermutung Rappaports (l. c.), dass R. Akiba selbst die Einsezung des neuen Monats vornemen wollte und deshalb von R. Gamaliel mit dem Banne bedroht wurde, ihre eigentliche Stütze, da die Verwarnung: „Wenn du die Leute aufhältst, veranlassest du, dass sie auch in Zukunft nicht kommen,“ keinen auf jene Absicht hinzielenden Vorwurf enthält. R. Akiba, der das Sabbatgebot sehr strenge nahm, hatte sicherlich nur eine zwecklose Uebertretung derselben verhindern wollen. — Auch S. 29, wo der Verfasser nach Synh. 70b berichtet, dass das Festmal, das am Ende eines als vollzählig erklärten Monats abge-

halten wurde, nur aus Kornbrod und Erbsen bestand, sind andere Stellen, nach welchen dasselbe keineswegs so frugal gewesen sein kann, nicht in Betracht genommen worden. Nach Soferim 19, 9 wurde es mit einem Segensspruche über Wein eröffnet (vgl. auch Jahrb. 4, S. 85). Wäre das Mahl so einfach gewesen, würde auch eine Teilnahme an demselben während der Trauerzeit nicht bedenklich erschienen sein (vgl. Semachot c. 9 nach der berichtigten LA. in Jahrb. 1 S. 42 A. 90). Uebrigens hat Rap. (l. c. 11 a) gezeigt, dass jene Baraita die Praxis einer Zeit darstellt, in der eine derartige Function aus Furcht vor den römischen Aufpassern im Geheimen vorgenommen werden muszte. Allmälig scheinen gemeinsame Festmahlzeiten überhaupt in Synagogen und Lehrhäusern an jedem Neumondstage üblich geworden zu sein (j. Pesach. I, 1)[1]. — Was Abba mit der an Samuel gerichteten Frage (R. hasch. 20 b), נולד קודם חצות או אחר חצות gemeint habe, will der Verfasser (S. 57, 58) nicht weiter untersuchen. Dieselbe ist absichtlich unklar gehalten. Samuel hat zwar den Sinn dieser Worte ganz wol verstanden, insoferne dieselben nämlich besagen, dass es einen Unterschied ausmache, ob die Conjunction vor oder nach Mittag eingetreten sei; was das aber mit der Bestimmung des Monatsanfangs zu thun habe, war ihm unerfindlich. Durch R. Sera erfahren wir dann, dasz der 30. Tag erst dann zum Monatsanfang bestimmt wurde, wenn das Neumondslicht noch vor Sonnenuntergang des 29. Tages gesehen worden war oder die Möglichkeit dessen vorausgesezt werden durfte. Um hiefür eine sichere Directive zu haben, berechnete man die Conjunctionszeit und nahm ein Gesez an, nach welchem erst dreiszig Stunden nach Ablauf derselben die Mondsichel mit freiem Auge gesehen werden kann. Fällt sie also noch vor Mittag des 28. Tages im lezten Monat, — das dürfte wol חצות hier bedeuten — dann ist mit Sicherheit anzunemen, dass der Neumond am Abend des 29. Tages sichtbar wird, sonst ward dies als eine Unmöglichkeit angesehen[2]. Diese

---

[1]) שכן מכניסין שם בשבתות ובר"ח. Für בשבתות hat R. Nissim die LA. בעבריות (Resp. Gaon. Ed. Lyck No. 105). Nach Meiri zu Synh. (in חמרא וחיי 102 a) musz באבראות שבר"ח gelesen werden und zwar bedeute dies: während der Intercalartage oder bei den Mahlzeiten der Neumonde. Die erste Worterklärung ist die richtige (auch j. Berach. 6, 1 hat אברייתא wol dieselbe Bedeutung). Sonst ist an der tradirten LA. nichts zu ändern, da nach Sof. l. c. das Festmahl an jedem Neumondstage stattfand.

[2]) In j. R. hasch. II, 6 wird bemerkt, dass man an dem Tage, an welchem die Conjunction stattfindet, weder das alte noch das neue Mondlicht sehen könne. Das versteht sich von selbst und wird blos zur Erklärung des dort erwähnten Factums vorgetragen, ohne dass man eine solche für die Bestimmung des Monatsanfangs nötig hatte, wol aber war von der Entscheidung darüber, ob ein Sichtbarwerden des Mondes am Abend des darauffolgenden Tages mit Bestimmtheit angenommen werden dürfe, für den Fall, dass

zur Norm erhobene Anname, die mehr auf Erfahrung als auf Berechnung beruhte, konnte natürlich Samuel nicht bekannt sein, und doch war erst durch die Anwendung derselben eine feste Kalenderordnung möglich. — Wie allmälig der Gebrauch eines constanten Kalenders sich herausgebildet hat, wird kaum mehr zu ermitteln sein. Samuels System scheint selbst in Babylonien nicht in die Praxis eingedrungen zu sein; die dortigen Schulen erhielten erst in späterer Zeit die palästinische, wahrscheinlich in dem Patriarchenhause bewahrte Kalenderordnung mit der Weisung, auch nach Kenntniss derselben an dem alten Brauche, nach welchen des Zweifels halber die Feste doppelt gefeiert wurden, nichts zu ändern (j. Erub. 3, 9 b, Beza 4 b)[1]. Der Inhalt dieser Ordnung, die sicherlich weiteren Entwicklungen zur Grundlage gedient hat, ist nicht bekannt worden.

24. Die Tosefta des Tractates Erubin in ihrem Verhältnisse zur Mischna, kritisch untersucht, nebst einem Anhange: Der Toseftatext zu den Mischnajot der Tractate Sabbath und Erubin von Dr. Adolf Schwarz, Rabbiner in Karlsruhe. Karlsruhe, Bielefeld, 1882. 8. 120 u. 40 S.

Es ist ein schwieriges, noch wenig cultiviertes Terrain, das der Verfasser sich zu seinem Arbeitsfeld ausersehen hat, ein Gebiet, das in den früheren Jahrhunderten von den Talmudkundigen oft betreten, flüchtig durchwandert und stellenweise auch für die Wissenschaft fruchtbar gemacht, aber doch eigentlich nie gründlich erforscht worden ist. Es ist bezeichnend, dass, währenddem im Mittelalter zu den anderen als extern angesehenen halachischen Sammelwerken, zu Sifra, Sifré und Mechilta[2]), Commentare verfasst wurden, von denen einige sich erhalten haben und andere wenigstens dem Namen nach bekannt sind, nirgendwo etwas davon verlautet, dasz ein Talmudforscher an die specielle Erklärung der Tosefta gedacht habe. In

---

keine Zeugen kamen oder die Aussendung von Boten überhaupt unterblieben war, die Bestimmung der Monatsanfänge so abhängig, dass man hierüber eine bestimmte Norm aufstellen muszte.

[1]) Die in babyl. Schulen überlieferte Weisung הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, die etwa durch אע״פ שידעתם קביעות החדש zu ergänzen wäre, sagt in anderen Worten dasselbe, was in Jerusch. durch die Worte: אעפ״י שכתבו (ששלחנו Piske Tos. R. hasch. No. 71) לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש ausgedrückt wird. Stellen diese nur eine 2. Version derselben dar, dann kann סדרי מועדות sicherlich nichts anderes als Festkalendarien bedeuten.

[2]) Das Citat a מפי (מפירוש .l) ר׳ מאיר בר קלונימוס במכילת׳ (S. Keritut 5, 1, 11 vgl. Zunz z. Gesch. S. 53) scheint auf einen Mechilta-Commentar des R. Meir b. Kalonymos (vgl Jahrb. 2, S. 200) hinzuweisen, dessen Erklärungen zum Sifra in einem alten handschriftlichen Commentar angeführt werden (Steinschneider in Geiger's jüd. Zeitschr. 10. S. 316).

neuerer Zeit ist nun dies Versäumniss allerdings reichlich nachgeholt worden. Wir besizen ausführliche Commentare von David Pardo und Samuel Abigedor. Man kann diese Werke jedoch nur als nüzliche Vorarbeiten ansehen, da die Verfasser dadurch, dass ihnen die talmudische Behandlung des in der Tosefta dargestellten Halachastoffes als die allein maszgebende erschien, von der kritischen Methode, so gewandt sie auch in der Handhabung derselben sich zeigen, nicht in dem Masze Gebrauch machen konnten, als es die wissenschaftliche Betrachtung erfordert.

Herr Schwarz, der nicht eigentlich einen fortlaufenden Commentar zum Toseftatexte liefern, sondern vielmehr die einzelnen Bestandteile desselben untersuchen will, um die Beziehung derselben zu den in der Mischna vorhandenen Lehrsäzen festzustellen und danach das Gefüge der Baraitasammlung, in der sie ihren Plaz gefunden haben, zu beurteilen, muss unwillkürlich auch in den Inhalt derselben eingehen, so dasz wir für schwierige Stellen der Tosefta in vorliegender Schrift neue Erklärungen vorfinden, die ganz zutreffend erscheinen und der früheren Auffassung bei Weitem vorzuziehen sind. Er nimmt selbstverständlich auf die talmudischen Citate und Discussionen gebührende Rücksicht, ohne jedoch da, wo in denselhen die alte Ueberlieferung bereits getrübt erscheint oder die Auffassung von ungehörigen Voraussezungen beeinflusst ist, dies zu ignoriren und sich in künstlicher Harmonistik zu versuchen. Zu neuen, positiven Ergebnissen gelangt der Verfasser eben dadurch, dasz er jenen allein richtigen freien Standpunkt einnimmt, bei welchem der Talmud zwar als eine in höchstem Maasse beachtenswerte Instanz, keineswegs aber als alleinherrschende Autorität auf dem Gebiete der rabbinischen Traditionswissenschaft betrachtet wird. Insoweit nun der Verfasser durch wol angebrachte kritische Operationen den Text der Erubin-Tosefta, die er in vorliegender Schrift behandelt, von den durch ungenaue Fassung und irrige Niederschreibung entstandenen Schäden geheilt und Verstümmelungen blosgelegt hat, die das Verständniss der einzelnen Stellen in beträchtlichem Masze erschwerten, wird man sich im Ganzen mit ihm einverstanden erklären können. Ein anderes Bewandtniss hat es jedoch mit den vielen Dislocirungen, die er mit den einzelnen Bestandteilen derselben vorzunehmen für nötig hält, um die Reihenfolge derselben mit der Ordnung, in der die verwandten Lehrsäze in der Mischna aneinandergefügt sind, in Einklang zu bringen. Der Verfasser hat hier wiederum, wie in seiner Untersuchung über die Tosefta des Tractates Sabbat (s. Jahrb. 5 S. 145—148) die Möglichkeit, dasz auch in der Mischna eine andere Verteilung des Lehrstoffes, als wir sie in dem auf uns gekommenen Werke des Patriarchen R. Jehuda vorfinden, vorhanden gewesen sein könnte, nicht im Geringsten in Anschlag gebracht, obzwar er ja selbst schlagende Beweise dafür vorlegt, dasz der Verfasser der Tosefta die Mischna R. Meir's, die sicherlich der des R Jehuda nicht allen Stücken conform war, gekannt hat. „Wir bekommen gleich beim ersten Schritte", wird S. 7 bemerkt, „einen Vorgeschmack von der seltsamen Mischung, die uns hier gereicht werden soll".

Die Mischung besteht nämlich darin, dasz die Zusäze zu c. 1 der Mischna in c. 1 u. 3 der Tosefta sich vorfinden und das zwischen beiden letzteren liegende c. 2 zu c. 2 der Mischna gehört Man muss also in der Tosefta c. 1 u. 3 züsammenrücken und die ganze Gruppe von Halacha's, die das. als c. 2 erscheint, dorthin versezen, wo sie der Ordnung der Mischna nach an ihrem Plaze is. Für den Verfasser ist das so zweifellos, dass er in seinem Toseftatexte (Anh. 14a) in der That so verfährt. Bei näherem Einblicke in die Mischna ist es aber leicht zu erkennen, dasz 1, 6—10 erst durch einen anderen jüngeren Diaskeuasten, als welchen wir R. Jehuda selbst betrachten können, hieherversezt wurde, währendem sie nach der älteren Ordnung, wie sie etwa in der Mischna R. Meir's vorhanden war, mit 2, 5 in Zusammenhang stand, wo ebenfalls von Räumen, in welchen man tragen darf, die Rede ist. In unserer Mischna bildete der Name ר׳ יהודה בן בבא den Anknüpfungspunkt, früher befanden sich zwischen 4 u. 5 die Vorschriften über שיירא. Dass nun auch in dem Toseftatexte allerlei Versezungen vorgekommen sind wollen wir damit durchaus nicht bestreiten, können aber ebensowenig in der Ordnung unserer Mischna das alleinige Correctiv, mittelst dessen dieselben zu beseitigen wären, erkennen, da gerade die Gruppirung des Lehrstoffes in der Tosefta uns ganz wichtige Winke für die Erkenntniss der ursprünglichen Reihenfolge der Halacha's in der Mischna darbietet. Irreführend ist an vielen Stellen der Tosefta die Abgrenzung der einzelnen Lehrstücke (Alineas), bei welchen Zusammengehörendes auseinander gerissen und disparate Säze mit einander verbunden werden. So ist Al. 2a מבוי שיש לו . . . אין צריך למעט ohne Zweifel der Schluss von Al. 1, indem hier M. I, 1 in anderer Fassung vorgetragen wird. Die Frage, „was diese mischnaitische Norm in der Tosefta bedeute“, bedarf daher nicht der künstlichen Lösung, die S. 9 für dieselbe versucht wird. — Für das Verständniss der Tosefta's 3, 1—7 ist es wiederum erforderlich, die frühere Reihenfolge der Lehrsäze in M. I 8—11 in's Auge zu fassen. In der Mischna werden die Fälle שיירא . . . והקיפוה בכלי בהמה und מקיפין בקנ ים getrennt behandelt, während nach der Tosefta für lezteren Fall dieselbe Bestimmung gilt, die bei dem ersten ihre Anwendung findet. Die Einschränkung ובלבד שיהא גדר גבוה (M. 8) ist insofern hier nicht gut angebracht, als sie eigentlich auch bei den nachfolgenden Arten der Umzäunung (M. 9, 10) beobachtet werden muss. Wahrscheinlich ist dadurch, dasz der Kürze halber hier der allgemeine Ausdruck כלי בהמה gebraucht wurde, währenddem in der älteren Mischna specielle Bezeichnungen des Viehes und der für dasselbe erforderlichen Geräthschaften vorhanden waren, die Anführung der auf diesen Fall bezüglichen besonderen Bestimmung (ובלבה שלא יהא בין גמל . . . .) unmöglich geworden und wurde dafür die allgemeine Vorschrift ובלבד שיהא גדר hier eingeschaltet. Dies bedingte die Versezung des Passus מקיפין בקנים und zwar erhielt er als ausgeschiedenes Stück die lezte Stelle in der Reihe der hier angeführten gleichartigen Fälle. Jene Vorschrift bildete den Schlusz des Halachacomplexes

M. 8, 9 u. 10a), der demnach ursprünglich etwa in folgendem Wortlaute überliefert war: שיירא שחנתה בבקעה והקיפוה בגמלים . . . . מטלטלין בתוכה ובלבד [שלא יהא בין גמל לגמל כמלא גמל . . . .]. מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים. מקיפין שלשה חבלים זה וכ' שיעור חבלים וכ' כדי שיהא הכל עשרה טפחים ובלבד שיהא גדר גבוה עשרה טפחים ולא יהיו פרצות יתרות על הבנין כל פרצה שהיא כ' אמות מותרת. . . יתר מכאן אסור. An diese Ordnung hält sich auch die Tosefta In Al. 1 wird die alte Fassung wiederhergestellt. Al. 2, dessen erster Saz. von dem Verfasser in zutreffender Weise emendirt wird (כל שפחות משלשה פרצות כבנין) ist eine Nachtragsbestimmung zu מקיפין בקנים. Al. 2b מקיפין ג' חבלים, אם רצה מביא יתדות . . . . ומקיפן בחוץ stellt den Fall mit welchem es auch der Verfasser in Verbindung sezt, mit anderen Modificationen dar. Der Schluss אע"פ שיש פרצות gehört zu dem Schlusse des genannten Halachacomplexes, den es in anderer Fassung wiedergiebt. Da nun die Mischna blos von einer Karawane, die auf flachem Felde lagert, spricht, findet der Verfasser der Tosefta es für angebracht, nach Erledigung dieses Themas Halacha's über die Fälle, wo die Lage ihres Rastortes andere Bestimmungen erfordert, beizubringen. Ein Grund Al. 3 u. 4 nach Al. 5a zu versezen liegt nicht vor; diese füllen nämlich eine Lücke vor בשיירא דברו in M. 10 aus. Im Uebrigen findet auch der Verfasser alles correct. — In dem Passus כדיומדין נידונת כפסין (wie es wol lauten muss) ist die Streichung von כפסין (S. 18, A. 3) nicht nötig, כדיומדין gehört zu dem Vordersaze und bedeutet hier nach Art eines Doppelbrettes. — Ohne zwingenden Grund versezt der Verfasser (S. 19) 2, Al. 4a nach Al. 1. Es gehört wahrscheinlich zu M. 4; anschlieszend an den Fall, dasz ein öffentlicher Weg die Stätte der Tränke durchschneidet, werden andere Fälle, wo nicht speciell vorhergesehene Hindernisse oder Hilfsmittel die gebotene Maszregel modificiren, erwähnt. — Dasz 4, 3 an 2, 11 anzureihen sei, kann nur dem äuszeren Anscheine nach einleuchten. — Die Emendation zu 4, 1 (S. 32) ist nicht annembar, da die Tosefta R. Jehuda unmöglich dasselbe sagen lassen kann, was er nachher bestreitet oder doch wenigstens nicht ganz gelten läszt. Es sind hier zwei verschiedene Zusäze zusammengeflossen und zwar beginnt der zweite mit den Worten: אם בא חכם, indem wegen des anders lautenden Schlusses eine zweite Version der Mischna 3, 5b mitgeteilt wird. In dem ersten Absaze ר' יהודה אומר אין אדם מתנה על עירובו אלא בשני דברים brauchte eigentlich blos אלא gestrichen zu werden, um darin die von Ajo im Namen R. J's. mitgeteilte Lehrmeinung zu erkennen; wahrscheinlich ist es jedoch, dasz בשני דברים aus כשלא בירר verschrieben ist. Die Bedingung, meint sonach R. Jehuda, hat nur dann Giltigkeit, wenn er nicht von vornherein eine bestimmte Person im Sinne gehabt hat (vgl. M. 1, 5 ומודה ר"י שאם בירר לו שאינו יכול לחזור בו. — Tos. 3, Al. 2, 5 gehören sämmtlich zu M. 3, 5. In Al. 3 wird zwischen ausdrücklicher Bezeichnung des Gegenstandes, der den Erub bilden soll, und zwischen einer unbestimmten Angabe (ערב לי סתם) unterschieden,

wodurch das Thema מחנה in anderer Form wieder aufgenommen wird. — Auch die Zusäze zu M. 3, 6—9 befinden sich, wie der Verfasser S. 33 richtig bemerkt, nicht an dem Orte, an welchem wir sie nach der in der Mischna gegebenen Ordnung zu suchen hätten. Er erklärt dies jedoch aus einer durch Unachtsamkeit entstandenen Versezung, die einfach durch Einreihung jener Zusäze an die ihnen zukommende Stelle zu beseitigen sei, währenddem es bei einer näheren Untersuchung der betreffenden Mischna-Partie sich ergiebt, dass derselben durch eine jüngere Hand ein anderer Plaz, als der, den sie früher eingenommen hatte, zugewiesen worden ist. Die alte Reihenfolge der in dieser Partie und in c. 4 und 5, die hier mit in Betracht genommen werden müssen, enthaltenen Halacha's hat eben in der Tosefta noch ihre Spuren zurückgelassen, die uns bald den richtigen Sachverhalt erkennen lassen. M. 3, 6—9, die eine besondere Gruppe von Halacha's bilden, hatte ursprünglich zwischen c. 4 und 5 ihren Plaz und hat seine jezige Stellung blos dem Ausdruck מחנה in M. 8 zu verdanken. In dieser selbst waren die einzelnen Halacha's in folgender Weise aneinandergereiht: IV, 1, 2, 3 (Tos. IV, 5—9); 10, 11 (dazu Al. 9, 10 durch das Motiv ללון בעיר mit einander verbunden); 8 b (. . . עגולות dazu Al. 11); V, 7 (dazu Al. 12—16, lezteres in der vom Verfasser emendirten Fassung); IV, 7, 8 a (dazu Al. 16); 9 (dazu Al. 17); 4, 5, 6 und wie bereits bemerkt III, 6—9 (den Anknüpfungspunkt bildete ר' אליעזר אומר IV, 5, Zusäze Tos. c. 5); V, 1 (dazu Tos. VI, 1—9); 2, 3 (dazu Al. 9 und 10; für מגדלין ist vielleicht מובדלין zu lesen); 4 b (. . . היה מרוד dazu Al. 11, 12, 13 a (bis במישור); 4 a (dazu 13 b אחד—מורד); 5 (dazu 13 c und c. VII Al. 2)[1]); 8, 9 (dazu 7, 3); 6 (dazu Al. 4).

Wir würden so noch weiter fortfahren können, um zu zeigen, dass auch in den folgenden, noch an gröszerer Verwirrung leidenden Kapiteln der Tosefta diese bei einer Reconstruction der ursprünglichen Ordnung der Mischna sich in vielen Punkten beheben läszt, wollen dies jedoch wegen der weitläufigen Erörterungen, zu denen dies führen würde, unterlassen und blos im Allgemeinen bemerken, dass mit der Untersuchung der Tosefta hinsichtlich der Zusammensezung ihrer Bestandteile die kritische Sichtung der Mischna, die ja das Product mehrfacher Ueberarbeitung ist, Hand in Hand gehen musz. Soweit Herr Schwarz diese unterlassen hat, ist er in seinen Vermutungen fehl gegangen; der Wert der inhaltlichen Berichtigungen auf Grund einer von genauer Kenntniss des halachischen Details unterstüzten sorgfältigen Analyse der einzelnen Lehrsäze wird indess dadurch nicht beeinträchtigt. Recht beachtenswert ist die S. 114 nachgewiesene LA. כלי אפוטני (11, 7 b), durch welche die ganze Stelle erst einen passenden Sinn erhält, nur ist die Ableitung dieses Wortes von ἀποθινόω nicht annembar, es stellt, wie bereits hinsichtlich anderer Stellen, in denen es vorkommt, gezeigt wurde, das griech. φάτνη dar (s. Jahrb. 5, p. 131).

[1]) Dass VII, 1 hier den Zusammenhang unterbricht, bedarf keines Beweises; es ist ein der jezigen Ordnung der Mischna entsprechender jüngerer Zusaz, der zu III Al. 14 gehört.

25. לקוטים ממדרש אוֹבכיר הנמצאים מפוזרים במקומות שונים בילקוט נאספו יחד עם קצת הערות ממני שלמה באבער (Die Fragmente des Midrasch Abchir, aus dem Jalkut gesammelt und mit Anmerkungen versehen von S. Buber). Wien 1883, 8. 7 und 24 S.

Diese sorgfältige und von kritischem Blicke geleitete Zusammenstellung der von dem Midrasch Abchir im Jalkut noch zurückgebliebenen Ueberreste kann einigermaszen als ein Ersaz für das verlorene Werk selbst angesehen werden. Der Inhalt derselben läszt sich, nachdem sie in wolgeordneter Aufeinanderfolge uns näher gebracht sind, auch leichter überschauen und besser in Betracht nemen. Den vorliegenden Fragmenten nach zu schlieszen, bildete dieser Midrasch nicht eine Compilation von älteren Autoren herstammender Deutungen, die an das Schriftwort angereiht wurden, sondern das Werk eines Mannes, der dasselbe mit seinen allerdings zum groszen Teile auch auf älteren Traditionen basirenden und an diese anknüpfenden eigenen haggadischen Erläuterungen illustrirte. Es sind recht sinnige und in ihrer Art anmutende, legendarisch ausgeschmückte und durch passende Gleichnisse belebte Betrachtungen, die hier in der Form freier Auslegung mit demselben verbunden werden.

Ueber Vaterland und Abfassungszeit des Werkes ist nichts Bestimmtes zu ermitteln. Aus einer Bemerkung in No. 1 läszt sich vielleicht schlieszen, dasz es in Italien verfaszt wurde Es wird nämlich daselbst die Ansicht ausgesprochen, dass das zweite Kapitel in Genesis als der eigentliche Anfang der Thora anzusehen und das erste Kapitel ihm nur vorangestellt worden sei, damit der Ahronide, dem bei der öffentlichen Thoralection in der Pericope, der dieses angehört, stets die Vorlesung desselben als Ehrenfunction zufällt, sich nicht rühme, dass der Anfangsabschnitt der Thora nur für ihn bestimmt sei. Nun wird nach altem Brauche, dem bereits R. Acha v. Schabacha Rechnung trägt (s. Jahrb. 4, 85, A.), am Thora-Freudenfeste die pentateuchische Vorlesung, die an demselben beschlossen wird, sogleich auch von Neuem begonnen und jenes Kapitel, das nach Midr. Abchir nicht den eigentlichen Anfang der Thora bildet, demonstrativ als solcher proclamirt. Dem Verf. desselben musz also von diesem Brauche nichts bekannt gewesen sein. Im römischen Ritus wird er auch in der That nicht beobachtet und werden der Schluszlection blos die ersten fünf Verse der Genesis auswendig von der Gemeinde hinzugefügt (Zunz die Ritus S. 87). Es sollte also aus der Vorlesung dieses Abschnittes keine Ehrenfunction gemacht und demselben kein Vorzug vor den folgenden Paraschen eingeräumt werden. Die Sitte, an genanntem Feste auch den ersten Thoraabschnitt vorzulesen, scheint überhaupt nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein. Amram (Siddur 51 b), Isak Ibn Gijat (הלכות I, 117), Maimonides, Abraham b. Isak (Eschkol II, 65) und Isak b. Abbamare (Ittur II, 42) wissen nichts von ihr; sie war nur in deutschen und französischen Riten heimisch und wenn Abraham Ibn Jarchi (Hamanhig p. 71 No. 58) berichtet, dass in ganz Israel dieser

Brauch bestehe, so ist ihm eben der italienische Ritus nicht bekannt gewesen, denn Josef Kolon (Resp. No. 9) bezeugt ausdrücklich, dass nur in Frankreich und Deutschland die Lection des ersten Thoraabschnittes am Thora-Freudenfeste stattfinde, in Italien aber dieser erst am folgenden Sabbate einer späteren Einrichtung gemäsz in den Synagogen mit besonderer Feierlichkeit vorgetragen werde (שאילתך על אשר הנהיגו הלועזים בכל מקומות מושבותיהם שבשבת בראשית אחד מן הקהל מתנדב · · · כדי שיקרא ראשון בהתחלת התורה וגם נהגו שאם יש שם כהן שהוא קונה · · · · ועתה אירע שלא רצה הכהן לקנות · · · ולא עוד אלא שלא רצה ללכת לבית הכנסת אחרת אשר שם לא היו נוהגין מנהג זה · · · · אין לך חבוב התורה גדול מזה · · · וכן נהגו בכל קהלות הקדש בצרפת ואשכנז לעשות כיוצא בזה בשמחת תורה ואלו ואלו לש"ש נתכוונו אלא שאלו עושין ביום שמסיימין התורה ואלו ביום שמתחילין התורה · · ·). Die Bemerkung im Midr. Abchir sezt nicht blos voraus, dass ein derartiger Brauch nicht üblich war, sondern scheint geradezu darauf angelegt zu sein, die Einführung desselben als unberechtigt hinzustellen, denn währenddem die beiden Beispiele, die zum Beweise dafür, dass die Reihenfolge der Abschnitte für die wirkliche Ordnung derselben nicht maszgebend sei, angeführt werden, auch aus anderen Midraschim nachzuweisen sind (החדש הזה לכם ראש הספר nach Tanchuma in Jalkut 1, 187 und אמר אויב ארדף ראש השירה nach Mechilta Schirta c. 7, Ed. Friedm. 40 b), ist das erste (אלה תולדות השמים והארץ זה ראש התורה), welches eben zum Anknüpfungspunkte für jene Bemerkung dient, nur hier vorhanden. Es darf sonach vermutet werden, dass Italien, wo dieser Brauch auch bei späterer Einführung in anderer Form nicht zur allgemeinen Geltung gelangen konnte, auch die Heimat des Midrasch Abchir ist, in welchen gegen denselben in ziemlich bestimmter Andeutung Einspruch erhoben wird.

Was sonst über Namen, Inhalt und Verbreitung des Midrasch Abchir bekannt geworden ist, findet man in der blos durch die Mitteilungen in Jahrb. 5 S. 98 zu ergänzenden Einleitung des Herausgebers. Derselbe hat auch die einzelnen Stücke mit manchen nüzlichen Nachweisen versehen, denen wir nur Folgendes hinzuzufügen haben. In No. 3 (Jalk. No. 44) sind die Belegstellen Ez. 9, 11 und Lev. 16, 4 in umgekehrter Ordnung anzuführen, da nur aus lezterer Stelle gefolgert werden kann, dass לבש hier wie in Gen. 3, 22 auf die Bekleidung mit priesterlichen Gewändern hinweist. Auch das Nachfolgende schlieszt sich dann besser an. Man lese also: מלמד וכ' בגדי כהונה כעניין שנ' כתונת וגו' וכתיב והנה האיש וג'. — In No. 4 (Jalkut 42) finden wir eine legendarische Angabe, nach welcher Methusalem mit jeder Rede seines Mundes 230 Fabeln zum Lobe Gottes gedichtet habe. Ein solcher haggadischer Mythus musz in dem Schriftworte oder in der allgemeinen Sagenkunde irgendwie begründet sein, was offenbar hier nicht der Fall ist. Es darf daher mit Recht vermutet werden, dass sie ursprünglich nicht auf Methusalem, sondern auf Mahalalel, das wörtlich Gottlob bedeutet, sich bezogen hat. Der Zalenwert der Buchstaben

dieses Wortes beträgt 136. Diesem entspricht auch die Anzal der Fabeln, wenn man ר״ל des Midrasch in ק״לן emendirt. In miszverständlicher Weise wurde das von Mahalalel Gesagte auf Methusalem übertragen. — Zu No. 7 (Jalk. 44) vgl. auch Jellinek Bet-ha-Midr. VI, p. XXIV, A. 1, Jachja, Schalschelet 1a. — In No. 9 (Jalk. 57) war die Belegstelle Job 9, 7 vollständig zu geben, da sich Auslegung auf ובעד, das zu בעדו (Gen. 7, 16) in Beziehung gebracht wird, stützt. — In No. 21 (Jalk. 132) Z. 14 f. דכתיב l. וכתיב. — In No. 27 Z. 2 ist יקפידו zu lesen wie in Jalk. 148. — In No. 38 Z. 4 fehlt nach ארבע das hier unentbehrliche מאות, Jalk. 175 hat ק׳. — No. 40 ist die bereits in No. 12 angeführte Stelle. — No. 44 (Jalkut 241) liest man ganz so auch im Midrasch Wajoscha (s. Dibre Chachamim v. Elieser Aschkenasi 4b ff.), vgl. auch חמדת ימים Ed. Livorno III., 54a.

26. תולדות אנשי השם ופעולתם בעדת בערלין מעת הוסדה בשנת ה״א תל״א (1671) עד שנת תר״לא (1871) חלק ראשין סדר הרבנים . . . עד ה״א תק״ם ממני אליעזר . . . לאנדסהוטה. (Biographien berühmter Männer der jüdischen Gemeinde in Berlin (1671—1871) von L. Landshuth. 1. Teil. Rabbiner und Rabbinatsleiter in Berlin). Berlin, Poppelauer, 1884. 8. 4 u. 123 S.

Dieses Werk, das, soweit es nach den vorhandenen Nachrichten möglich ist, den Lebensgang und die Wirksamkeit der früheren Berliner Rabbiner zur Darstellung bringt, kann auch als ein reicher Beitrag zur jüdischen Gelehrtengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und als ein genealogischer Wegweiser, der die Verzweigung alter und bedeutender Familien bis in die Gegenwart hinab verfolgt, angesehen werden. Der Verfasser hat auszer den Angaben der Epitaphien, Briefe, Gemeindeurkunden und sonstigen Documenten, die er sich zugänglich gemacht hat und grösztenteils auch im Originale mitteilt, noch zalreiche in dem Schrifttume jener Zeit sich vorfindende Daten und Notizen eruirt, die es ihm ermöglichten, lückenhafte Berichte zu ergänzen, zweifelhafte Punkte klar zu machen und alles, was von Berliner Rabbinern, ihren Vorfahren und Nachkommen und sonstigen Persönlichkeiten, zu denen sie in Beziehung standen, bekannt geworden ist, in zusammenhängender Ordnung darzustellen.

Ueber die Persönlichkeit des in der Reihe der Berliner Rabbinen zuerst erscheinenden R. Chajim (S. 1) läszt sich nichts Näheres ermitteln. Für die Angabe bei Gastfreund (Wiener Rabbinen S. 84 A. 49), dasz er der Lehrer des Halberstädter Rabbiners R. Abraham Berlin gewesen sei, ist kein Beleg vorhanden. Betreffs seines Nachfolgers R. Benjamin Wolf (S. 1—3) ist noch nachzutragen, dasz er zuerst Rabbiner in Samter war und von dort aus nach Landsberg berufen wurde. Ahron Kolniker (חדושי הלכות מו״ה העשול Ed. Frankfurt a. M.[1]) 20a), ein Schüler desselben, führt eine

[1]) Benjakob (thes. p. 177 No. 299) verzeichnet eine Ed. Frkf. a. O. von diesem Jahre, die wahrscheinlich nicht existirt.

Bemerkung von ihm mit folgenden Worten an: וכעין זה פירשו מ"ו ה"ה החריף מוה"רר וואלף שהי' אב"ד ור"מ בק"ק סמטור ולע"ע בלנצבורג וגלילותיה בעל המחבר ספר טעמי מצות החדשים מקרוב באו בסוכות שנת ת"לו לפ"ק. . . . R. Benjamins Werk erschien 1682, in welchem Jahre auch Kolniker's Collectaneen zuerst in die Oeffentlichkeit traten. Demnach scheint dasselbe ihm schon acht Jahre früher gedruckt vorgelegen zu haben, was nur möglich gewesen wäre, wenn der Druck des umfangreichen Werkes mindestens so lange früher begonnen hätte und einzelne Bogen desselben vom Verfasser seinem Schüler übermittelt worden wären. Da K. das ganze Werk nicht in Händen gehabt hat, konnte er auch den speciellen Titel desselben nicht anführen. — S. 3 erwähnt der Verfasser R. Benjamin's Eidam, Jakob b. Asriel. Eine Tochter desselben, die den Namen ihrer Grossmutter (Esther) trug und an den Landesvorsteher Jissachar Berusch in Brodi verheiratet war, nennt Jakob b. Schemaja (קהלת יעקב Ed. Zolkiew 26 b)[1]. — R. Benjamins Bruder, R. Juda Berlin (s. S 2) unterstüzte die Herausgabe des Werkes Jefeh Anaf (Ed. Frankfurt a. d. O., vgl. Vorr. des Editor's). Menachem Una, Verf. des צנצנת המן, war sein Schwestersohn (s. Titelblatt). R. Juda's Sohn, Elieser Lipmann, (s. S. 9) streckte 1723 Meir Kremnitzer die Kosten zur Drucklegung seines Nasir-Commentar's vor (s. אורח מישור Rückseite des Titelbl.). — Mit Recht nimmt der Verfasser (S. 4) an, dasz ישעיה (אורי וישעי 18a) aus שמעיה verschrieben ist (vgl. 50b das.) Der gleiche Fehler findet sich indes auch in Chagis' Leket hakemach I. Appr. (הסכמת הישיש אב"ד ור"מ של ק"ק ברלין מוהר"ר ישעיה נר"ו). — Das Todesjahr des R Löb Darschan, Vaters des Rabbiners R. Michel (s. S. 11) erledigt sich durch die Unterschrift des lezteren in der Approbation zu Orach Mischor ddo. 21. Cheschwan 1722: נאם יחיאל מיכל בלא"א מוה"ה . . . יהודא ליב זצ"ל הכ"מ. Die Rabbinerstelle in Grätz bekleidete R. Löb noch 1716 (s. Approb. zu פני משה von Mose b. Jesaia Kohen). — R. Michel's Bemerkungen zu Tractat Megilla erschienen im Anhang zu demselben im Jahre 1724 (nicht 1714, wie S. 13 vermutet wird, vgl. Jahrb. 4 S. 91). Aus einer in seinem Besize gewesenen Handschrift wurde auch Bechai's Hiobcommentar (Ed. Amst. 1768) herausgegeben (s. Vorbem. d. Herausg.) Unter den Schriften seines zum Christentum übergetretenen

---

[1] Die betreffende Stelle lautet: וישׂשכר לפעולתו . . . ה"ה . . . הנגיד שר וטפסר בישראל . . . המנהיג מדינה מוהר"ר יששכר בערוש מבראד בהרב . . . מוהר"ר זאב וואלף ז"ל נכד להגאונים . . . מוה"רר יצחק ז"ל שהיה אב"ד בק"ק בראד והגאון מוהר"ר יאקבקי ז"ל שהיה אב"ד בק"ק ניקלשפורג והגאון מו"ה העשיל ז"ל שהיה אב"ד בק"ק קראקא לאשר הייתי אצלו . . . ולומר בצוותא חדא עם בנו . . . האברך מוהר"ר צבי הירש . . . וה' יאריך ימיו עם אשתו . . . אסתר תח' בת הרב הג' מוהר"ר יעקב ז"ל שהיה אב"ד בק"ק אליק נכד הג' בעל נחלת בנימין ובפרט עם בנו . . . ה"נל עם אשתו ובניו . . . והואיל ואתא לדידן . . . נימא . . . מה ששמעתי בשם בעל נבדו . . . מוהר"ר שאול . . . בהרב . . . מו"ה מאיר נר"ו אב"ד בק"ק הארדנקי. . . .

Sohnes Aloys v. Sonnenfels (s. S. 16, 17) ist noch ein hebräischer Hymnus zu Ehren seines Schülers Dominicus Parfusius in dessen lateinisch geschriebenem אבן פנה (Lapis angularis seu . . . Christianae religionis mysteria Judaeorum perfidia vindicata etc. Ed. Wien 1756) zu nennen, der in demselben nebst einem lateinischen Encomium von seinem Sohne, dem nachher so berühmt gewordenen Joseph von Sonnenfels, sich befindet. — An den Rabbinen Mordechai b. Abraham (S. 20—23) und seinen Collegen Naphtali Herz ist ein Gutachten in Resp. Elieser Lipschütz No. 12 (in Angelegenheit einer namhaften Stiftung) gerichtet. — Von Moses Lemberger (S. 23—26 vgl. S. 33 u. 123) ist auch ein Gutachten in Resp. Jakob Popers II No. 6 gedruckt. Samuel b. Asriel (עמודי עולם 31 a) citirt seine Erläuterungen zum Tractat Rosch-Haschana (ואחר זה את׳ לידי חידושי הרב המה״ג מו״ה משה נר״ו אב״ד דק״ק פרנקפורט דאדר מה שחיבר על מסכת ר״ה). Dieses Werk, das wol gedruckt sein musz, ist sonst nicht bekannt. — Die Biographie R. Josua Falk's (S. 27—34) bietet manche neue, teils urkundlich, teils durch glückliche Combination ermittelte Aufschlüsse über die kurze Periode seiner rabbinischen Thätigkeit in Berlin[1]). Sein Enkel R. Berusch (S. 31 No. 3) wurde von Raphael Hanover als der gröszte jüdische Mathematiker seines Zeitalters gerühmt (s. Approb. zu נאוה קדש von Simon Walsch Ed. Berlin 1786 Approb.). — Von hohem Interesse sind die Mitteilungen über die von R. David Fränkel (S. 35 ff.) bei patriotischen Anlässen gehaltenen Reden und verschiedene Gelegenheitsgedichte, die damals in die Oeffentlichkeit traten. Wir erfahren hier zuerst Näheres über einen Freund Mendelssohn's, Leo Hartog (Hirsch Lipschütz), der zu dieser Zeit Secretär der jüdischen Gemeinde in Berlin war und 1773 dasselbe Amt in Breslau bekleidete. In einem Briefe an den Arzt Jehuda Hurwitz (s. Vorr. zu dessen עמודי בית יהודה) nennt ihn Mendelssohn einen kundigen Forscher (שלחתי את ספרו . . . להחכם הרבני החוקר מוהרר הירש נר״ו). In einer Approb. zu dem Wörterbuche von Phöbus b. Arje Löb (Midrasch Millim) ddo. 10. Tamus 1743 (unterzeichnet: הק׳ צבי המכונה הירש ליבשיץ סופר ונאמן פה ק״ק ברעסלויא) verwahrt sich Lipschütz gegen die Annahme, dasz irgend eine unrichtige Uebersezung eines hebräischen Wortes den religiösen Glauben beeinträchtigen könnte. — Ueber Abraham Fränkel (S. 59), der 1765 bereits als Verstorbener bezeichnet wird, und seinen Sohn Mose vgl. auch הוראת שעה Ed. Berlin 1745 Vorr. und über die Verwandten David Fränkel's Zunz in Allg. deutsche Biographie Art. Fränkel. — Der Rabbiner Ahron Zebi (Mosessohn) war, wie aus der Aufnamsurkunde (S. 60) zu ersehen ist, erst seit 1763 in Berlin. Das Jahresdatum תקכ״ב in der Approbation zu dem obengenannten Werke des Jehuda Hurwitz musz daher

[1]) Die Formel ומצודתו פרוסה (S. 34) erscheint in retrospectivem Sinne auch in den Approbationen R. Mose Lemberger's zu עבודת המלך vom J. 1730 חונה ק״ק ברלין . . . ומצ״ף על ק״ק לייפניק ואגפיה zu Resp. Elieser Lipschütz u. sonst.

in תקכ"ה emendirt werden, womit die anderen Datirungen daselbst übereinstimmen. Auch das dem Namen seines Vaters hinzugefügte זצ"ל auf dem Titel der 1765 gehaltenen Friedenspredigt ist irrtümlich, da dieser ein Jahr später noch seinen Sohn besucht hat (s. ארוך מש"ך Vorr.). R. Moses starb erst im Jahre 1769/70. Die in diesem Jahre (14. Marcheschwan) ausgestellte Approbation des Berliner Rabbinats zu Israel Schwersenz's Kehillot Jeschurun hat die Unterschrift: הק' אהרן בהרבני מהו"רר משה זצ"ל ה"כם מגזע צבי . . .[1]) — Die Biographie Hirschel Levin's (S. 69—121) ist sehr ausführlich. Sie enthält eine Reihe bisher unbekannt gebliebener Briefe und Urkunden, die uns einen vollen Einblick in das Wesen dieses Mannes und mannigfache neue Aufklärung über den Streit, der durch die Schriften seines Sohnes hervorgerufen wurde, gewährt. Von R. Hirschel circulirten auch charakteristische Witzworte wie z. B. das treffende Urteil über Satanow (s. auch die Approb. zu dessen זוהר תניינא) und seine Acuszerung, dasz Wissensfeinde und Glaubensverächter in ein und derselben Sache irregehen. Leztere meinen nämlich, dasz jeder Glaubensverächter ein Denker, und erstere, dasz jeder Denker ein Glaubensverächter sei (Satanow Minchat Bikurim 17b A.) — Zu den mit vielem Fleisze gesammelten Daten über Hirschel's Vorfahren und Nachkommen wird nur Weniges nachzutragen sein. Sein Eidam Jakob Mose (S. 111) war im Jahr 1784 Landrabbiner in Cleve (s. Polak, Ben Gorni p. 49, 50). — Ueber die Zeit, in welcher Isak Halewi (S. 118) das Rabbinat in Krakau antrat, macht er in der Approb. zu Siach Jizchak von Isak b. Josef (Ed. Fürth ddo. 15 Siwan 1778) selbst eine ziemlich deutliche Angabe (והנה זה שבתי פה העירא (sic) בזה ימים לא כביר ולא היה הזמן גרמא לתהות על קנקנו). Er kam demnach etwa im Mai 1778 nach Krakau.

---

[1]) Der Verfasser nimmt anläszlich des Familiennamens Zebi Gelegenheit, die literarisch bekannt gewordenen Träger desselben nachzuweisen (s. S. 63, 68, 123). Chajim b. Samuel Zebi nennt Elieser b. Samuel (s. Jahrb. I S. 117 No 41) seinen Bruder (s. Approb. zu dessen Chulin-Comm. ddo. Kremeniec 1643). Beide approbirten in demselben Jahre auch den נחלת צבי betitelten Commentar zum Orach Chajim (Ed. Krakau 1646). Elieser b. Samuel schrieb Approbat. zu מירא דכיא von Mordechai b. Jechiel (Ed. Lublin 1637) und zu dem Abot-Commentar von Hirsch Tuchführer (1651). Da Naphtali Hirz Treves ihr Groszvater war (s. Jahrb. 1 S. 118 A 164), so kann Samuel b. Josef Z. nicht ihr Vater gewesen sein, wie der Verfasser vermutet. In dem Chulin-Commentar R. Elieser's (21a col. b) wird berichtet, dasz seine Eltern nach Palästina ausgewandert sind. (וכבר כתב[תי] תשובה ארוכה ורחבה מני ים לא"א הגאון והחסיד כשנסע עם אמי מורתי הצנועה וחסידה לארץ הקדושה . . . וכמו שהארכתי באותה תשובה) — Jsachar Ber Z. approbirte 1787 das kabbalistische Werk וחרב פיפיות Ed. Brünn 1803. — Zu nennen ist noch Meir b. Chajim Zebi, der im Vereine mit einem anderen Jünger Chajim Lipschütz's dessen Werk (דרך חיים Ed. Sulzbach) zum Druck beförderte.

Einzelnheiten dieser Art können zwar ein gröszeres geschichtliches Interesse nicht beanspruchen, aber es ist doch immerhin verdienstlich, Personen und Thatsachen, die ihrer Zeit besondere Beachtung erlangt haben, der Vergessenheit zu entziehen und das ohnehin genug lückenhafte Bild entschwundener Zeitalter dadurch zu vervollständigen. So können wir denn auch von den weiteren in Aussicht gestellten Teilen dieses Werkes, das die anderen hervorragenden Persönlichkeiten der früheren Berliner Gemeinde behandeln soll, noch manche Bereicherung für die jüdische Geschichtswissenschaft erwarten.

27. Frankfurter Rabbinen. Ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M. II. Von Josef Hahn bis R. Jakob Hakohen Popers (1614—1740), von Dr. M. Horovitz, Rabbiner, Frankfurt a. M. 1883, Jäger, 8. 106 S.
28. III. R. Josua Falk und R. Abraham Lissa (1740—1769), von Dr. M. Horovitz, Rabbiner, Frankfurt a. M. 1884, Jäger, 8. 101 S.

In den beiden Fortsezungen dieses bereits in Jahrb. 5. S. 221 angezeigten Werkes wird uns eine Reihe von Persönlichkeiten vorgeführt, von welchen manche bisher blos durch ihre literarische Thätigkeit oder durch vereinzelte Nachrichten, die sonst über sie in die Oeffentlichkeit gelangt waren, andere aber überhaupt noch nicht bekannt geworden sind. Auf Grundlage einer gründlichen Durchforschung der handschriftlichen Quellen (Gemeindebücher und Grabschriften) und verständiger Einsichtnahme in das ziemlich reiche Schrifttum, das von Frankfurter Rabbinen und Gelehrten uns zugekommen ist, wird uns in demselben ein recht anschauliches Bild ihres Wirkens sowol innerhalb der Frankfurter Gemeinde als auch auf literarischem Gebiete dargeboten. Die Darstellung wird dadurch, dass der Verfasser oft ihre eigenen charakteristischen Aeuszerungen in passender Uebertragung wiedergiebt, interessante Proben aus ihren Werken mitteilt und den Leser gleichsam in die Werkstätte ihres geistigen Schaffens einzuführen sucht, besonders belebt. Allerdings musz das Urteil über manche derselben anders ausfallen, wenn man auch die Schattenseiten, die nicht ihrer Persönlichkeit, sondern vielmehr ihrer Zeitrichtung anhaften, in Betracht nimmt. Die Talmuderläuterung und die Schriftexegese der lezten Jahrhunderte war im Allgemeinen mehr von schillerndem Witze als von lichtvoller Klarheit geleitet, sie erscheint uns selbst in den Werken hervorragender Koryphaen dieser Zeitperiode zumeist gesucht, kleinlich, geschmacklos und verworren; dennoch verdienen die damaligen Leistungen auf diesen Gebieten in ihrer Art und von dem Standpunkte ihrer Zeit aus gewürdigt zu werden Kann es schon bei dem von umfassendem Wissensreichtum unterstützten Scharfsinne, der diese Productionen geschaffen hat, nicht fehlen, dass wir manchem erhellenden Lichtblick in ihnen begegnen oder mannigfache belehrende Anregung aus ihnen gewinnen, so werden wir noch mehr die fromme, ideal verklärte,

Geist und Leben dem angestrengtesten Studium weihende Hingebung anzuerkennen haben, die sich in ihnen kundgiebt und die Bewunderung der Nachwelt verdient.

Der Verfasser macht uns (S. 6—18) zuerst mit den Erlebnissen und Leistungen des R. Joseph Hahn, Verfassers des Ritualwerkes Josif Omez, bekannt. Dieser hatte seinem Vater R. Seligmann, der einen Buchhandel betrieb (s. J. O. No 842), den dritten Teil von Lonsano's שתי ידות neu herausgab (No. 217) und talmudische Vorträge hielt (151 a), sowie auch seinem Lehrer, dem Frankfurter Rabbiner R. Hirz (s. No. 128, 163, 476, 519 u. a. St.), dessen Glossen zum Mordechai er citirt (No. 163 und 206 a), den gröszten Teil seiner Kenntnisse zu verdanken. Auszer seinem bereits genannten Hauptwerke, bei dessen von seinem Schüler Samuel Haas-Grotwohl (s. Steinschneider, Catalog d. hebr. Handschr. z. Hamburg S. 87, A. 2)[1]) veranlaszter Bearbeitung ihm sein älterer Bruder Isak (s. Vorr.) — der vom Verfasser S. 6 genannte Elchanan, der ein auf vielen Gebieten heimischer Gelehrter gewesen sein soll, wird wenigstens in J. O. nicht genannt — behilflich war und den bei Steinschn. a. a. O. erwähnten Schriften, schrieb er auch verschiedene Rechtsbescheide (193 a). Ueber die Lebensverhältnisse Hahn's finden sich in seinem Werke nur vereinzelte Notizen Von seinen Kindern sind seine mit Salman Haag verheiratete Tochter Freudlin (205 b), sein ältester Sohn Isak (164 a, 206 a), dessen Unterschrift Steinschn. (S. 86) mitteilt, bekannt. Mehr erfahren wir über sein Wirken innerhalb der Gemeinde, die durch den Fettmilch'schen Aufstand in eine schwere Krisis hineingeraten war, und besonders über die Veranstaltungen zur Belebung und Vertiefung des religiösen Sinnes, die von ihm ausgiengen. Diesem sollte auch zumeist nur das mehr für den Localgebrauch als für die weite Oeffentlichkeit bestimmte Werk, in welchem er zunächst die einzelnen rituellen Usanzen, soweit sie nicht allgemein bekannt waren, verzeichnet und feststellt, zur Stüze dienen. So sorgsam er nun hiebei zu Werke geht und so sehr er auf eine genaue Befolgung geringfügiger Bräuche besteht und zwar auch da, wo dieselbe mit Verlust und Unbequemlichkeit verbunden ist oder den Hohn der Spötter auf sich zieht, ist er doch weit davon entfernt, die schale Aeuszerlichkeit als den vollen und alleinigen Ausdruck treuer religiöser Gesinnung anzusehen. Das Buch ist reich an Belehrungen über praktische Moral, die einen ziemlich groszen Teil desselben ausmachen. Dieselben sind aus den besten Schriften der ethischen Literatur geschöpft und wenn er das religionsphilosophische Schrifttum der spanischen Schule von Saadja bis zu Arama, das ihm unmöglich ganz unbekannt sein konnte, ignorirt — vielleicht durfte man damals in Deutschland die Kenntniss desselben nicht verraten —

[1]) St. bemerkt, dasz in dem angeblich gleichen Ziffernwerte der Wörter זנוויל האז und אומץ (Vorr.) die Rechnung nicht stimmt. Es ist in dem Namen auch die Anzal der Buchstaben in Anschlag zu bringen und אמץ חסר statt אומץ חסר zu schreiben.

so macht er doch von den Moralbüchern R Jona's und besonders von den Werken der Kabbalistenschule zu Szafed, in denen die ethische Vertiefung des religiösen Sinnes mit der mystischen Verwirrung desselben Hand in Hand gieng, für diesen Zweck reichlichen Gebrauch. Seine klare, die reellen Anforderungen der Lebensmoral scharf in Auge fassende Anschauung bekundet sich auch darin, dass er der theoretischen Kabbala gegenüber sich indifferent verhält, aber dennoch ihre ethische Anregung gerne auf sich einwirken läszt, z. B. das Buch Charedim, in welchem das ganze Religionsgesez im Lichte derselben dargestellt wird, zum Studium in Vereinen empfielt (197a) und den Statuten der von ihm gegründeten Buszgesellschaft eine ähnliche in Szafed bestehende Vereinigung als Vorbild hinstellt. Seinen Kenntnissen und Eigenschaften[1]) nach wäre Josef Hahn völlig dazu berufen gewesen, das Amt des Rabbiners in seiner Gemeinde zu bekleiden, er hat indes dasselbe nur zuweilen interimistisch versehen. Nach Jesaia Hurwitz wurde wahrscheinlich R. Mose b. Jesaia Menachem (vgl. über denselben Landshut Am. ha-Ab. p 227, Zunz Literaturgesch. S. 430, Carmoly in Israelit Jahrg 8 S. 50, J. M. Zunz Jr hazedek p. 47), der bereits neben ihm als Assessor gewirkt hatte, zum Rabbiner erwählt. Unmittelbar nach der Restitution der Gemeinde traf er manche Anordnungen[2]). — S. 18 teilt der Verfasser die Namen der Männer mit, die in den Documenten als Gelehrte bezeichnet werden. Simon Günzburg, auch שאטלם genannt, war früher Rabbiner in Hildesheim (s. Z. D. I, a. 1633). Sein Enkel, David Grünhut, der ihn unter diesem Namen citirt (s. Vorr. z. טוב רואי), führt (ib. zu Abschn. חיי שרה) eine Glosse zu Raschi und (Abschn. וישב) zum Midrasch von ihm an, s. auch Keller Bikkurim I, S. 25. — A. 5 und 6 sind wol umzustellen, da Ahron Düdelsheim (s. J. O. No. 323) nach der S. 97 mitgeteilten Grabschrift erst 1639 gestorben ist. Der 1618 erwählte R. Samuel Hildesheim

---

[1]) Der Umstand, dasz der Ausdruck נכרי von ihm auch zur Bezeichnung auswärtiger Juden angewendet wird, beweist nichts für seinen Localpatriotismus (S. 8 A. 2). Desselben bedient sich bereits Menachem Merseburg (נמוקים No. 4) vgl. auch Resp. Mose Minz No. 39, Zemach zedek No. 37.

[2]) Aus Josif Omez No 671, wo das Nähere hierüber berichtet wird, scheint hervorzugehen, dasz gleichzeitig mit R. Mose Mendels, den er hier wie No. 28. הגאון חכם עירינו nennt, noch ein zweiter Gelehrter die Stellung eines Rabbiners (אב"ד) eingenommen habe, es ist jedoch nicht daran zu zweifeln, dasz auch leztere Bezeichnung sich nur auf ihn bezieht. Die Androhung des Bannes weist auf die specielle rabbinische Autorität hin, die er besasz. In der Approbation zu ים של שלמה ב"ק Ed. Prag 1615, die die Assessoren Samuel b. Abraham אלימום (Hildesheim), Ahron b, Josua Mose Lurja und Asriel Mühlhausen unterzeichnen, nennt er sich Mose b. Menachem Bacharach, vgl. Approb. zu גנת אגוז Ed. 1614. Auch der S. 19 genannte Menachem b. Chanan hatte den Familiennamen Bacharach. Er war früher Rabbinatsassessor in Fulda (s. Resp. Maamar Mordechai 41a, 42a).

(S. 19) heiszt in Resp. Maam. Mord. 40a מו"ה ונוויל ז"ל אליסום מפ"פ — R Petachja b. Josef, der 1622 demselben im Amte folgte, hat nicht nur die Herausgabe des Lurja'schen Buches der Meditationen befürwortet, sondern auch die literarische Correctur desselben besorgt. Manchen Exemplaren der Hanauer Ausgabe[1]) ist ein Verzeichniss der zu berichtigenden Stellen (2 Bl.) beigegeben, das er, wie er in dem Vorworte bemerkt, während einer 23tägigen Kerkerhaft (כשהייתי חביש בבית האסורים בק"ק פראנקפורט בעווניתי כ"ג יום) ausgearbeitet hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach verblieb er in Frankfurt bis 1628, in welchem Jahre in Hanau eine neue Ausgabe des Torat Chattat erschien, bei welcher seine Correcturen benuzt wurden[2]). In dem genannten Jahre wurde Chajim Kohen in das Rabbineramt in Frankfurt eingesezt. Petachja finden wir 1631 in Worms, wo er Elia Loanz Kohelet-Commentar approbirt[3]). In seinen lezten Lebensjahren war er Rabbiner in Nikolsburg (s. Approb. zu תולדות נח Ed. Krakau 1634) Ein Gutachten, das er daselbst 1635 geschrieben, citirt Simson Bacharach (Resp. חוט השני No. 72, 96). Seine Epistel über die Aussprache des Gottesnamens hat Jochanan b. Isak v. Holleschau, der Editor des Magen David von David Abi-Simra, in seiner mehrmals gedruckten Schrift תשובות הגאונים ומעשה רב veröffentlicht (vgl. über die Streitfrage auch Resp. Meir Lublin No. 83, Chajim Bachner ברכת הנהנין 22 b). Sein Sterbetag ist der 21. Nisan 1637. — Dasz R. Chajim Kohen in Frankfurt Rabbiner war, wuszte man bis jezt blos durch die beiden Notizen in J. O. 620, 627 (vgl. auch הנשר 4, p. 112). Der Verfasser weist nun (S. 26–29) nach, dass er während seiner kurzen Amtsdauer doch eine grosze Thätigkeit innerhalb der Gemeinde entfaltete[4]). Auch war es nicht überflüssig, aus

[1]) Der wirkliche Druckort dieses Werkes ist Hanau. Die Angabe: „In Venetia 1620“ auf dem Titelblatte ist von einem anderen Titelblatte, das in der That in diesem Jahre (השע"ה צריכה לכך ל"פק, verdruckt in השע"ח) daselbst angeferttigt wurde und in manchen Exemplaren der Hanauer Ausgabe sich befindet, nachgeschrieben. Eine Ed. Venedig existirt somit nur dem Scheine nach. Bei der Drucklegung dieser Schrift muszte, wie Josef Hahn meldet (J. O. 149 b), viel Heimlichkeit angewendet werden, da palästinische Kabbalisten die Verbreitung derselben im Auslande nicht gerne sahen. Daher erklärt sich auch der unverhältniszmäszig hohe Preis eines Thalers, zu dem sie ausgegeben wurde.

[2]) בתוספות הגה מתוך ספר שהגיה הגאון מה"רר פתחיה. Bemerkungen Petachja's sind nicht vorhanden.

[3]) Das Schreiben ist nicht datirt, doch haben die Approbationen von Wolf Oppenheim und Simon Mengenburg (שמעון בלא"א במ הרר יעקב מעכב' (l. מענבורג) ז"ל שוחח . . . באבל אם הרבניה הב"א) vgl. Zunz, Literaturgesch. S. 436) dieses Jahresdatum.

[4]) Er starb als Rabbiner in Posen, wahrscheinlich im Jahre 1635, in welchem Meir Schiff ihm eine Trauerrede hielt (s. dessen חדושי הלכות zu Git. 59 a).

dem Memorbuche das Sterbejahr des auf dem Titelblatte des אני בלב ים erwähnten Vorstehers Isak Rotschild nachzuweisen (S. 29 A. 3 vgl. Lewysohn Epitaphien S. 77 und betreffs Mendel Rothschild dessen Gutachten in Resp. Or neelam No. 29), obzwar die mit Bestimmtheit vorgetragene Vermutung Lewysohn's noch sehr der Bestätigung bedarf. — Der „gelehrte Josef b. Elia" (S. 30), der 1631 als Arzt angestellt wurde, ist kein Geringerer, als Joseph del Medigo, (vgl Grätz Gesch. 9, S. 162 A., Geiger jüd. Zeitschr. 9, S. 135).

Von der Mitte des 17. Jahrh. an wirkten zumeist Männer in Frankfurt, welche auch in der Literatur einen bedeutenden Namen sich erworben haben. 1632 wurde Sabbatai Hurwitz gewählt, der in dem Geiste seines Vaters lehrte und lebte. Seine Anschauungen und Erfahrungen lernen wir, wie aus seinem Hauptwerke, auch aus seinem Testamente kennen. In seinem Entwurfe einer Stufenfolge und Methode des theologischen Studiums (No. 25, 26), in welchem er seine Commentarien zu Tur und Alfasi erwähnt, ist die Aeuszerung, dass derjenige, der sich die Kenntniss der Kabbala nicht aneigne, kein gottesfürchtiger Mann sei, charakteristisch. Es ist das Gefühl, dass ohne lebendiges Gottesbewusztsein und ohne die innere Intuition des Glaubens wahre Religiösität nicht möglich sei, das in derselben sich ausspricht Dem Rufe nach Posen war er bereits 1641 gefolgt (s. Approb. zu תקוני שבת mit Commentar von Jakob Halevi Ed. Prag)[1]; über seine weiteren Lebensverhältnisse vgl. auch Gastfreund, die Wiener Rabbinen S. 56—59. — Die Mitglieder des 1641 ernannten Rabbinatscollegiums (S. 34) sind sonst zumeist unbekannt geblieben, von Arweiler erfahren wir, dass derselbe im J. 1672 noch thätig gewesen ist (s. Grünh. טוב רואי No. 32). In groszem Ansehen stand damals der junge, aber auch früh verstorbene Talmudgelehrte R. Meir Schiff. In den aus seinem Nachlasse veröffentlichten Erläuterungen zu mehreren talmudischen Tractaten ist zwar im Allgemeinen die discussive Methode, bei welcher Schwierigkeiten und Widersprüche, die oft mehr künstlich hervorgesucht, als sie in Wirklichkeit vorhanden sind, auf ebenso künstliche Weise wieder behoben und ausgeglichen worden, vorherrschend, aber wir begegnen in denselben auch vielen kurzen, einfachen, treffenden Bemerkungen, die uns zeigen, dass es ihm zunächst um eine klare und richtige Auffassung des Textes zu thun war, in der er auch seine eigenen Wege gieng und sich nicht von älteren Autoritäten abhängig machte[2]) Er

---

[1]) Die Ed. princ. erschien nicht vor 1641, von welchem Jahre die Approbationen datirt sind. Die Vorrede des Commentators hat das Jahresdatum ליוש'נה. Am Schlusze der Festgedichte desselben (Bg. 11 Bl. 3) erscheint die Zahl בש'מו הגד'ול ל'פ'ק. Am Ende des Werkes bemerkt er, dass er dasselbe im J. תב'א לפ'ק vollendet habe. Die Ausgaben ליושנה und ת'ג bei Benjakob (thes. p. 670), die demnach sich als identisch erwiesen, sind überhaupt nicht vorhanden. Danach ist auch Zunz z. Gesch. S. 301 No 248 zu berichtigen.

[2]) In den beiden umgekehrten „Nun" (סימניות Sab. 115b s. Lurja z. St.) erblickt er einfache Inclavationszeichen. Ketub. 13a erklärt er eine

war überhaupt nicht der Mann, der seine Meinung vorsichtig verbarg. Die Entrüstung, mit der er sich über die Schmeicheleien, die man notorischen Gesezesübertretern und unmoralischen Menschen ihres Reichtums wegen entgegenbringt, ausspricht (s. Git. Ende), läszt uns in ihm einen Mann von offenem Charakter erkennen. — Im J. 1644 wurde Menachem b. Isak Abigdor's (Mendlin Basz [1]) zum Rabbiner erwählt. Der Ergänzer des Zemach David berichtet, dasz er in seinen lezten Lebensjahren einen Ruf nach Posen erhalten habe und 1667 gestorben sei. Leztere Angabe wird auch durch das Memorbuch (s. S. 49) bestätigt. Es sind blos einige seiner Responsen (Chinuch bet Jehuda No. 45, Chut haschani No. 52 [2]), 74) bekannt geworden. Dass er aus Verehrung für die Frankfurter Gelehrten eine von ihm getroffene Entscheidung fallen gelassen habe, geht aus Ch. b. Jeh. No. 45 (s. S. 40) nicht hervor. Er fand vielmehr die in dem Responsum David Kohen's [3]) angegebenen Gründe für so triftig, dass er ihnen gegenüber seine Ansicht nicht aufrechterhalten mochte. Er wollte der Ueberflutung der Literatur mit schlechten Schriften durch Versagung der damals unentbehrlichen Approbation Einhalt thun (s. Approb. zu צבאות ה׳ Ed. Hamb. citirt v. Michel Scheyer, Approb. zu Resp. Schebut Jakob Th. 3, von Asriel Wilna in der Vorr. zu Lonsano's Or Tora mit Commentar מכתב מאליה und in ראב״יה v. Mislahagi 20 b). Das hat ihn aber früher nicht gehindert, das nachher mit Recht in Verruf gekommene Emek hamelech, dessen mit kabbalistischer Weisheit prunkender Verfasser seine phantastischen Deductionen an falsch citirte Bibelstellen anlehnt (vgl. Straszun in Hakarmel I, 137), für die Veröffentlichung zu empfehlen. Der Verfasser verweist (S. 45) auch auf M.'s Approbation zu

---

talmud. Deutung anders und richtiger als Raschi. Ketub. 53a hat er über סימן דגברי (s. Jahrb. 2 S. 62 A. und Lattes saggio 1, 81; 2, 24) das Richtige. In einer Bemerkung zu Bab. bat. 110a deutet er an, dasz das Wort לעבודה זרה hier gar nicht in dem uneigentlichen Sinne, der ihm im Talmud hier beigelegt wird, verstanden werden müsse. Eine Erklärung der Stelle Kid. 30a, deren Inhalt klar ist, ist hier nicht beabsichtigt. Sehr scharfsinnig ist die in תפארת הגרשוני 52a in seinem Namen mitgeteilte Erklärung einer Midraschstelle.

[1]) So heiszt er in Z. D. (d. Schreibung פאס ist ungenau) und auf dem Titelblatte der Resp. Meil Zedakah.

[2]) Der Anhang zu demselben ist von einem Frankfurter Rabbinatsassessor Chajim Juda b. Jakob gefertigt, der in der Ueberschrift ר׳חיים שמוץ genannt wird. Es ist derselbe, der Mose Levi's Comm. zu den עשרה מאמרות (Ed. Amst. 1649) approbirt.

[3]) Dieses Responsum ist ihm wol nur handschriftlich vorgelegen. Der Frankfurter Kalman Kohen wird auch in דבק טוב 18b (שמעתי ממהר׳ק כ׳ץ מנוחתו פה ק׳ק פ׳פ) und öfter in Lipman Heller's תורת האשם (s. d. Auszüge in Reischers סלת למנחה) genannt.

dem Commentare, mit welchem Mose b. Salomo Halevi, der, wie es scheint aus Zolkiew stammte[1]) (s. Appr. v. Asriel Brilon und Juda Reutling) und in Frankfurt sich ansäszig gemacht hatte, einige Abhandlungen Asarja de Fano's versah. Mose Halevi hatte dieselbe wahrscheinlich dem Umstande zu verdanken, dass Mendlin Basz den eigentlichen Autor desselben, R. Löb b. Samuel (in den Collectaneen Ostrapoli's, Anh. zu ס׳ קרנים Ed. Amst. המקובל מוה״רר ליב genannt), dessen diesbezügliche Erläuterungen Salomo Levi durch seinen Lehrer Arje Löb, der sie noch weiter ausführte, mitgeteilt erhielt, noch persönlich gekannt hat[2]). — Von hervorragender Bedeutung war der, wie wir nun aus sicherer Quelle erfahren, 1667 zum Rabbiner der Frankfurter Gemeinde erwählte Samuel Kaidenower. Seine textkritischen Arbeiten, die über einige wenig durchforschte Teile des Talmuds und seiner Commentatoren sich erstrecken, sind von bleibendem Werte. Nicht lange vor ihm hatte auch Chajim Schorr im Verein mit einem gelehrten Collegen den lange vernachlässigten Text jener Talmudtractate einer gründlichen Revision unterworfen (vgl. צאן קדשים Vorw. d. Herausg.), wovon er aber nichts erfahren hat. Ueber die Schriften seiner Zeitgenossen, die Einsicht und Gedächtniss verwirren, spricht er sich überhaupt miszbilligend aus (s. J. M. Zunz Jr hazedek p. 120), doch war er der Kabbala, wie man aus seinen Bemerkungen zum Pentateuch[3]) ersieht und nach dem Inhalt des von seinem Sohne verfaszten Sittenbuches darauf schlieszen kann, keineswegs so abhold, dass ein Rückgang des Studiums derselben seinem Einflusse zugeschrieben werden könnte. Vor Anstellung seines Nachfolgers Jesaia Hurwitz scheint Hirsch aus Lublin in Aussicht genommen worden zu sein, von welchem der Ergänzer des Zemach David berichtet, dass er als Rabbiner in Frankfurt aufgenommen worden und 1682 ans dem Leben geschieden ist. Dass Jesaia bereits 1678 seine Stelle angetreten hatte, konnte man aus der Approbation zu מהדורא בתרא לס׳ נחלת שבעה Ed. 1681 und Resp. Chaw. Jair 232b ersehen. Vordem war er Rabbiner in Leipnik (s. קטרת הסמים Appr.) und Günzburg (s. Saltaro, Mikweh Jisrael 34a). Auszer einzelnen Gutachten (s. das und Chawot Jair[4]) 115, 117, 120 u. a.) und Bemerkungen, die sein Sohn Abraham

---

[1]) Er nennt Jakob von Lublin seinen Lehrer.

[2]) Auch der das Buch approbirende Mainzer Rabbiner Natan b. Isak Jakob Bonn war ein Frankfurter. Er ist der Verfasser der unter dem Titel שכחת הלקט gedruckten Nachträge zum Jalkut Reubeni, wie bereits von Wolf (bibl. III p. 852) richtig bemerkt wird.

[3]) Gleicher Art werden wol auch seine homiletischen Vorträge gewesen sein, auf welche er sich in Birchat hasebach zu Tem. 16a beruft.

[4]) No. 29 (S. 55 A. 3) ist von Meir Grotwol, vgl. auch No. 24, 25, 75. Derselbe war, ehe er nach Frankfurt kam, auch in Cleve und Trier Rabbiner gewesen und erhielt von Frankfurt aus einen Ruf nach Mainz (Z. D.) Als Rabbiner von Trier correspondirte er mit Jakob Reischer (s.

(in Emek Beracha Ed. Amst. 1729 und in Ritba zu Erubin) gelegentlich in seinem Namen mitteilt, hat er nichts Schriftliches hinterlassen. Sein Nachfolger, R. Josef Samuel b. Zebi, ein Enkel des Kabbalisten R. Natan Spira (s. Abr. b. Chija צורת הארץ Ed. Offenb. Vorw. d. Herausg.) kam 1690 nach Frankfurt (S 56)[1]. Mit tiefer Entrüstung erfüllt ihn die endlose und zwecklose Buchmacherei, die besonders auf dem Gebiete der kabbalistischen Literatur sich breit macht und da zumeist von Leuten ausgeht, denen die einfachsten talmudischen Vorkenntnisse abgehen (s. Approb. zu Rovigo's אשל אברהם Ed. 1701)[2]. Wie sein Urenkel Natan Frankfurter, der das aus der Bibliothek[3]) R Samuels stammende Namenbuch R. Michel Teimers herausgab (s. ברכות המים Wien, 1861 Vorr.), berichtet, waren in neuester Zeit noch handschr. Werke von ihm vorhanden. Er stand bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehen, so dass z. B. R. Gerson Ulif eine gutachtliche Entscheidung von seiner Zustimmung abhängig macht (Ab. ha-Gerschuni No. 72 vgl. auch 97), um so auffälliger ist es, dass David Grünhut, den er einst über eine Midraschstelle schriftlich befragt haben soll, es sich erlauben konnte, bei der Mitteilung dessen seinen Namen unerwähnt zu lassen und denselben durch eine für jede Persönlichkeit von gewöhnlicher Alltagsbildung damals gangbare Bezeichnung zu ersezen[4]). In seinen Studien zeigt er sich, wie der Verf.

---

dessen Resp. I No. 110 und סלת למנחת 97b. In Coblenz war er, ehe er nach Frankfurt kam (s. Appr. zu מראה יחזקאל). Er starb am 13. September 1690 (Zunz Sterbetage S. 51 nach Z. D.), aber wol nicht in Coblenz. Auch über den S. 53 erwähnten Michel Speier hat Z. D. einen ausführlichen Bericht.

[1]) Ahron Worms, der aus der Antrittsrede dieses Rabbiners Einiges mitteilt (מטה אהרן 21a) giebt an, dasz er bereits im Sommer 1689 dieselbe gehalten habe. אזכיר מה ששמעתי מפה קדוש . . . אב״ד ור״ם דקהלתינו מוהר״ר יוסף שמואל תנחום ישעיה זצ״ל אשר דרש פה בפ׳ מטות בשנת המ״ט ל׳ בדרוש הראשון אשר דרש פה . . .

[2]) Er erwähnt hier eine einst in seinem Besize gewesene Schrift, die ein Unwissender, dem sie in die Hand gekommen, veröffentlicht und sich als Verfasser derselben bezeichnet hat. בדידי הוה עובדא ונהירנא זה חמשים שנה שבידי ספר נחמד כתוב על חכמת הקבלה נקרא התחלת חכמה והנה קם מאן דהוא תלמיד חדש שישן אין בו והדפיסו על שמו והנה גנוב הוא אתו. Es ist noch nicht gelungen, den Plagiator aufzufinden. Auch in der Approb. zu dem Werke הלכה ברורה von seinem Schwiegersohne Pinchas Auerbach (ebenfalls aus dem Jahre 1701) beklagt er sich über die Rabbinen, die jedem, der zu ihnen kömmt, die gewünschte Erlaubniss zur Veröffentlichung ihrer Schriften erteilen.

[3]) Aus derselben stammt auch der im Anhange des עמודי שטים לבית הלוי (Prag 1791) abgedruckte Briefwechsel.

[4]) In טוב רואי (Anf. ויגש) schreibt er: נשאלתי בהיותי יושב על כס ההוראה בויסבארן מחכם תורני מופלג מק״ק פראנקפורט. In dem Index

richtig bemerkt (S. 56), als ein Geistesverwandter Samuel Kaidenower's, so dass in der That auch diesem die Correcturen der Talmudausgabe Frankfurt-Amsterdam irrtümlich zugeschrieben wurden (Josef Steinhardt Resp. No. 14 Ed. Fürth 21 a). — 1704 trat Naftali b. Isak Kohen (vgl. über ihn Carmoly in Ben-Chananja 5, S. 86 ff.) sein Amt in Frankfurt an. Er hat durch den am 24. Tebet 1711 wahrscheinlich in Folge einer Unvorsicht[1]) ausgebrochenen Brand viel von sich reden gemacht. Eine merkwürdige Logik des Zufalls liegt in dem Umstande, dass dieser Unglückstag acht Jahre später sein Sterbetag wurde (Zunz Literaturgesch. S. 445), der bekanntlich von einem Wundermythus umgeben ist. Seinen Commentar zum Tractate Berachot, der sich weniger durch Kunststücke des Scharfsinns als durch Faszlichkeit und logische Klarheit des Gedankengangs auszeichnet[2]), charakterisirt er selbst am Besten mit der Erklärung, dass er redlich zu Werke gegangen sei „wie ein ehrlicher Mann, der sich nicht darauf versteht, mit seiner Weisheit Täuschung zu bewirken“ (סמיכות חכמים 3 col. b). Er hebt es besonders hervor, dass er in seinem Commentar die Stellen, an welchen an dem Texte der Schriftstellen zu Deutungszwecken eine Aenderung vorgenommen wird (Al thikre), auf eine einfache Weise erklärt habe (ib. col c.). Er hatte auch, wie er daselbst berichtet, sich die Aufgabe gestellt, aus zerstreuten talmudischen Partien eine Gemara zur ersten Mischnaordnung zusammenzustellen (das.). — Unter den Rabbinatsassessoren dieser Zeit erscheint S. 73 ein R. Salomon Rindskopf, der nach dem Memorbuch einen Commentar zur Massora verfaszt hat. Das 1730 in Wilmersdorf gedruckte Werk תורת יוסף, in welchem die pentateuchische Massora haggadisch ausgelegt wird, hat einen Frankfurter, Josef b. Mose ר״ק (Abbreviatur jenes Familiennamens), zum Verfasser, der wahrscheinlich die Arbeit seines Verwandten Salomon benuzt hat oder sie vielleicht gar in diesem Werke uns darbietet. Gedruckt wird dieses Stück mit den Worten ביאור . . . אשר נשאלתי מאדונינו מ׳ו הגאון אב׳ד ור׳ם כמוהר׳ר שמואל ר׳ח ר׳ ישעיה ז׳ל registrirt.

[1]) Unter den vielen von Schudt angeführten Ursachen (vgl. S. 66—69) ist wol diejenige als wirklich anzusehen, die am wenigsten sagenhaft klingt. Die Berichte jüdischer Autoren geben nur das Thatsächliche an.

[2]) Es fehlt in denselben auch nicht an trefflichen Conjecturen, von denen folgende (zu Ber. 12b) als höchst beachtenswert hier angeführt sein mag: הקשה הג׳ מה׳רשא בח׳ה אמר חמשה דברים וקאחשיב ששה דברים . . ואי לאו דמסתפינא הייתי אומר שהם רק ארבעה דברים וחמשה הוא סימן כמו גבי כוס של ברכה (s. Berach. 51a, wo noch in manchen Texten וסי׳ חמשה steht) דאמר ארבעה שהן חמשה הוא סימן חי מלא שטיפה הדחה כן הוא כאן אף שלא אמר בפירוש ארבעה שהן חמשה כדאמר התם . . . והסימן הוא חוטין מצרים שאר מצות הרהור ופירוש חוטין היינו מצות ציצית, מצרים היינו יציאת מצרים שאר מצות היינו עול מצות ובכללן מינות כ״נל הרהור היינו הרהור עבירה וע״ז והכל בכלל הרהור כ״נל. Diese Erklärung hat Vieles für sich.

ist auch der in derselben Quelle erwähnte Commentar zum Buche der Frommen von David Afterod (s. Benjakob Thesaurus I, 197), dessen Sohn, mit Mose Gamburg associirt, eine Buchdruckerei betrieb (s. Titelbl. zu ברכה המזון Ed. Frankf. a. M. 1727). Josef ben Chajim Taub (s Approb. zu Akiba Bär's עבודת הבורא vom J. 1688, wonach die Grabschrift No. 3863 S. 98 zu ergänzen ist) war schon unter Jesaia Hurwitz Mitglied des Rabbinatscollegiums (s. Approb. zu מראה יחזקאל קטן)[1]). David b. Isak Ulif (s. Approbation vom J. 1714 zu האהל עולם) war 1699 noch in Frankfurt thätig (s. תפארת הגרשוני Vorr.). In Mannheim finden wir ihn noch im J. 1717 (s. Approb. zu קול ה"רמז). Löb Schnapper (Theomim) hat auch das Hauptwerk seines Vaters, den „Ahronsstab," der dessen pentateuchische Vorträge enthält, herausgegeben und demselben seine eigenen Bemerkungen hinzugefügt. Ueber Moses Drum's (s. dessen Grabschr. S. 101 No. 1571) Lebens- und Familienverhältnisse giebt die Vorrede zu dem von ihm in Druck gegebenen Josif Omez einige interessante Daten. Das Werk des R. Naphtali Günzburg (S. 74) bietet viele vortreffliche Bemerkungen zu Midrasch- und Targumstellen, die sich von dem vagen, bodenlosen und sinnverdrehten Gerede, das in dem Schrifttume jener Zeit dieses Gebiet überflutet, recht vorteilhaft unterscheidet. R. Moses Frankfurter (S. 74), Schwager von Samuel Schotten, war Rabbinatsassessor in Amsterdam. Er ist als Verfasser und Herausgeber vieler Werke bekannt (s. Steinschn. Catal. Bodl. s. v) R. Samuel Schotten, so nach seinem Geburtsorte genannt (s. Kos Jeschuot, Schlusz der Vorrede) citirt in seinem Werke, einem fortlaufenden kurzen, aber gründlichen Commentare zu mehreren Talmudtractaten, auch seine homiletischen Vorträge (ib 64 b). Die Schriften dieses Genre hielt er sonst für die schlechtesten Erzeugnisse der damaligen Literatur (vgl. die interessante Approbation zu dem hebr. Rechenbuche von Hirz b. Jesaia, Fürth 1699). Löb Neumark rühmt in dem seinem Schoresch Jehuda vorangehenden Widmungsschreiben an die Erben des Mannes Darmstadt[2]), in dessen Stiftungshause Samuel Schotten angestellt war, dasz er seinen Schülern, die in den verschiedensten Wissenschaften unterrichtet werden, auch „in der Kenntniss der hebräischen Grammatik den Weg weise". Das Studium der Mathematik, das er selbst mit Erfolg betrieb, wird von ihm sehr warm empfolen (Approb. a. a. O.) Sein Todesjahr (s. Anh. p. 105) hat auch Landshut (Kohn-Zedek, Or Thora

---

[1]) Hier sind auch Josef Kohen und Natan Kohen als Rabbinatsassessoren unterzeichnet. Lezterer, Natan b. Simon Kohen (s. Appr. zu עבודת הבורא und zu מהר"ב לס' נ"ש) gehört wahrscheinlich der Familie Adler an; ersterer, der ebenfalls Rabbinatsassessor zur selben Zeit war, hiesz Josef Spiegel (s. Approb. zu מה"רב l. c. u Grünhut Tob. roi No. 22).

[2]) Ahron Oppenheim, Jakob Kann und Löb Darmstadt (s. Landshut סדר בקור חולים Anh. p. 34).

1, p. 51)[1]) ermittelt. — Einer der berühmtesten Talmudisten seiner Zeit war der 1714[2]) nach Frankfurt berufene R. Abraham Broda, der früher in Prag und seit 1708 in Metz als Rabbiner gewirkt hatte (s. Appr. מאורת נתן). Er war ein gewandter Dialektiker, der ein Thema mit überraschender Gewandtheit und mit Zuhilfename der ausgesuchtesten Combinationen zu beleuchten verstand, aber in dem auf bloszen Hypothesen aufgebauten gewundenen Gedankengange sich auch von der einfachen Wahrheit oft zu weit entfernte. Ein talmudischer Text, äuszerte er sich, sei so vieldeutig, dasz er die verschiedensten Erklärungen zulasse, ob diese nun nahe- oder fernliegend erscheinen[3]). Seine Methode, die später von dem mit einem fascinirenden Scharfsinn begabten Jonatan Eybenschütz zwar sehr geschmackvoll gehandhabt aber doch auch auf die Spitze getrieben wurde, fand in manchen Kreisen von Fachgenossen den heftigsten Widerspruch. Man gieng so weit, gegen Abraham Broda wegen der „falschen Thora", die er lehre, eine öffentliche Bannerklärung zu erwirken (s. Luchot ha-Edut Ed. Prag 1788, 83a das Schreiben des Rabbiners Meir v. Holleschau). Einige seiner Gutachten sind in der zeitgenössischen Responsenliteratur aufbewahrt (s. Resp. Meil Zedaka 1—4; Resp. Mord. Süskind Rotenburg 27—30[4]); Resp. Jakob Popers I No. 43, 55, vgl. auch No. 61.)

In nicht geringerem Ansehen stand der zu seinem Nachfolger erwählte R. Jokob Popers, der schon als Rabbiner in Koblenz sich eines groszen Rufes erfreut hatte. Eine zahlreiche Schülerschaar lauschte bewundernd seinen durch geistvolles Frage- und Antwortspiel und scharfsinnige Zurechtlegung der verschiedenen Meinungen belebten talmudischen Lehrvorträgen. Ein Einwand, den er in seiner Antrittsrede gegen eine Bemerkung Karo's zu einem halachischen Lehrsaze Maimuni's erhoben, erregte in fachgenössischen Kreisen nicht geringes Aufsehen (s. Chagis, Leket ha-Kemach

---

[1]) Josef Schotten war nicht ein Sohn R. Samuel's, sondern R. Moses' aus Frankfurt. Die Approb. zu Tur Jore Deah Ed. Dyrenfurt 1781 trägt die Unterschrift: יוסף יוזפא הכהן בלא״א המנוח החסיד מו״ה משה הכהן שאטין מק״ק פפד״מ. Ueber Enoch Schotten s. Elasar b. Salomo (Chomat Esch Vorrede).

[2]) Vgl. קרבן נתנאל 148b.

[3]) ודאם שהמה קצת דברים רחוקים שאין לשון רש״י ותוספות סובלים פירושנו עכ״ז ראוי לאומרן בגמרא שהיא סובלת כל פירושים קרובים ורחוקים כאשר שמעתי מפי טהור וקדוש מ״ו הגאון מה״רא ברודא זלה״ה (Olianow ברכת אליה Vorr.).

[4]) Die Anfrage in Resp. Or Neelam No. 20 stammt wol aus seinen jüngeren Jahren. In Resp. Jakob Popers I No. 61 wird ein von Abraham B. aufgestellter Beweis widerlegt. In dem Abdrucke in Resp. Maamar Mordechai No. 10, der das ursprüngliche noch nicht berichtigte Responsum enthält, fehlt dieser Name.

z. Mischna 64b). Auch in seinen Responsen, in denen er mehr darauf angewiesen war, betreffs specieller Fälle richtige Analogien und oft weit abliegende Beweise und Belege aufzufinden, worin er in der That sich äuszerst gewandt zeigt, ergeht er sich nicht selten in Ausführungen, die zwar ihr Thema von neuen Gesichtspunkten aus beleuchten, aber doch nicht dazu geeignet sind, praktischen Entscheidungen eine solide Grundlage zu geben [1]). Bei der Gründlichkeit und Ausführlichkeit der Motivirung, die sich in seinen nach seinem Tode herausgegebenen Gutachten zu erkennen giebt, waren solche auch dem damaligen Zeitgeschmacke entsprechende Auseinandersezungen nicht zu vermeiden, die übrigens auch auf dem Gebiete der Casuistik, deren Pflege ihn und seine Frankfurter Amtsgenossen in hohem Masze in Anspruch nahm [2]), nicht so üppig hervortreten konnten. Diese selbst die fernsten Momente ins Auge fassende, den Gegenstand völlig beherrschende Gründlichkeit entfaltet er auch in der Behandlung von Fragen, die ein selbständiges, nicht blos auf Kenntniss der talmudischen Literatur sich stüzendes Urteil erfordern [3]). Die genaue Prüfung und sorgsame Erwägung

---

[1]) Juda Mehler bemerkt ihm in seiner Replik auf das in Resp. Maamar Mordechai No. 10 abgedruckte Gutachten „es sei nicht ziemlich, ein Urteil in wichtigen Fragen auf ein pilpulistisches Raisonnement zu stüzen, das wol nur dazu gedient haben mag, den Scharfsinn der Jünger anzuregen“ (in Resp. Jakob Popers 1 N. 61 ist das mit diesen Worten schlieszende Stück weggelassen). Jakob Popers bezeichnet (No. 12) die diesbezügliche von Mehler beanstandete Ausführung selbst als „gewöhnlichen Pilpul“, erklärt aber zugleich auch, dasz er sich nur auf wichtige Argumente gestüzt habe, deren Rechtfertigung ihm nicht schwer falle. Aehnlich äuszert sich über ihn Jonatan Eybenschütz (s. Resp. Or Neelam Nr. 37): ואף שהגאון מהר'יך זצ'ל בתשובתו שב יעקב ... בקש להוכיח ... ע'ז בנה יסוד הדין דבר זה אינו הגון לגאון כמותו לבנות יסוד הדין על שמוע רעוע כזו ורחוק מכוונת התוספות וגמרא שאין אומר ואין דברי' כלל מחשש שאלה וראוי לומר לחדד התלמידים אבל לא באמת כוונה התוספות. Ein wol in der Uebereilung begangenes auffälliges Missverständniss wird ihm in Korban Netanel zu Jebam. VIII (Ed. Karlsruhe 90b) nachgewiesen.

[2]) Sein Schüler Jakob Löb b. Chanoch (Vorr. zu לשם זבח Ed. Altona) berichtet hierüber: חכמים גדולים שמשתי ה'ה הגאון מה'רי הכהן אב'ד' ור'ם דק'ק פ'פ דמי'ן בעל מחבר שב יעקב והרב הג' מיה'רר משה קן וה'ה החריף מהו'רר יעקב זאמשטט ב'מ ס' חדות יעקב ... הם היו רבנים גדולים והיו טרודים בצרכי צבור ופסקי דינים ולא שמו עיון הל'ת לעיקר כאשר עשיתי.

[3]) Vgl. I No. 56, 57 über die Scription des Namens כדרלעמר u. a. Wörter. (Das unverständliche לשוינן in Mas. parva zu Gen. 14, 4 emendirt er in לשורין, was dem Sinne nach richtig ist. Das Wort ist wol eher aus לשטין corrumpirt). Dem Masorakenner Elia Wilner, den R. Jakob Popers

der verschiedenen Argumente und Gesichtspunkte, welche bei der Beurteilung eines zur Frage stehenden Falles in Betracht kommen können, kann man besonders da erkennen, wo er durch die von anderen Autoritäten abgegebenen Gutachten veranlaszt wird, zu wiederholten Malen auf denselben Gegenstand zurückzukommen[1]). Auch in den Kampf gegen den damals florirenden Sabbatianismus wurde Jakob Popers, der sich schon vermöge seiner Stellung demselben nicht entziehen konnte, mit hineingezogen (s. S. 87, 88), doch gab er der von dem Hamburger Rabbiner R. Ezechiel, mit dem er in Correspondenz stand (s. Resp. Keneset Jecheskeel No. 69), an ihn gerichteten Aufforderung, in dem bereits geplanten energischen Vorgehen gegen Jonatan Eybenschütz die Initiative zu ergreifen, nur insoweit Gehör, als er von demselben und von einem als Krypto-Sabbatianer verrufenen Verwandten (Simcha Popers) Aufklärungen darüber verlangte. Diese bestimmten ihn zu der Anname, dass R. Jonatan, gegen den er schon wegen seiner Familienbeziehungen die schonendste Rücksicht zu üben sich veranlaszt sah, die sabbatianischen Anschauungen als eine unschuldige Kinderei, mit der er sich einst abgegeben, längst überwunden habe (s. התאבקות Ed. Lemb. 1b,[2]). R. Jakob starb 1740 (vgl. Jakob Berlin זכרון יעקב 16a). Sein Sohn R. Wolf und sein Enkel R. Samuel, Sohn des Vorgenannten, waren nach einander Rabbiner in Friedberg (lezterer mindestens seit 1763 s. Josef Darmstadt עץ יוסף 65b; 1763 approbirt noch R. Wolf Levita's מסרת המסרת Ed. Sulzbach 1771). Ueber sonstige Verwandte Popers, dessen Stammbaum Carmoly in Händen gehabt hat (Revue orientale III, 247), vgl. Phöbus Cohen הלכה ברורה Vorr. — Jakob Josua Falk, der Nachfolger Popers', ist unter den Talmudisten durch seinen geschäzten Talmudcommentar und unter den Geschichtskennern durch seinen Kampf gegen Jonatan Eybenschütz zu groszer

---

in seinem Vorhaben, eine correcte Pentateuchausgabe herzustellen, unterstüzte (s. Vorr. zu אור תורה Ed. Homburg), teilte er einiges von dem Inhalte dieses Responsums mündlich mit (s. das. 3b, 11b). Er gab demselbe überhaupt in diesbezüglichen Fragen manche nüzliche Belehrung (s. Vorr. das. u. 26b, 28a.)

[1]) So z. B. in der vom Verfasser (S. 83—85) erwähnten Correspondenz über die Frage, ob ein ärztliches Votum in religionsgesezlicher Hinsicht als maszgebend erachtet werden könne (vgl. über die Literatur derselben Resp Elieser Lipschütz No. 2), und in dem Briefwechsel mit seinem Schüler Mordechai Düsseldorf über einen Erbschaftsprocess (s. Resp. Maamar Mordechai No. 66—72; unvollständig in Resp. Jakob Popers No. II, 30, wo auch der Umstand nicht erwähnt wird, dasz der damalige Rabbinatsassessor Salomon Geiger sich in diese Angelegenheit eingemischt und Mordechai Düsseldorf eine Angabe über einen von Jakob Popers mündlich erteilten Bescheid gemacht hat, die von diesem dementirt wurde).

[2]) Vgl auch das Schreiben Simcha Popers in Luchot Edut 24b.

Berühmtheit gelangt. Ueber die Anfechtungen, die er im engeren Kreise seiner Gemeinde, die damals in zwei Parteilager (Kann'sche und Kulp'sche[1]) geteilt war, zu bestehen hatte, erfahren wir erst durch den Verf. (III, S. 11 ff.) das Nähere. Die Kulp'schen waren Gegner R. Josua's (התאבקות 12b) und standen daher auf Eybenschütz's Seite. Sie suchten Jakob Emden's Plan, eine Opposition der Rabbinen mit R. Josua an der Spitze gegen Eybenschütz zu organisiren, von Vorneherein zu vereiteln, indem sie ihm auf das Schreiben, in welchem er den Frankfurter Rabbiner aufgefordert hatte, Eybenschütz den Fehdehandschuh hinzuwerfen, eine angeblich von R. Josua unterzeichnete, aber in Wirklichkeit gefälschte Antwort zukommen lieszen, die eine Ablehnung dieses Vorschlags enthielt (ib. 12b). Dadurch kam es, dass der bereits am 13. Schebat 1751 abgesendete Brief Emden's (vgl. שפת אמת 10a und התאבקות 12a) erst etwa ein Vierteljahr später, nachdem sich in fortgesetztem Briefwechsel das Miszverständniss aufgeklärt hatte, von R. Josua beantwortet wurde (7. Siwan s. ש"א 16b). Zwei Tage später richtete er an R. Jonatan, dem er schon zu wiederholten Malen indirect geraten hatte, durch das Eingeständniss seines Irrtums den Ausbruch des Streites zu verhüten, das bekannte Ermahnungsschreiben (s. S. 30), dessen wahrscheinlich durch übereifrige Parteigänger Emden's erfolgte Drucklegung — ein Sohn R. Josua's bezeugt, dass dieser seine Hand nicht dabei hatte (Luchot Edut 79b) — den Streit in die Oeffentlichkeit hinaustrug. Auf einen solchen Vorschlag konnte R. Jonatan natürlich nicht eingehen. Ein Geständniss, dass er je sabbatianischen Lehren gehuldigt habe, wäre, da er damit auch alles Vertrauen für die Zukunft verloren hätte, einer moralischen Selbstvernichtung gleichgekommen und hätte seinen Feinden eine mächtige Waffe in die Hand gegeben. Auch seine Freunde hätten, wenn ihnen auch der Angriff von gegnerischer Seite als gerechtfertigt erschienen wäre, R. Jonatan's Feinden den Triumph nicht ge-

---

[1]) Jakob Emden (התאבקות 2b) berichtet, dasz zur Zeit, da Eybenschütz in Frankfurt war, der Streit zwischen den Parteien begonnen habe. בעת ההיא התחילה המריבה שם אז יחלק העם בפ״פ לחצי נעשו שני צדדים קאנשי וקולפשי . . . E. befand sich damals auf der Reise nach Altona, wo er am 18. Elul 1750 sein Amt antrat. (Emden ib. 4a בפרשת התוכחה יצח"ק בא המין לק׳ א׳ (לטונא) mit witziger Anwendung eines Passus in Gen. 24, 62. „Es kam der Lächerliche"). In der That tauchen diese Parteinamen erst seit 1749 auf (s. S. 22). E. wurde damals auch von Joel Engers freundlich empfangen (Luchot ha-Edut 16a). Im Jahre 1742, in welchem er als Rabbiner nach Metz einzog (s. Bechinot Olam mit jüdisch deutscher Uebersezung von Isak Auerbach Ed. Sulzbach 1744 Titelbl.) hatte er sich ebenfalls in Frankfurt aufgehalten (s. תפארת ישראל zu J. D. 194, 3 bei Auerbach Gesch. d. Juden in Halberstadt S. 194 A; die Ed. Zollkiew 1802 hat die unmögliche Jahreszahl תק"לב).

gönnt, dass er, zu dem die Fachgenossen mit schlechtverholenem Neide, die Schüler aber mit grenzenloser Verehrung emporblickten, sich ihrem Urteil demütig unterwerfen müsse. In Frankfurt brachte genanntes Schreiben in den maszgebenden Kreisen, die zumeist aus Anhängern R. Jonatan's bestanden, erbitterte Miszstimmung hervor[1]). Die Stellung R. Josua's, der sich auch im weiteren Verlaufe des Streites consequent blieb, war, seitdem er in denselben eingetreten war, so erschüttert, dass er sich genötigt sah, seinen Wohnsiz von Frankfurt hinwegzuverlegen[2]). Er starb Freitag, 4. Schebat 1755 im Alter von 75 Jahren in Offenbach und wurde in Frankfurt beerdigt[3]). Josua Falk hat durch seinen grosz angelegten, sorgfältig ausgearbeiteten Commentar zu einem groszen Teile des Talmuds, der eine Frucht hingebenden Fleiszes und ernster Gedankenarbeit ist, sich ein bleibendes Denkmal gesezt. Auch in seinen Gutachten, die gelegentlich in zeitgenössischen Responsensammlungen mitgeteilt werden, hann man die Klarheit und Objectivität seines Urteils erkennen[4]). Es verdient auch hervorgehoben zu werden, dass R.

---

[1]) Luchot Edut 23b. Das Schreiben der beiden Frankfurter ist vom 25. Siwan 1751 datirt und bildet demnach eine Antwort auf einen Brief Eybenschütz, in welchem er sich über Josuas Schreiben vom 11. Siwan beklagte. Die Darstellung des Verfassers (S. 29) ist danach zu berichtigen.

[2]) In einem Schreiben an David Meldola ddo. Worms, 22. Kislew 1753 (s. Resp. דברי דוד Approb. und Vorr. 3a) bemerkt er, er habe das Joch des Rabbineramtes längst abgeworfen und wolle sich im Alter auf sich selbst zurückziehen. Seinen Plan, nach Palästina auszuwandern, könne er wegen überhandnemender Ankämpfungen, denen er ausgesezt sei, und besonderer Hindernisse, die es ihm unmöglich machen, aus der Stadt herauszukommen, nicht ausführen.

[3]) In Keller's Bikkurim II p. XI wird der Todestag Jonatan Eybeschütz's für Josua Falk notirt, indem Abraham Trebitsch Korot ha-Itim 20b falsch verstanden wurde. Vgl. über Eybeschütz Sterbetag Wagenaar Jakob Hirschel's (Emdens) Leben p. 62 A. 274

[4]) So nimmt er z. B. in einem Schreiben an David Meldola (l. c. No. 25) keinen Anstand, den Gebrauch der Palästinenser, die synagogale Vorlesung des Pentateuchs in einem Zeitraum von drei Jahren zu absolviren, in einer sehr zutreffenden Weise zu rechtfertigen. „Obzwar“, sagt er, „wir keine Ursache haben, nach Gründen für diesen Brauch zu suchen, da wir denselben nicht befolgen, halte ich es doch für gut, die Berechtigung desselben zu beweisen. Die Palästinenser pflegten mit der Vorlesung des Textes jeder einzelnen Abteilung der Pentateuchlection auch die Uebersezung und Auslegung derselben zu verbinden und besorgten, dasz eine zu lange Vorlesung der Gemeinde zur Last werden könnte. Ueberdies ist ja „besser wenig mit Andacht als viel ohne Andacht“. Sie machten daher die einzelnen Abschnitte so kurz, als es nur möglich war, ohne gegen andere diesbezüg

Josua nicht bildungsfeindlich war — was für diese Zeit viel bedeuten will — und seinen Söhnen die Erlernung der Landessprache empfahl (s. Samson Bloch Vorr. zu תשועת ישראל g. E.). — Zur Wahl eines neuen Rabbiners kam es erst drei Jahre nach R. Josua's Ableben. Sie fiel auf Abraham b. Zebi, den bisherigen Rabbiner von Lissa. In dem bekannten Streite über die Gültigkeit einer von Israel Lipschütz, Rabbiner zu Cleve, vorgenommenen und von dem Mannheimer Rabbinate für unrechtmäszig erklärten Ehescheidung, war er, wie man aus den gedruckten Akten ersieht, im Allgemeinen nur in passiver Richtung beteiligt. Der spiritus rector der von dem Frankfurter Rabbinate ausgegangenen Opposition gegen Lipschütz war der Rabbinatsassessor Natan Maas, der durch den schulmeisternden wegwerfenden Ton, in welchem das wahrscheinlich von ihm abgefaszte erste Schreiben an Lipschütz gehalten ist, denselben zum Kampfe herausforderte. Lipschütz's Verfahren war, vom Standpunkte des jüdischen Eherechtes aus betrachtet, vollkommen correct und es kann daher um so weniger Wunder nemen, dass die bedeutendsten rabbinischen Autoritäten sich auf seine Seite stellten, als von Frankfurt aus ihnen zugemutet wurde, auf den Inhalt eines „Protocolls," das ihnen nicht einmal vorgelegt wurde und selbst in diesem Falle nicht ausschlaggebend gewesen wäre, etwa in der Weise Rücksicht zu nemen wie auf die Bestimmungen des Schulchan Aruch. Die Niederlage, die die Frankfurter in diesem Streite erlitten hatten, wurde durch die Gewaltmittel, zu denen sie ihre Zuflucht namen, wie z. B. durch eine protocollarische Erklärung, nach welcher Ezechiel Landau und seine Descendenten nie ein Amt in Frankfurt bekleiden sollten, oder durch das Autodafé, das zum Gaudium der Straszenjugend im Frankfurter Synagogenhofe veranstaltet wurde (Or hajaschar fol. 109, 110), nicht wett gemacht. Selbst die entschiedene Behauptung, dass nicht einer der Frankfurter Assessoren auch nur in entferntesten Verwandtschaftsgrade zu der beteiligten Partei stehe, die dem Prager Rabbiner entgegengehalten wurde (s. Anh. No. II, p. 99) steht nicht unbestritten da. Kopenhagen konnte troz derselben ein Jahr später[1]) noch öffentlich auf eine speciell verwandtschaftliche Beziehung hinweisen, in der

---

liche Bestimmungen zu verstoszen. . . . Aus allen diesen Ursachen ergab sich ihnen eine derartige Bemessung der Toraabschnitte, dasz erst in drei Jahren der Lectionscyclus zu Ende gieng". Heutzutage sind in denjenigen Synagogen, in denen eine allsabbatliche homiletische Belehrung üblich ist, die Verhältnisse nicht anders als in den altpalästinischen Gemeinden, aber der Rabbiner, der solche Argumente aussprechen und geltend machen wollte, müsste sich wol vorsehen, dasz er nicht wegen reformfreundlicher Tendenzen verfolgt werde.

[1]) Die Erklärung datirt vom 9. Cheschwan 1768. Kopenhagens Werk ist 1769 gedruckt. Die Proclamation vom 19. Ellul, die in der Erklärung angeführt wird, wurde im Jahre 1767 erlassen (für תקצ"ן ist תק"כז zu lesen).

ein Hauptmitglied des Frankfurter Collegiums zu demselben stand. — R. Abraham Lissa besasz auch medicinische Kenntnisse, allerdings ganz eigentümlicher Art. Einige seiner Heilmittel beschreibt sein Schüler Jakob Koblenz (Mafteach hajam 33b, 43a), der auch eine ihrer Seltsamkeit wegen nicht uninteressante exegetische Bemerkung von ihm mitteilt (29a). Er wurde seiner Zeit als ein Muster der Wolthätigkeit gepriesen. Man erzälte sich, dass er einmal in einem Theuerungsjahre Alles, was er hatte, an Arme ausgeteilt und dies vor seinen Freunden, die ihn darüber zur Rede stellten — da man nach talmudischer Lehre höchstens ein Fünftel seines Besizes wolthätigen Zwecken widmen dürfe — mit einer sinnigen Schriftdeutung und mit der Bemerkung, dass im Falle der Lebensgefahr biblische und um so mehr rabbinische Sazungen übertreten werden dürften, gerechtfertigt habe (s. Margaliot, Tal Orot Ed. Pressburg 6a). Sein Todestag ist der 11. Tischri 5529 (= 1768). — Unter den Documenten, die der Verfasser in den Anhängen beider Schriften mitteilt, haben die teilweise in das Mittelalter zurückreichenden Grabschriften das meiste Interesse. Die einer jüngeren Periode angehörenden Epitaphien sind leserlicher und konnten daher leichter copirt werden, als die älteren, bei denen auch die wahrscheinlich den Zeilen der Originale entsprechenden aber sonst sinnstörenden Teilungsstriche den Zusammenhang nicht immer recht erkennen lassen, doch bieten sie manche beachtenswerte geschichtliche Auskunft. Der älteste stammt vom J. 1272, der zweitälteste vom Anfang des J. 1273 (S. 93, wo Z. 4 החשו[בה] zu lesen ist). No. 268_1 (ib.) ist die Grabschrift eines Gelehrten Jakob b. Jehuda כ״ת. In Treves' Siddurcom. (Bg. 24 Bl. 4 p. b) wird eine Bemerkung im Namen des הגאון מהר״ר מאיר כ״ת mitgeteilt, der demselben Familienstamme anzugehören scheint. Die Grabschrift vom J. 1452 (S. 93, 94) zeichnet akrostichisch den Namen נפתלי (von den zweiten Halbzeilen liefert nur die lezte ihren Initialbuchstaben zur Namenszeichnung) und gehört einem Jehuda b. Menachem an. Ist Naphtali vielleicht der Verfasser derselben? In der Grabschrift des Rabbiners Isak b. Eljakim לינק (in Or ha-Jaschar 6b und 73a לינץ, in Debek tob 98b und in den Glossen zu Maharil Ed. Hanau 107b לינך) ist להם פיד wol in להספיד zu emendiren. No. 622 (ib) hat die Ueberschrift קינה בינג ז״ל, die unverständlich erscheint. Die mit gleicher Reimsylbe schlieszenden Zeilen ergeben den akrostichisch angebrachten Namen שלמה בינג. Der Text des Epitaphiums ist nämlich in folgender Weise abzuteilen: שני בבו[תי] [1] יורדה מים עיני עוללה, לעטרת ראשינו שממנו נפלה, מרביץ תורה וחכמה כלולה, המאיר עיני ישראל והגולה, באמיתת (l. באה מיתת ?) פרנס ומנהיג הקהלה, ישרותו וצדקתו יהיה לו ולנו כעולה, נערים בכל יום תמיד כלכלה, גדול וקטן שחרית אחר התפילה, ה״ה שניאור בר שמואל נש[מתו על]תה] יום ד׳ א׳ דהנוכה ש״לה לפ״ק. Auffallend ist hier blos, dass das Akrostichon den Namen Salomo hat, währenddem der Verstorbene

---

[1] Vgl. Zach. 2, 12. Mit der Congruenz des Genus nimmt es der Verfasser dieser Grabschrift nicht genau.

Schneor hiesz Sollte der Verfasser der Grabschrift, etwa ein Sohn desselben, seinen eigenen Namen hier angebracht haben? oder hiesz Schneor auch Salomo? קינה in der Ueberschrift ist vielleicht [זים]קינר zu lesen, das bekanntlich den Namen שניאור vertritt. — Zadok b. Chajim (st. 1608) scheint ein Sohn des R. Chajim b. Bezalel zu sein, der in Friedberg Rabbiner war und zeitweise auch in Frankfurt wohnte (daher von seinem Bruder im Comm. zu Raschi Gen. 26, 13 ר׳ חיים מורנקורט genannt). Auch die Grabschrift des Rabb. Samuel b. Elieser hat Reim und Akrostichon (שמואל . . . משמים . . . וירדו . . . אגרע . . . לגויעתו) und ebenso die des R. Simon Kohen (שאו קינה, מרה ולענה . . . . .). — Matatia Levi (S. 97 s. A. 1) hat auch Glossen zu Torat Chattat kinterlassen (s. Chiddusche ha-Gerschuni 2b, 4a). Der in der Grabschrift No. 4018 erwähnte Commentar zum Jeruschalmi ist blos zu einigen Tractaten vorhanden (s. Cat. Rosenthal Anh. No 2337, Benjakob thes. p 655 No. 612). Samuel Schotten, der in etwas gereiztem Tone eine Erklärung derselben kritisirt (37a), erwähnt seinen Namen nicht (die Buchstabengruppe p. 101 Z. 4 vielleicht zu lesen ממימין שתו?). — Der 1704 verstorbene Vorsänger Salomo b Jekutiel (S. 99) ist der Groszvater des R. Salomo Lipschütz, Verfassers des תעודת שלמה (s. auch das. 14a). In dem Nekrologe des R. Juda, Rabbiners in Mainz (S. 101) ist der Todestag nicht angegeben. In dem Vorworte des Herausgebers seines Haggada-Commentars, seines Neffen Löb Wetzlar, ist derselbe verzeichnet (Dienstag 3. Tamus 1719). Unter Anderem wird daselbst berichtet, dass er einen Commentar zur Ordnung Kodoschim handschriftlich hinterlassen hat. In den Texten (III. Anh.) sind nur einzelne wol schon in den Originalen vorhandene Ungenauigkeiten zu zu berichtigen[1]).

29. ברכת אברהם והוא פירוש הרא״בע על ספר משלי. Commentar zu den Sprüchen Salomo's von R. Abraham Aben Esra (1100—1175). Zum ersten Male nach einer alten in meinem Besize befindlichen Handschrift herausgegeben von Chaim M. Horowitz. Frankfurt a. M. 1884. 8. 8 u. 48 S.

Mit Recht wird von dem Herausgeber die Echtheit dieses Commentars als selbstverständlich vorausgesezt, obzwar er in der Vorrede nur indirecte Beweise für dieselbe beibringt Die Parallelen, die zu einzelnen Stellen sich darbieten, lassen es unzweifelhaft erkennen, dasz in dieser Schrift der wirkliche Proverbien-Commentar Ibn Esra's uns vorliegt. Zu נצפנה (1, 11) wird bemerkt: טעמו נצפון עצמינו, was mit der in Ps. Comm. 10, 8 gegebenen Erklärung: והנכון בעיני שהוא יצפנו לנפשותם (vgl. Bacher Abr. Ibn Esra als Gramm. S. 161) übereinstimmt. Die Erklärung „wüste"

---

[1]) S. 86 Z. 5 v. u. f. יאסף l. יסף; 87 Z. 1 שכמ״יב l. שכמותי; Z. 5 l. וזרועות; Z. 8 l. שלם; Z. 17 l. שמושה. S. 91 (Grabschr. v. J. 1726) f. רק l. רך. S. 92 Z. 16 f. לישא׳ l. לישראל; Z. 4 v. u. l. קב ונקי בצמר.

(חרבה) für נצורה (Spr. 7, 10), die durch Jes. 1, 8 unterstützt wird, correspondirt mit Jes.-Comm. z. St. חרבה כמו ובנצורים ילינו. Hier wie dort beruft sich J. E. auf Jes. 65, 4. Zu 14, 7 führt der Verfasser als Beleg dafür, dasz das מ praep. in מנגד auch zu יבל gehört, Gen. 49, 25 an, und im Comm. das. bemerkt er in der That auch: ומ"ם מאל משרת עצמו ואחר עמו . . . והנה הטעם כפול ומאת שדי . . . Die eigenartige Erklärung zu 17, 20: „er fällt durch eine böse That" die durch den Hinweis auf Psalm. 34, 22 begründet wird (יפול ברעה. אחת כמ' שאמר המשורר תמותת רשע רעה) finden wir auch im Ps. Comm. z. St. (רעה אחת תמותת הרשע כנגד רבות רעות צדיק). Dasz diese beiden Bemerkungen nicht zwei verschiedenen Autoren angehören können, ist augenscheinlich. Vgl. auch 9, 5 u. Koh.-Comm. 5, 13; 20, 2 u. Ps.-Comm. 80, 6; 23, 7 u. Gen.-Comm. 26, 12; 23, 9 u. Jes.-Comm. 3, 12; 24, 15 u. Ps.-Comm. 119, 164; 30, 17 (über ליקהת) u. Gen.-Comm. 49, 10 (s. auch Ps.-Comm. 45, 9 u. Sefat Jeter No. 10); ferner 4, 9 u. Sefat Jeter No. 51; 24, 9 u. Sefat Jeter 21 (Ez. 46, 17 wird als Beispiel für die Verwechslung von ה' u. ח' auch Safa Berura 23 a, Gen.-Comm. 49, 22 u. Ps.-Comm. 120, 6 angeführt); 25, 2 u. Sefat Jeter No 15, 31, 3 u. Sefat Jeter No. 45. Dasz דליו (Spr. 26, 7) und דללן (Jos. 19, 6) eines Stammes sind, bemerkt Ibn Esra bereits in Mosnajim (Ed. Heidenheim 15b) im Namen Mose Gikaktilia's (Bacher's Bem. a. a. O. S. 93 A 26: „ohne Mose zu nennen" ist irrig). Demgemäsz wird auch im Comm. zu beiden Stellen angegeben: מגזרת דל (f. מסכים in C. z. Spr. l. מכסים und viell. auch דל רוצה לומר = ר"ל f.).

Die Frage nach der Echtheit dieses Commentars wäre somit als erledigt anzusehen und es würde zunächst nur noch zu untersuchen sein, in welcher Zeit er verfaszt wurde. Da nun bestimmte Indicien für die Fixirung derselben nicht vorliegen[1]), so können vereinzelte Wahrnemungen hiefür als Stüze dienen. Sicher ist, dasz dieser Commentar jünger als der zum Buche Job ist, denn während J. E. in lezterem für חרוץ (41, 14) keine Erklärung findet, hat er im Comm. zu Spr. 12, 15 über den Sinn dieses Wortes sich bereits eine fertige Ansicht gebildet. Es zeigt sich in demselben auch ein ähnlicher Fortschritt gegenüber den in Sefat Jeter (verf. c. 1145) gegebenen Erklärungen. Dasz שלות (1, 32) aus dem Aramäischen zu erklären ist und Irrtum bedeutet, wie Saadja annam, ist laut der Bemerkung im Comm. z. St. nicht zweifelhaft, während in S. J. No. 57 auch Dunasch's abweichende Meinung für ebenso richtig gehalten wird (vgl. auch Comm. z. Rut 2, 11). In S. J. No. 50 weisz J. E. die Bedeutung von בר (Spr. 14, 4) nach Dunasch's Auffassung nicht zu rechtfertigen; im Comm. z. St. folgt er derselben, doch wird sie stillschweigend durch die Anname, dasz בר

---

[1]) Die Verweisung auf den Prov.-Comm. in Comm. zu Exod. 2. Rec. (Ed. Reggio p. 96, s. Halberstamm, Einl. zu ס' העבור p. 8 A 5) kann sich auf eine andere Recension des Prov.-Comm.'s beziehen, da die betreffende Bemerkung in vorliegender Schrift sich nicht vorfindet.

auch hier Getreide bedeute, berichtigt. Man kann danach annemen, dasz Ibn Esra erst nach 1146 den Proverbien-Commentar geschrieben hat.

Der Text der vorliegenden Edition — von einer in England erschienenen Ausgabe ist uns nichts bekannt geworden — ist im Ganzen correct[1]). Ueber die handschriftliche Vorlage desselben bietet die Vorrede des Herausgebers genügende Auskunft.

30. פירוש ירמיה מר' יוסף ב"ר שמעון קרא. Commentaire sur Jerémie par Rabbi Josef Ben Siméon Kara, auteur français du XIe siécle, publié pour la premiére fois d'aprés deux manuscrits de la bibliothéque nationale de Paris par Leon Schlossberg. Paris, Durlacher, 1881. 8. 4 u. 58 S.

Unter den Männern, die ihrer Zeit in den französisch-jüdischen Gelehrtenschulen die Schriftexegese zu Ehren brachten, sie auf ihre natürlichen Grundlagen zurückführten und der sinngemäszen Erklärung die gleiche oder eine noch höhere Berechtigung als der haggadischen Auslegung zuerkannten, nimmt Josef Kara eine hervorragende Stelle ein. Er hat sich recht eigentlich nur mit derselben befaszt und auszer einem Commentare zu alten synagogalen Poesien (s. Zunz Ritus S. 198) nichts mehr als Erklärungen zur Bibel geschrieben. Als einen Exegeten von Fach, der seiner selbständigen Einsicht folgt, das Schriftwort nach seinem geraden Sinne aufzufassen strebt und willkürliche, gesuchte Deuteleien mit Absicht vermeidet, lernen wir Josef Kara auch in dem Commentare zu Jeremia kennen, der nun durch Herrn Schloszberg zum ersten Male vollständig veröffentlicht wurde. Kara zeigt sich im Ganzen mehr als Interpret, der den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Stellen darlegt, wie als ein die Bedeutung der einzelnen

---

[1]) Einige notwendige Berichtigungen mögen hier angemerkt werden. S. 2 Z. 4 ist מבניין פעל zu streichen; das. Z. 13 f. עוצרים l. עוברים. S. 3 Z. 21 f. שלך l. שָׁהֵךְ (vgl. Mosn. 31a) u. Z. 22 f. מוסר l. מוֹסָר (Grundstock) vgl. zu 14, 30: מוסד הגוף. S. 4 Z. 21 f. שנחלת l. שהוא נחלת. S. 12 Z. 1 f. רשם שם בטעם רעות l. ר' כט' ש' רְעִים. S. 13 Z. 12 f. יאמר viell. leg. יאיר. S. 17 Z. 9 v. u. f. הבית l מבית. Die Angabe ובראש הספר (S. 23 z. 18, 8) ist nicht so ganz irrig, da J. E. nur die gleichlautenden Verse 24, 30 u. 6, 11 verwechselt. S. 29 Z. 12 ist מדבר überflüssig; es ist irrigerweise aus Z. 12 v. u. wiederholt. S. 30 Z. 7 ist נפגש בעושר nur einmal zu schreiben. Z. 8, 9 f. שאין לו נכון לומר כי l. כשאין נ' ל' [כן] כי. Z. 20 ist טעם zu tilgen. S 31 Z. 5 f. ובחקותי l. ובקותי (Jer. 19, 7). S. 32 Z. 12 v. u. f. רשם l. כשם. Z. 11 l. ראוי f. ראו. S. 37 Z. 5 v. u. f. כבגד l. בבגד. S. 38 Z. 6 ist את zu streichen. S. 43 Z. 5 v. u. in d. Glosse f. שאל l. שעלמה. S. 45 Z. 6 f. אומות l. אֻמות. Z. 13 v. u. f. וכמה l. וכמוהו. Völlig dunkel ist die Bemerkung 16, 21 ומתק שפתים יוסיף לקח וכמוהו ירד טעמו על מלכים. Est wird eine Schriftstelle zur Vergleichung angeführt, aber welche? Wenn Ps. 72, 6 gemeint ist, musz מלכים in משפט emendirt werden.

Wörter aufsuchender Commentator. Auf philologische und grammaticalische Untersuchungen, welche in der Schriftexegese nie ganz umgangen werden können, läszt er sich selten ein, geht sogar oft über schwierige Stellen mit völligem Stillschweigen hinweg und liefert überhaupt mehr sachliche Ausführungen als sprachliche Erläuterung. Auch kann seine Auffassung bei aller Geradheit und Klarheit nicht gerade tief und scharf genannt werden. Erhellenden Einblicken, wie sie z. B. Samuel b. Meir den Schriftforschern erschlieszt, oder lichtvollen Bemerkungen, die den dem volkstümlichen Geschmacke und der rabbinischen Ueberlieferung mehr huldigenden Jizchaki so anziehend machen, begegnet man in Kara's Commentarien nur selten. Der Wert seiner exegetischen Leistungen, der hauptsächlich in Anwendung einer natürlichen, dem Schriftworte entsprechenden Erklärungsmethode besteht, wird indess dadurch nicht verringert. Er bekundet ein klares Verständtniss seines Inhalts und trägt nie fremdartige und fernliegende Gedanken in dasselbe hinein; ja selbst da, wo er in der bei ihm noch lange nicht ganz überwundenen haggadischen Auslegungsweise sich ergeht, in unbestimmt gehaltenen Aussprüchen Hinweise auf bestimmte Persönlichkeiten und Thatsachen erblickt und daher ohne Weiteres sie in denselben angedeutet findet, verliert er sich nie in das Gebiet phantastischer Einfälle und selbstgemachter Voraussezungen.

Ueber das noch nicht genügend aufgeklärte Verhältniss Josef Kara's zu Jizchaki lassen sich auch in dem vorliegenden Commentare keine sicheren Anhaltspunkte ermitteln. Dafür, dasz beide oft dieselbe Erklärung darbieten und diese Uebereinstimmung zuweilen auch in Auffassungen, die nicht auf der Hand liegen, sondern nur als das Ergebniss selbständigen Nachforschens angesehen werden können, stattfindet, sind zalreiche Belege vorhanden, von welchen wir nur diejenigen, die sich als besonders instructiv darstellen, hier anführen wollen. Zu ידעתיך 1, 5 bemerkt K., dass Jeremia schon zur Zeit Mosis von Gott zum Propheten bestimmt wurde, was in Deut. 18, 18 angedeutet sei. Diese Auslegung wird von J. als „zweite Erklärung" (ד"א) angeführt. Dasselbe geschieht auch zu 12, 1, wo K. unter den „Frevlern" die Bewohner Anatots versteht. Dass der Passus „Wasser des Nils zu trinken" (2, 18) eine Anspielung auf Pharao's Befehl, die neugeborenen Knaben der Hebräer in den Nil zu werfen, enthalte, wird sowol von J. als von K. angenommen. Der „Weg im Thale" (2, 23) bedeutet nach beiden die Versündigung bei Bet-Peor. Betreffs der Form מצאתים (2, 34) verweisen beide auf נשאתים (Ez. 16, 58) und ebenso berufen sich beide in der Auslegung der Worte כאשר בשת מאשור (2, 36) in gleicher Weise auf 2. Chr. 28, 20, 21. Die von J. 4, 24 angeführte haggadische Auslegung erscheint bei K. als eigentliche Erklärung. Zu תקרעי (4, 30) bemerkt J. ל' קריעה שהפוך נראה כמרחיב קרע העין כך שמעתי וגם מנחם לא חלק במחברת קרע, dass קרע hier erweitern bedeutet, erfahren wir auch von K. (פתרונו כי תרחיבי בפוך עיניך). Die Anname liegt nahe, dass J. diese Erklärung von K. gehört hat. Zu שרתיה

(5, 10) teilt J. mehrere Erklärungen mit. Nach seiner Meinung bedeutet es: Reihen im Weinberge, aber als erste allgemeine Erklärung verzeichnet er eine Ableitung von ישר, gerade, eben sein (לשון מישור). Das finden wir nun in K's. Commentar (שרותיה כמו שרון ארץ מישור), so dass man nur annemen kann, dass J. sie aus demselben kennen gelernt habe. Zu סלסלות (6, 9) führt K. zuerst eine Erklärung von R Menachem dem Alten, wahrscheinlich dem Vater R. Elia's, dem dasselbe Prädicat beigelegt wird (s. Zunz Literaturgesch. S. 126), dann die des Menachem b. Saruk an, worauf er den betreffenden Vers aus Dunasch Replik (v. 93 s. Ed. Filip. p. 21)[1]) und dessen Meinung über dieses Wort mitteilt. J. vergleicht das Wort ebenso wie M. d. A. mit סלסליה (Spr. 4, 8)[2]), nur dasz es bei ihm eine andere Bedeutung erhält, und teilt ebenfalls in Kürze die Erklärungen der Lexikographen Menachem und Dunasch mit[3]). Die Erklärung J's. zu 17, 2 teilt K. z. St im Namen seiner Lehrer mit und bezeichnet sie als Deutung, der er die Darlegung des einfachen Wortsinns folgen läszt (כאדם שבל שעה זוכר את בנו . . . . וכן פירשו רבותי כאדם שיש לו גיעגועין על בנו וזהו מדרשו ופשוטו . . .). Als eine weitere Ausführung der Erklärung J's. zu 19, 7 (ובקתי ורוקנתי . . . ועל שם בקבוק שהוא מדבר בו לקח לשונו כן) erscheint K's. Glosse z. St. ובקתי והריקותי לשון ריקם . . . וזה לשון תפס אחר הבקבוק שציוהו לקנות וכן כשאמר לו וקנית לך אזור פשתים אמר באשר ידבק האזור וכן על היוצר חרס אמר הנה אנוכי יוצר עליכם רעה. In ganz offenkundiger Weise zeigt sich eine Benuzung der von K. gegebenen Erklärung bei J. zu 23, 33 und 36. Nach K. erwiedert der Prophet auf die ironische Frage: wie ist's mit der göttlichen Last? — Das Wort משא ist nämlich hier doppelsinnig. — Ihr seid dem Herrn die Last (für את מה המשא lieszt K. אתם המשא), die er abwerfen wird. Dem Frager, der die Weissagung eine Last nennt, soll in dem Sinne, in welchem das Wort משא gebraucht, das göttl. Wort eine Last der Strafe werden (v. 37). מה משא ה' שרומה עליו נבואתו של הקב"ה כמשא אף אתה הקהא את שניו והשיב לו כפי שאילתו ואמרה אליהם אתם משא ה'. אתם עליו למשא . . . לפי שאתם עלי למשא ונטשתי אתכם נאם ה'. כי המשא יהיה לאיש דברו. אחר הלשון שהופך את הנבואה למשא יארע לו, הוא הפך את הנבואה לקרותה לשון משוי אף תהיה לי למשא ולפורענות (l. יהיה לו). Dieselbe Erklärung finden wir auch bei J. und zwar teilt er mit, dass er sie gehört habe (כך שמעתי v. 35). Den Passus in v. 37 faszt er anders als K. auf, bemerkt aber, nachdem er seine Meinung dargelegt hat: . . . . זו לא שמעתי כן והיא עיקר אבל כך שמעתי „das habe ich nicht so gehört, doch ist dies das richtige, ich habe aber

[1]) Für וגם שם hat K. ופתר und ועקל f. ועקב. Für lezteres hat der übrigens fehlerhafte Text in Haschachar IV p. 357 ועקם.

[2]) Die Worte כמו סלסליה ותרוממך im Raschitexte sind an die unrechte Stelle geraten und gehören zu dem Passus ומחפש העוללות (vgl. Comm. Spr. z. St.)

[3]) Für רבירק"ורדש ist ברנקי"שש (branchages) zu lesen.

gehört . . .“ Diese von anderen vernommene Erklärung, die diesen Worten folgt lautet: כבו המשא יהיה משאוי של פורענות למי שאומרו השואל מהמשא. Andrerseits nimmt J. zu 36, 23—32 die von K. im Namen Menachem b. Chelbo's mitgeteilte Erklärung gemäsz der haggadischen Deutung auf und nimmt von K's. Widerlegung keine Notiz, so dass anzunemen wäre, er habe dieselbe nicht gekannt. Nach allen diesen Wahrnemungen läszt sich am ehesten darauf schlieszen, dass J. von K. mündliche Mitteilungen oder schriftliche Notizen, entweder von ihm selbst oder durch Vermittlung Anderer erhalten hat, die er bei der Ausarbeitung seines Commentars benuzte. In jedem Falle ist er von ihm in nicht geringem Masze beeinfluszt. Kara's Glossen sind zumeist kurz gehalten und fassen nicht selten die Erklärung einer ganzen Gruppe zu einander gehörender Verse in sich zusammen. Von eigenartigen Erklärungen sind besonders folgende zu beachten. תאנתה (2, 24) bedeutet: ihre Täuschung (לשון אונאה ורמייה), indem derjenige, der das Wüstenthier für Feldarbeiten verwenden zu können vermeint, in seinen Erwartungen getäuscht wird. תיטיבי (2, 33) ist für הרבי gesezt („du vervielfachst“); in demselben Sinne wird הטיב auch in 1. Sam. 20, 12 und in Hos. 10, 1 gebraucht. Unter dieser Erklärung verbirgt sich ein kritisches Bedenken über die richtige Ueberlieferung der betreffenden Stellen. In 8, 8, 9 will K. ebenso wie Jizchaki die Auffassung, dass der Prophet ausrufe, der Lügengriffel der Schreiber habe die Gotteslehre verfälscht, nicht gelten lassen. Indem er dieselbe stillschweigend umgeht, zieht er den Nachsaz (v. 8), mit welchem er auch v. 9 verbindet, noch zum Vordersaze und läszt nun den Propheten sagen: Wie sprechet ihr „wir sind weise und haben die Lehre des Herrn, fürwahr, es hat (jeder Prophet, der eine Strafrede gegen uns geschrieben hat) sich vergeblich bemüht (weil wir nämlich Gottes Lehre befolgen und eine solche nicht anzuhören brauchen) und mit dem Griffel der Lüge schreiben sie (gegen uns), beschämt sehen sie (die Propheten) da u. s. w.“ נדהם (14, 9) heiszt: einer, der von Ort zu Ort umherirrt. Das Wort wird also mit נודך identificirt und die Schluszsilbe einfach nicht berücksichtigt. 25, 13 wird die Möglichkeit vorausgesezt, dass in einem correcten Schrifttexte ואת anstatt des zweiten את stehe, wodurch der Sinn dieser Stelle klarer hervortreten würde. Wie man aus diesen einzelnen Beispielen ersicht, hält sich K. bei seinem Streben, die Schrift ihrem richtigen Sinne gemäsz zu erklären, doch nicht allzu ängstlich an den steifen Wortlaut; die Schriftexegese ist seiner Zeit durch ihn nicht nur wesentlich gefördert, sondern auch so weit geläutert worden, dass sie von der tradirten Deutungsmethode sich völlig emancipiren konnte. — Der Editor dieser Schrift war zugleich auch als Sezer bei ihrer Drucklegung thätig. Bis auf einige Fehler, die nicht diesem, sondern dem Copisten der Handschrift Last fallen[1]), ist der Text völlig correct.

[1]) Einige derselben mögen hier verbessert werden. S. 3 Z. 11 v. u. f. שמשרד l. שתשרד. S. 5. Z. 6 v. o. f. שפט l. נשפט. S. 7 Z. 4 v. u.

31. קונטרס המספיד. Bibliographie hebräischer Trauer- und Gedächtniszreden von Dr Adolf Jellinek. Erste Abteilung. Berlin, 1884, Wien, Löwy, 8. 48 S.

Die ganze ältere und neuere hebräische Predigtliteratur hat der Verf. mit kundigem Blicke durchforscht, um die sämmtlichen dem Andenken Verstorbener gewidmeten homiletischen Vorträge, die in derselben sich finden, in diesem höchst interessanten nach den Namen der Betrauerten alphabetisch geordneten Register zu verzeichnen. Von den Werken, aus welchen uns hier die diesbezüglichen Daten mitgeteilt werden, sind manche bisher fast gar nicht bekannt gewesen. Diese für die Gelehrten-Biographie unentbehrlichen Quellen, welche hier zum ersten Male nachgewiesen und namhaft gemacht werden, sind bisher im Ganzen noch wenig benuzt worden. Die einzelnen Angaben sind, da der Verfasser sie aus den betreffenden Werken selbst geschöpft hat, durchwegs correct. S. 40 ist der Verfasser des זכרון תרועה (Isak b. Fradman) ungenannt geblieben und das Druckjahr unrichtig angegeben (תק'ל f. תקנא), auch wäre daselbst מגלת ספר von Götschlik Wanefrieden nachzutragen. Das Trauergedicht Löwenstamm's (S. 36) ist unter dem Titel זכר צדיק erschienen.

Da der Verfasser noch eine zweite Abteilung dieses Verzeichnisses herauszugeben gedenkt, das wahrscheinlich Nachträge zu demselben enthalten soll, so wollen wir hier blos auf einzelne Materialien für eine solche hinweisen. Wir machen hier besonders auf die Sammlung אודה ה' von Daniel Ghirassi (bei Wolf III, 1163 ר' תיראקי!), Ed. Ven. 1682 (bei Wolf falsch: 1700) aufmerksam, die zumeist aus Gedächtniszreden besteht; ferner auf das Werk לחמי תודה des Frankfurter Rabbiners Hirsch Hurwitz (Ed. Offenb. 1816), in welchem mehrere dem Andenken vorstorbener Gelehrten (unter anderen Asulai's [25b] und Jakob Naumburgs [77b]) gewidmete synagogale Vorträge abgedruckt sind, auf das homiletische Moralbuch שער המלך von Mordechai b. Samuel, das in Th. II, Pf. 5 c. 2 Trauerreden und Klaggedichte auf Jonatan Eybenschütz, Isak in Belcicze (Groszvater des Verfassers), Simon Meisels (st. Dienstag 6. Siwan 1769, Rabbiner in Zolkiew und Tscheschnow s. auch Walden שה"ג החדש Buchst. ש No. 145), Jechiel, Rabbiner in Przemysl (st. 10. Tischri 1771 s Walden Buchst. י No. 122), Mendel, Rabbiner in Satanow (dessen Vater und Groszvater bereits daselbst als Rabbiner gewirkt hatten) und Elia Olianow[1]) enthält, und auf die in און

---

kann במעונו הוא nicht richtig sein (viell. ist dafür בעמק und für בזהר Z. 5 v. u. בהר zu lesen?). S 45 Z 13 v. u. f. אבל הכל בדבריהם l. כדבריהם.

[1]) Dieser, der kurze Zeit Rabbiner in Olianow gewesen und ein ברכת אליהו betiteltes, halachische Discussionen zu einzelnen Tractaten und im Anhange mehrere Responsen Mose Chagis' enthaltendes, Werk (Wandsbeck 1728) veröffentlicht hat, war ein Schüler Abraham Broda's. Wie Jakob Emden berichtet (תורת הקנאות Ed Lemb. p. 128 ff) hatte er einst Mose Chajim

שמואל von Samuel de Avila (29b ff) mitgeteilten Trauerreden. Sonst wären noch zu erwähnen: 1. Bezalel Ransburg (st 18. Tischri 1820 s. Samuel Kauder אהבהאמת No. 18). 2. Jakob Günzburg (s. das. 13a). 3. Jakob Mose b. Saul, (Rabb. in Amsterdam st 1815 in קול נהי v. Abraham Zerndorf). 4 Jonatan Eybenchütz (s. Eidlitz אור לישרים No. 2). 5. Ezechiel Landau (in דבריאבל v. Löb Karlburg). 6. Josef Böhmer (s. Gibianski שארית יוסף Ed. Wilna 1864). 7. Josef Hess, Rabb.-Assessor in Fürth (st. 27. Cheschwan 1793 s. קול בכי Ed. Offenb. von seinem Sohne Isak). 8. Mordechai Hiskia Basan (s. Isak Cavalerio in פרח לבנון 6b). 9. Mose Löb Chasid, Rabbiner in Przemysl (st. Samstag 13. Ijar 1694 s. שמנה לחמו II, 15b). 10. Mose Sofer (s. אבל כבד v. Naftali Benedikt). 11. Noach Chajim Zebi, Rab. in Hamburg, Verfasser des עצי ארזים u. a W. (s. Trauergedicht ארבע כוסות v. Abraham Isak a. Brzecz Ed. Altona 1802, 8. 8 Bl.). 12. Akiba Eger (s. רשפי קשת v Abraham Stawisk, das zugleich auch dem Andenken des Kalischer Rabbiner Elia Ragoli gewidmet ist). 13. Zebi Hirsch (Janow) st. 13 Nov. 1785 (s Wolff Bretzfelder מנחת יהודה 21a ff). 14. Rabbiner Hirschel in Berlin (s. עשרה למאה 38—40). 15. Samuel Levi Kollin, Verf. des מחצית השקל (s. מאמר אסתר von seinem Sohne Wolf 3a ff, wo auch Tia Weil und Juda Ausch betrauert werden). Eine Trauerrede auf vier Rabbiner und zwei andere hervorragende Persönlichkeiten findet man in der Predigtsammlung כליל תפארת von Zebi b. Meir, Ed. Breslau 1820 (41a fl).

32. Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid Merwan Ibn Ganach von Dr. Wilhelm Bacher. Wien, Gerold. 1884. 8. 93 S.

In den Ländern, in welchen den Juden das Arabische zur Muttersprache geworden war, konnte die Wahrnemung, dasz der Wortschatz desselben viele mit dem Hebräischen verwandte Bestandteile enthalte, den Kundigen unmöglich entgehen. Von dieser Erkenntniss bis zur Anwendung derselben bei der Erklärung der in den biblischen Schriften vorkommenden Wörter,

---

Luzzatto's Messianität proclamirt und später sich des Sabbatianismus sehr verdächtig gemacht (vgl. Grätz 10, 384, 405). Er ist der ungenannte Kabalist, der in dem Briefe Samuel Esslingen's an R. Heilmann (שפת אמת 13b) erwähnt wird (מקובל א' ושמו נעלם ממנה והיה מקובל גדול וחסיד והיה נוסע ממסע אל מסע באיטליא ובמדינות ישמעאל). Er hat sich als eifriger Parteigänger Eybenschütz's (s. לוחות עדות Vorr.) bekannt gemacht. Die vielen lobenden Approbationen, von denen das genannte Werk begleitet sein soll (Walden Buchst. א No. 170) bestehen nur in der Phantasie des Berichterstatters. Demselben ist nur ein kurzes Empfehlungsschreiben Ezechiel Katzenellnbogens beigegeben. Dasz er mit Chagis in Correspondenz war, geht auch aus Jakob Emdens Resp. I, No. 33 hervor. Er wollte mit seiner Familie zulezt in Palästina sich ansiedeln, ward aber auf dem Wege dahin in Tunis vom Tode ereilt, wo er auch begraben ist (s. שער המלך l. c.)

deren Bedeutung nicht sicher schien, war nur ein Schritt. Allem Anscheine nach war Saadja, dem als Stifter der arabisch-spanischen Exegetenschule eine genaue Kenntniss beider Sprachen nachgerühmt wird (Parchon sv. פרח), der Erste, der die Bedeutung hebräischer Wörter durch Vergleichung ihrer arabischen Parallelen festzustellen versuchte. In dem nicht alphabetisch geordneten und daher wol einer gröszeren Schrift entnommenen Verzeichnisse von 90 Wörtern, deren Bedeutung sich aus ihrem Gebrauche im Talmud ergiebt, bemerkt er (No. 74 bei Ben-Jakob Debarim atikim I, 10), dass צנך (Am. 4, 2) genau das arab. zinnun sei. Dieses Beispiel, das einzige, das wir kennen, stand gewisz nicht vereinzelt da. Ibn Koreisch bedient sich dieser Methode schon in umfassenderem Masze und mit specieller Geltendmachung derselben, währenddem andere Lexikographen von ihr weniger Gebrauch machen oder überhaupt die hebräisch-arabische Sprachvergleichung vermeiden (vgl. Goldziher, Studien über Tanchum Jerusch. S. 11—21). Ibn Ganach hat das Verdienst, dieselbe zu einem wesentlichen Factor der hebr. Lexikographie und Wurzelforschung gemacht und sie nach dem Vorbilde Ibn Koreisch' auch auf dem Gebiete der Grammatik und besonders der Syntaxlehre wenn auch nicht durchgehends so doch betreffs der Erklärung einzelner Constructionen mit Erfolg in Anwendung gebracht zu haben. Den Ertrag seiner Leistungen nach dieser Richtung hin zeigt uns die vorliegende aus dem Jahrgang 1884 der Sizungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien in Sonder-Abdruck erschienene Schrift, die zunächst seine an verschiedenen Arten seiner Werke vorgetragenen directen Aeuszerungen über das Verhältniss des Arabischen zum Hebräischen zusammenstellt (S. 1—12) und dann sowol mit den grammatischen (S. 12—24) als auch mit den Wurzel- und Wortvergleichungen (S. 24—54) und sonstigen Analogien (S. 54—68), die Ibn Ganach zwischen dem Arabischen und Hebräischen aufstellt, uns bekannt macht. Im Anhange werden auch die von David b. Abraham aus dem Arabischen nachgewiesenen Wörter mitgeteilt und so erhalten wir denn ein recht ansehnliches Material hebräisch-arabischer Sprachvergleichungen, dessen Wert nicht als ein blos geschichtlicher anzusehen ist. Der Verfasser hat sein Thema erschöpft und gelegenheitlich auch manche Unklarheit in den Quellen und Citaten durch genauere Einsicht behoben. Die Bemerkung (S. 31) über das schema etymologicum (Gen. 11, 3) hat auch Jehuda b. Balam in seiner Schrift über die Denominative (s. Hakarmel 3 p. 229 und Reifmann das. p. 340). כאלמן אבל in Koreisch Ris. p. 75, nach dessen Bedeutung S. 38 A. 1 gefragt wird, ist aus כאלמיזאבל verschrieben (s. Geiger jüd. Zeitschr. 9 S. 60 A.).

33. Le Talmud de Jerusalem traduit pour la premiére fois par Moïse Schwab de la bibliothéque nationale. Tome sixiéme, Traités Soucca, Rosch ha-schana, Taanit, Meghilla, Haghiga, Moëd qaton. Paris, Maisonneuve & Comp. 1883. 8. 4 u. 356 S.

Aus dem Umschlagsblatte, auf welchem die Titel der bereits früher

ausgegebenen fünf Bände verzeichnet sind, ersehen wir, dasz die Uebersezung bereits zwei Ordnungen des j. Talmuds umfaszt. Es gehört schon keine geringe Ausdauer dazu, diese weite Strecke schrittweise zu durchwandern und über jede Einzelnheit des so schwer zu bewältigenden halachischen Materials sich in genügendem Masze zu orientiren. Diese Vorarbeit erfordert viel mehr Fleisz und Umsicht, als die Uebersezung, die schon von einer fertigen klaren und sicheren Auffassung getragen sein musz. Dieser Umstand darf, wenn man das Verdienst des Verfassers in gebührender Weise würdigen will, nicht übersehen werden. Eine talmudische Partie liest sich nicht so glatt, dasz man sie frischweg aus dem Urtexte in eine andere Sprache übertragen könnte. Allerdings wird das Studium der Talmude durch die Commentare, die eine fortlaufende Interpretation des Inhalts darbieten, wesentlich erleichtert, aber auch diese will genügend durchdacht sein, ehe hier von einem auch nur einfachen Verständnisse die Rede sein kann. Es läszt sich danach ermessen, mit welchem Aufwand von Fleisz und Anstrengung der Verfasser an seinem Werke gearbeitet hat. Die genau an den Text sich anschlieszende, den Inhalt desselben getreu wiedergebende Uebersezung läszt von dem Schweisze der Arbeit nichts merken. Sie ist populär gehalten, so dasz auch die gewöhnlichen Leser, zu deren Gebrauche eine solche, so sie ihrem Zwecke entsprechen soll, zunächst bestimmt sein musz, sich in dem Sachinhalte ohne Mühe zurechtfinden. In den Noten sind auch Parallelstellen und sonstige nüzliche Bemerkungen angeführt. Von besonderem Werte sind die Indices am Schlusse des Werkes, die der Verfasser ganz selbständig herstellen musste, da bekanntlich derartige Arbeiten aus früherer Zeit nicht vorhanden sind. Dasz der Verfasser auf eingehendere Nachforschungen sich nicht einlassen konnte, ist selbstverständlich. Wir können es ihm daher nicht verdenken, dasz טא״מלש im Comm. פני משה zu Succa 1, 6 ihm unerklärlich erscheint (p. 8 N. 5), währenddem es doch aus טויילש (tujaux) bei Raschi zu Succa 12b verschrieben ist. „La rose du Carmel“ (p. 26) kann zu einem Miszverständnisse Anlass geben; der Text (Suc. 3, 6) hat שושנת קרמל, die Parallelst. (Neg. 1, 5) blos וכקורמל (al. וכקורמן), das eine Pflanzenart bezeichnet (viell. chermes). Die Erklärung von אושי (j. Meg. 1, 8) durch ἀίξ (p. 110) hätte, obzwar Levy sie aufstellt, wegbleiben können, da אושי aus קושי corrumpirt ist (vgl. b. Nid. 38b). Neu ist uns die Ableitung des Wortes כרמלת (s. Jahrb. 1, S. 128) von χηραμίς. Wir wollen, da der Verfasser auch die in Jahrb. 1, 227 nachgewiesenen Stellen aufnimmt, noch schlieszlich auf ein in den Texten fehlendes Stück in j. Meg. 2, 5 hinweisen, das in einem Citate der groszen Halachot (Ed. Warschau p. 81, vgl. auch Tos. Arach. 3a) sich erhalten hat. Zwichen וקרי לה קומוהון und אין קורין (Ed. Zitom. p. 40 Z. 2 v. u.) ist nämlich noch einzuschalten: ר׳ יונה אבוה דר׳ מנוא היה מתכוון לקרות אותה לפני חנשים שבביתו.

34. Legislation civile du Thalmud, les femmes, les païens selon le Thalmud, nouveau commentaire et traduction critique des traités Berachot, jusqu'à Khethoubot, Ghitin, Kidouschin de tous les passages des 26 traités des 3 premiéres divisions (sedarim) qui concernent la legislation, les femmes, les paiens etc. par le Dr. Israel-Michel Rabbinovicz. tome I. Paris chez l'auteur, 1880, 8. 91 u. 486 S.

Den bereits früher erschienenen vier Bänden dieses Werkes, die eine Uebersezung der das Civilrecht betreffenden Tractate und Partien des babylonischen Talmuds darbieten, reiht der vorliegende Band als erster Theil sich an, der auszer seinem eigentlichen Inhalte auch eine einleitende Abhandlung über die Stellung der Frauen und der Heiden nach biblisch-talmudischen Grundsäzen enthält. Aus der recht instructiven mit zahlreichen Belegstellen ausgestatteten Darstellung des gelehrten Verfassers ersieht man, dasz die die Heiden betreffenden Bestimmungen der Halacha keineswegs den Charakter gehässiger Intoleranz an sich tragen, den man ihnen beizulegen pflegt. Die Uebersezung der Texte zeichnet sich durch Klarheit und Genauigkeit aus. Auch in den Noten zu denselben findet man manche neue und interessante Bemerkung. Beachtenswert sind die im Anhange (p. 427 ff.) mitgeteilten Vergleichungen talmudischer Rechtslehren mit analogen Bestimmungen des römischen Rechtes von Prof. G. Boissonade. Merkwürdigerweise entgeht demselben in der Erklärung für צאן ברזל (p. 445) — der Verfasser (p. 291) erklärt צאן durch griech. ζῶν — der parallele Terminus p e c u s f e r r e u m, auf den schon Jost und andere hingewiesen haben.

35. פִּרְקֵי אָבוֹת. Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Tractat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister von Lic. Dr. Herm. L. Strack a. o. Prof. der Theol. Karlsruhe und Leipzig, Reuther. 8. 58 S.

Ein recht practisch angelegtes Buch, das sich besonders zum Gebrauche bei Vorlesungen empfielt und sich vorzüglich dazu eignet, Neulinge auf dem Gebiete der altrabbinischen Literatur mit Geist Sprache und Wesen derselben näher bekannt zu machen. Auszer einem sorgfältig punctirten kritisch gesichteten Texte erhalten wir in dieser Ausgabe des Tractates Abot auch einen kurzen gehaltvollen Commentar zu demselben, der auch dem Kenner manchen schäzbaren Wink darbietet. So wird zu 1, 5 (p. 10 A. h) richtig bemerkt, dasz mit den „Weisen", auf welche sich die Mischna hier beruft, Ben-Sirach (9, 9) gemeint ist. Interessante Nachweise finden wir auch zu 1, 10 A. k, zu 2, 1 A. k und sonst. Die LA. הַדַּיָּנִין (1, 8) ist nicht sicher (s. Jahrb. 3 S. 60 A. 145). — Der Passus ואל תאמר... לשמוע (II, 4b p. 18) bedeutet: „Meine nicht von irgend einem Worte, es sei nicht möglich, dasz man es höre", d h. dasz es jemand zu Ohren komme, weil du es geheim hältst und nicht laut bekannt machst. Die Uebersezung

des Verfassers: „sage nicht von einem Ausspruche, den man . . . nicht verstehen kann" ist unrichtig. — S. 20 A. e regt der Verfasser die Frage nach der Bedeutung des Namens Ὑρκανός an, den zuerst der Makkabäer Johann Hyrcan führt. Derselbe scheint eine latinisirende Uebersezung des Beinamens Γαδδίς (Syr. גַּדִּי Böcklein, lat. hircus) zu sein, den Jochanan I., der älteste Sohn des Priesters Matatias, hatte. Der Sinn desselben ist freilich nicht klar.

36. Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch von Dr. A. Berliner, Berlin, Gorzelanczyk & Comp. 1884. gr. 8. 71 S.

Es läszt sich voraussezen, dasz die zumeist zufällig gemachten Angaben der babylonischen Amoräer über die Beschaffenheit ihres Heimatslandes und über Namen und Lage einzelner Ortschaften desselben der Wirklichkeit entsprechen. Soweit die Kenntniss dessen für die Verständlichmachung und Feststellung der Halacha von Interesse war, muszte es ihnen besonders darum zu thun sein, darüber zuverlässige Kunde zu gewinnen, aber auch da, wo blos persönliche Verhältnisse diesbezügliche Daten veranlassen, dürfen diese als vollgültige authentische Zeugnisse angesehen werden, denen ein wesentlicher Wert nicht abzusprechen ist Es ist, wie wir aus vorliegender Schrift ersehen, in der talmudischen Literatur ein ziemlich reiches Material an solchen vorhanden, sowol was die Eigenschaften dieses Landes, seines Bodens, seiner Vegetation und seiner Einwohnerschaft im Allgemeinen betrifft als auch hinsichtlich einzelner Ortschaften, für deren Bestand und Namen wir hier nicht selten die ersten und auch einzigen Belege antreffen. Der Verf. hat dasselbe mit sorgsamem Fleisze gesammelt, mit umsichtigem Blicke geordnet, beleuchtende und ergänzende Angaben aus anderen Quellen in passender Weise beigebracht und eine ebenso klare als genaue, überschauliche und erschöpfende Darstellung dieses Gegenstandes zu Werke gebracht. Ergänzungen dürften vielleicht noch insoweit, als für die Namen einzelner im Talmud erwähnten babylonischen Orte noch anderweitige Belege eruirt werden, zu liefern sein, doch hat der Verfasser auch nach dieser Richtung hin reiche Aufklärung ermittelt. Einzelne Bemerkungen, die wir hier folgen lassen, werden auch zum Hinweise auf manche diesbezügliche externe Angaben dienlich sein. Die Auslegung der Worte אחרית ותקוה (Jer. 29, 11) durch דקלים וכלי פשתן „Palmen und Flachsgewänder" (Taan. 29b) wird S. 6 A. 9 erwähnt, aber nicht erklärt. Sie stüzt sich auf die Gleichstellung von אחרית mit חֲרוּת (Palmzweig) und auf die Anname, dasz תקוה auch Faden bedeute (Jos. 3, 18). — Dasz viel Sesam (S. 7) in Babylonien gepflanzt wurde, bezeugt Strabo 16, 1 vgl. auch Heeren, Ideen S. 115 A. 1. — S. 15 ff. werden die in M. R. hasch. 2, 4 genannten Stationsorte der Feuersignale, durch welche den Babyloniern der Beginn des Neumondes angekündigt wurde, besprochen. סרטבה idendificirt auch Sepp (Jerus. u. d. h. Land I, 570) mit

dem heutigen Kurn-Sartaf, welcher Name wahrscheinlich auch in dem in dessen Nähe unfern von Gerisim gelegenen Orte Tirathaba (Jos. ant. 18; 4, 12) zu erkennen ist. Bet-baltin war den babylonischen Amoräern nicht mehr bekannt (R. hasch. 23 a), es kann daher auch nicht in dem eigentlich babylonischen Gebiete sich befunden haben; es ist höchst wahrscheinlich Barbalissus, ein am Euphrat gelegenes Castell in Chalybonitis, bei Abulfeda Bales genannt (s. Mannert, Geographie v. Arabien u. s. w. S. 406, Weil Chal. I, 222 ff.). Bei den Klippen von Balis beginnt das Thal der Euphrat, dessen Lauf vorher eingeengt war, sich auszuweiten, „hier ist eine Naturgrenze“ (Spiegel, eran. Altertumskunde 1, S. 166). Von dort aus hatte man also in der That einen weiten Ausblick in die weiter nach Osten gelegene Landschaft. Die Identification mit בירם (Bir, Birtha, s. Mannert S. 391) ist nur als Vermutung anzusehen, Birtha hatte blos vorrübergehend auch den Namen Seleucia, von einer sonstigen Aenderung desselben ist nichts bekannt[1]). — בירם ist = Deir-Barema, 12 Meilen von Holwan entfernt (s. De Laet descr. Pers. p. 41). — S. 17 nimmt der Verfasser mit Rappaport an, dasz עזק (Kid. 71 b) Gazaka bezeichne, was aber nicht anzunemen ist, da hiezu נהר nicht paszt und G. sonst nur גינזק genannt wird. Es ist wahrscheinlich der Flusz Saokoras in Mesopotamien gemeint, der ebenso עזק (welche LA. auch durch Hajaschar No. 55 bestätigt wird) als זרוק genannt werden konnte. — Ueber בגדא ואוונא hat Kohut das Richtige. Die LA. אכברא hat auch Hajasch l. c. — תולבקני (bei Raschi zu Gen. r. 16 תרביקום) hat allerdings eine so grosze Namensähnlichkeit mit Thilbenkane, dasz die Identität beider nicht bezweifelt werden kann. Man kann nur, da dessen Lage es nicht zu einem babylon. Grenzorte qualificirt, annemen, dasz bei den Tradenten eine Namensverwechslung stattgefunden und תלתקני (Tilaticomum am östlichen Ufer des Euphrat), der Hafenplaz der Stadt Mabug, (Mannert S. 397) gemeint war. Die Akra wäre dann das von Abulfeda erwähnte Bergschlosz Neszim. — Von אבי גובר (S. 21) weisz man nur, dasz es in der Nähe von Machusa gelegen war, dessen Lage selbst nicht mit Sicherheit fixirt ist; ein ähnlicher Name ist Bagabbara, eine Meile von Mossul (Jakut DMG. 18 S. 433). — אקרקוניא (S. 23) ist viell. Akakuba zwischen Anbar und Bagdad (Weil Chalifen II, 609). — דרדשיר (das.) wird bei Jakut (l. c. S. 406 u. a. s. Meinand dict. geogr. p. 519) Beh-Ardschir genannt. — אשתטית (S. 24) ist der Fluss Set, der sich bei Bagdad in den Euphrat ergieszt. — Der נהר בב (S. 24) ist wahrscheinlich der Kanal Buweib in der Nähe von Kufa (Weil a. a. O. S. 61). — בי כובי (S. 27) ist Bakuba, 7 (nach Jakut 439: zehn) Parasangen von Bagdad (Weil 3, 390 A. 2). — Dasz בירם (Synh. 108) nach Palästina gehört, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern

[1]) Neubauer Geogr. S. 354 erblickt eine Aehnlichkeit des Namens בית בלתין mit Tel-Balkis, einem Dorfe in der Nähe von Bir. Dieses hiesz jedoch Tel-Bakis.

sicher; es ist der Mirjamsbrunnen (vgl. Mtsschr. 1868, S. 33) bei Hierocles Synekd. p. 712 *Μαριάμμη*. Die babylonischen Tradenten dachten bei בירם an das durch seine Heilquellen bekannte mesopotamische Abarne (Ammian 18, 9). — בירקא (S. 28) wird nach Babylon verlegt. Der Verfasser denkt an eine armenische Stadt Birki; eher ist an Badake in Susiana zu erinnern, dessen Gebiet, wie aus Kid. 71b zu ersehen ist, hinsichtlich der Geschlechtsreinheit in Betracht genommen wurde. Birak, am östl. Ufer des Euphrat (descr. Pers. p. 270) ist hier wol nicht gemeint. — דיול (S. 29) ist = el-Daulaja (Jakut 434), eine Tagereise auf dem Wege von Mosul nach Nisibis. — Ueber דיוקרת oder דרוקרת vgl. auch Nöldeke DMG. 33 S. 146. Der Vergleich mit דרומתא (worüber Jahrb. 4 S. 81) ist unstatthaft, da die constante Verbindung mit קרת eine bestimmte Localität voraussezt, wahrscheinl. Daucara oder Daraucara bei Jakut S. 409 in der Nähe von Wasit. — Ueber הומניא (S. 32) vgl auch Nöldeke DMG. 28 S. 94. Die richtige Vermutung Krochmal's (Scholien p. 32), dasz in Kid. 73a הומניא aus הרפניא corrumpirt ist, wird durch die handschriftliche LA. כגון הפרניא והומניא לפום נהרא (Neub. p. 367), in welcher והומניא als zweite Version anzusehen ist, bestätigt. — היני (S. 33) stellt wol lautlich genau das bei Jakut (437) genannte Hini dar, mit welchem der Verfasser (S. 63) es identificirt; da es jedoch in der Nähe von שילי gesucht werden muss, so ist es sicherlich das nicht weit vom Nahr Dacla gelegene el-Hania (Jak. S. 413). In dem Bezirke dieses Euphratarms lag nämlich auch שילי oder שילהי (Sailahin) s. Nöldeke DMG. 28 S. 97. Nicht zu verwechseln sind damit el-Belh und Fam el Cilh an einem Ausflusse des Tigris (in der Nähe von Wasit), in welchem Fürst Culturg. S. 108 שילהי erblickt. — Auch ורדוניא (S. 34) läszt sich anderweitig belegen, (vgl. über Localitäten dieses Namens Nöldeke a. a. O. S. 100). — Ueber חביל ימא s. Jahrb. 5 S. 173. — S. 35 A. 5 ist auch ר' תחליפא חוזאה (Beza 15b) zu nennen. — Der Flusz (oder Kanal:) פפא (S. 37), wird auch Bab. mez. 93a und Taan. 28b erwähnt. — In טמרוריא (ib.), das vielleicht mit טמרוריתא (20b) identisch ist, ist das freilich nicht in Babylonien, sondern in der Provinz Fars gelegene Thimar zu erkennen (descr. Pers. p. 203). — כפרי ist der von Strabo unter dem Namen Chiriphe erwähnte babylonische Ort (s. Sickler alte Geogr. S. 672). — דומקיא (al. רדמוקי s. S. 39) ist wahrscheinlich das Gebiet der Amariacae in Groszmedien (Sickler S. 676). — נינוה in Taan. 14b (s. p. 53) ist nicht die assyrische Hauptstadt, sondern das palästinische Naweh (Neubauer l. c. p. 245); in der Parallelstelle j. Taanit I, 1 ist בנינוה in בני נוה zu emendiren. — Aus Sichra (S. 56) wird Bab. mez. 42a auch ein Amora Refrem erwähnt. — סלוג (das., s. Synh. 94a) scheint die Stadt Kerkuk (früher: Slukh) zu bezeichnen (vgl. über dessen Lage Spiegel, eran. Altertumsk. I S. 121). — רודא (S. 62) ist wahrscheinlich das etwas nördlich von Zeugma gelegene Arudis (s. Mannert, Geogr. von Arab., Pal. u. s. w. S. 392). — Der Flusz רכים (Bab. mez. 18a) ist wahrscheinl. der Harax in Susiana (Am. 23, 6). — Das talmud. Schachanzib

ist wahrscheinlich mit dem in der Nähe des alten Amida (Diarbekr) gelegenen Orte Asanchif (s. descr. Pers. p. 216, 217) identisch. — תואך (S. 65) stellt sicherlich den unter dem Namen אתך in der Provinz Bet-Garmo nachgewiesenen Ort dar (vgl. Nestle theol. Studien aus Würtemberg II, 210). — Der Gebrauch dieser reichhaltigen Schrift ist durch das geographische Namenregister (S. 68, 69) bedeutend erleichtert, wie auch das Register der angeführten Schriften (S. 70, 71) eine recht interessante Uebersicht über einen beachtenswerten Teil der neueren jüdisch-wissenschaftlichen Literatur darbietet.

37. ספר עיר גבורים יכלכל קורות עיר הוראדנא · · · קורות בני ישראל · · · בה וציונים לנפשות גדולי ישראל · · · אשר התנוססו בה מאה שמעון אליעזר · · · פריעדנשטיין· (Geschichte der Stadt Grodno und der Juden daselbst von S. Friedenstein, Wilna 1880. 8. 109 S.).

Die Geschichte der jüdischen Gemeinden in Polen und Russland lässt sich nur in wenigen Spuren über das 16. Jahrhundert hinauf verfolgen und selbst von da ab ist der Aufbau derselben durch den Mangel an eigentlichen Quellenschriften und durch die Zerstreutheit der einzelnen zufällig erhaltenen Daten sehr erschwert. Es kann sich übrigens, da dieselbe auszer Nachrichten über erlittene Verfolgungen und administrative Einrichtungen nichts Bemerkenswertes darbietet, hier nur hauptsächlich darum handeln, nähere Kunde über hervorragende Persönlichkeiten zu ermitteln, welche entweder durch ihre rabbinische Wirksamkeit oder durch literarische Leistungen sich einen Namen gemacht haben und doch heutzutage fast zu den Verschollenen gehören. Von diesem Gesichtspunkte aus darf auch die vorliegende Schrift besonderer Beachtung empfolen werden. Es ist dem Verfasser gelungen, eine, wenn auch etwas lückenhafte, Reihenfolge der Rabbinen von Grodno seit der Mitte des 16. Jahrhunderts herzustellen und über dieselben aus wenig zugänglichen Schriften und mit Hilfe der hier zum ersten Male an's Licht gezogenen Epitaphien einige biographische und charakterisirende Daten zu eruiren. Unerwähnt blieb Jona b. Jesaia Theomim aus Prag, der 1646 als Rabbiner von Grodno die erste Ausgabe des Sifte Kohen approbirte. Er scheint der Vorgänger des R. Chaike (vgl. zu S. 42 auch Vorwort zu אספקלריא המאירה und Scheërit Jaakob zu Gen. No. 23, Exod. No. 55, 59 und Schlusz des Werkes) gewesen zu sein. — Mose Zebi (S. 42) war nachweislich 1678 Rabbiner in Grodno (s. Approb. zu Pochawitzer's קנה חכמה und דברי חכמים). Sein Vorgänger war vielleicht der in לחם הפנים 65a genannte Salman Schor (שה"ג החדש I, ו No. 18) und sein Nachfolger war Mordechai Süszkind Rotenburg (s. dessen Resp. No. 23 u. 24). Im Mai 1691 kam er nach Lublin (die Approb. zu שבתא דרגלא, wo der Namensunterschrift das Vermerk ומצ"פ בק"ק לובלין סהגליל hinzugefügt ist, hat das Datum 15. Nisan 1651; am 1. Ijar desselben Jahres unterzeichnet er bereits als Rabbiner von Lublin die Approb. zu אדרת אליה

von Elia b. Kalonymos). — Simcha Rappaport (S. 43) war, ehe er nach Grodno kam, Rabbiner in Dubno (s. Approb. zu צפנת פענח חדש) und wurde 1713 der Nachfolger Mose Zebi's in Lublin (s. Approb. zu בריח שלום von Pinchas b. Pelta). Carmoly (Ha-Orebim p. 15) hat die richtigen Daten ohne Quellenangabe. Sein Nachfolger scheint der Fürther Rabbiner Baruch Rappaport (s. Würfel, Juden in Fürth 31, 58 ff) gewesen zu sein. Die Approbation zu פני משה von Mose Kohen unterzeichnet er mit der Bemerkung ומצ״פ לק״ק הראדנא והגליל. — Von den Personen, deren Grabschriften mitgeteilt werden, ist Elisa b. Abraham (st. 15. Tamus 1749 s. p. 58) literarisch bekannt. Er ist der Verfasser eines kurzgefassten Commentars zur Mischna, den er in seiner Jugend, als er noch zu den Schülern des Frankfurter Rabbiners R. Samuel b. Zebi gehörte, ausgearbeitet hatte und Editor des Commentar's R. Ascher's zur Mischna-Ordnung Seraim (s. Jahrb. 2 S. 171). In der Vorrede, in der er selbst angiebt, dasz Grodno seine Heimat sei, stellt er auch seine Abstammung, dergemäsz er als ein Nachkomme des angeblich polnischen Eintagskönigs Saul Wohl erscheint, ausführlich dar.

38. תפלה למשה. Ursprung und Entwicklung des Phylacterien-Ritus bei den Juden von M. L. Rodkinssohn, Redacteur des „Hakol“ etc. Presburg, 1883, Selbstverlag des Verfassers. 8. 24 u. 152 S.

Eine höchst wertvolle und lehrreiche Monographie, die ihren Gegenstand nach allen Richtungen hin beleuchtet und das reiche und verschiedenartige Material, das in dem talmudischen wie in dem späteren rabbinischen Schrifttume über ihn vorhanden ist, einer gründlichen kritischen Untersuchung unterwirft. Da wir auf denselben noch ausführlich zurückzukommen gedenken, wollen wir uns für heute mit der bloszen Anzeige dieser Schrift, die als specielle Arbeit über den Phylacterienritus von bleibendem Werte ist, begnügen. Selbst diejenigen, die den Standpunkt und die Tendenzen des Verfassers nicht teilen oder vielmehr hergebrachte und beharrlich festgehaltene Anschauungen nicht aufzugeben gesonnen sind, werden, so sie die Wahrheit noch anzuerkennen vermögen, den wissenschaftlichen Darlegungen des Verfassers die gebührende Würdigung nicht versagen können.

Nachträge zu Jahrgang V und VI.

S. 22 A. Ueber אופי vgl. auch Jahrb. 4 S. 113.

S. 69 A. Die LA. der LXX liegt der haggadischen Deutung (bab. bat. 91 b) ... זו רות המואביה שראתה במלכותו zu Grunde. Nach mehreren handschriftlichen Zeugnissen (bei Rabbin. Var. lect. XI 143a Note ש) wird im Talmud auch der Text in der Fassung במלכותו ישבו שם angeführt.

S. 73 A. 1. Die Theorie, dasz der Mensch der Zweck der Schöpfung ist, wird von Maimonides (Führer 3, 13) bekämpft: וכן יחשבו שתכלית המציאות כולו מציאות מין האדם ... וזה הדעת ... יתבאר מה שיש בו מן הטעות. Wahrscheinlich hat er dabei Bechai's Darlegung im Sinne. Maimuni wurde in diesem Punkte von Meir Ibn-Gabbai angegriffen (s. Abodat ha-Kodesch III, 1) vgl. auch Boas Rothschild אני׳ בלב ים 3b.

S. 77 A. 2. Vgl. auch והשכרתני מיין תאוה in Mose Ibn Esra's Tachanun להודות לך (bei Dukes M. B. E. S. 62) und den Ausdruck יין תאוה in der poetischen Zuschrift Jehuda Hallewi's an Mose Ibn Esra (Oz. Nechm. I, 164).

S. 83 A. 4. Auch in Ritba zu Rosch hasch. 34a wird für Chaje Olam der Titel ס׳ היראה gebraucht. Den Buszbrief (S. 84 A. 2) kennt R. Nissim (Nov. zu Sab. 40b) vgl. auch Resp. Sal. b. Ad. Ed. Wien No. 344.

S. 88 A. 4. Eine Erklärung von R. Mose b. Asriel Darschan teilt Samuel Edels (Nov. zu Kid. 60b) aus einem alten Codex mit. Ueber den Würzburger Rabbiner R. Mose (s. S. 227) vgl. auch Resp. Meir b. Baruch Ed. Prag No. 982.

S. 91 A. 4. Danach ist auch Zunz Literaturgeschichte S. 323 zu ergänzen.

S. 98. Anm. Die Chiffre אבב״יר wird in eigentümlicher Art in der Schussnotiz zu Mose Kohen's Buch der Frommen (Ed. Warschau 1866) verwendet.

S. 99. In Rekanate's Pentateuch-Commentar zu Gen. 2, 18 wird eine Gen. rab. c. 17 ergänzende Bemerkung aus פרקין דר׳ יוסי angeführt, wonach darauf zu schlieszen wäre, dasz ein haggadisches Werk gröszeren Inhalts unter diesem Namen bekannt war.

S. 100. Auf denselben Namen (איכה זוטי) lautet das Citat in Cod. München 5a (bei Horowitz bibl. hag. I p. 29). Es sei gelegentlich bemerkt, dasz

der Midrasch אנכי רבה, auf welchen Benveniste (אות אמת Ed. Prag 47 b col. b) hinweist, die betreffende Abteilung des in die grosze Pesikta aufgenommenen älteren Dekalog-Midrasch's bezeichnet (s. die citirte Stelle in Pesikta Ed. Friedm. 103 a).

S. 115 Z. 13. Für eingeschriebenes l. ungeschriebenes, vgl. zu den dort citirten Stellen auhh Jg. Baale Chajim 5, 9 und סוד הסידות bei Dukes in Ltbl. d. Orients 1848 S. 193 (המלך והצדק אחים).

S. 129. In der Form קליסטון erscheint diese Bezeichnung für Wage auch bei Abr. b. David Repl zu Maim. H. Kelim 9, 8; nach Ibn Esra zu Jes. 40, 12 bedeutet פלס das. die קריסתון genannte Wage.

S. 134. Bertinoro bezieht sich wol auf j. Sab. 7, 2 (Ed. Zit. p. 58): מה צביעה היתה במשכן שהיו משרבטין כבהמה בעורות אלים מאדמים. Der Ausdruck בריתא דמלאכת המשכן will also nur darauf hinweisen, dasz auf diese Weise im Mischkan verfahren wurde, und ist daher nicht als Citat anzusehen.

S. 137 Z. 14. Für Rahel l. Lea, vgl. über die Bemerkung im Raschi-Commentar auch Wolf Mayer שפתי ישנים 7 a.

Das. Ueber die Bezeichnuug des Tetragrammaton durch drei Jod vgl. auch Elisa b. Abraham פי שנים Vorr. 8 a.

S. 139 Z. 8 v. u. Dasselbe bemerkt auch Rappaport Einl. z. Resp. Gaonim Ed. Berlin 6 b, doch ist die daraus gezogene Folgerung nicht erwiesen.

S. 143 Z. 6. Diese Stelle der Pesikta ist es wol, auf die Beehai (האמונה והבטחון c. 25) mit den Worten: ...ורז"ל פי' למה היה דגל יהודה במזרח ומדבריהם תלמוד שהיה ראוי להיות ראשון sich beruft.

S. 163 Z. 4. Ueber das Gedicht ידיד נפש vgl. Landshut Amude p. 73 No. 46. Dasselbe ist auch in שומרים לבקר Ed. Amst. 1768, 18 a aufgenommen.

S. 167 Z. 7 v. u. Zu dieser Aeuszerung Ibn Ganachs vgl Bechai Hzpfl. 8, 3 (Ed. Jell. p. 377), wo bemerkt wird, dasz man bei tieferer Vertrautheit mit einer Wissenschaft dieselbe gleichsam divinatorisch beherrsche.

S. 168 Z. 13 v. u. Derselbe Name erscheint auch in der Form גיפרוט (vgl. Benveniste תקון סופרים 29 b).

S. 171 Z. 10. Das über משמהיג Gesagte ist nach Fleischer, der eine Insel dieses Namens nachweist (Levy neuhebr. Wörterbuch III S. 320) zu berichtigen.

S. 178. Einige Bemerkungen über schwierige Stellen in Samuel b. Meir's Pentateuch-Commentar enthält der Brief Salomo Cohen's in אבי עזרי zu Lev. 26, 36.

S. 194 Z. 15 ist „inneren“ zu streichen; ebenso „besonders“ 196 Z. 7 und „nicht“ S. 198 Z. 18.

S. 209 Z. 13. Die Chiffre אב"דל findet sich häufig in den in Tumat Jescharim abgedruckten Alfasi-Glossen. Der Herausgeber bemerkt in der Vorrede, dasz ihm die Auflösung derselben nicht gelungen sei.

S. 209 Z. 16. Im Jahre 1557 erscheint Abraham b. Isak Halewi Bakrat als Besizer der von Coronel (בית נתן Vorr.) beschriebenen Talmudhandschrift.

S. 212 Z. 6. Nach: „anderthalb" l. „hundert".

S. 218 Z. 19. ברעזע wird derselbe jedoch auch in der Widmung zu Pleszner's עדות בישראל genannt.

S. 219 Z. 14. Wie aus dem Esther-Commentar von Mose Meir Perls (מגלת ספר Ed. Prag 50 b) hervorgeht, war es eine Tochter David Oppenheim's, Sara, Gattin Chajim Jona Theomim's, die eine Abschrift der Megilla anfertigte. Die betreffende Stelle lautet: שאלה אשר נשאלתי מאת אמ"ו . . . מו"ה דוד אופנהיים נר"ו במגלה אשר כתבה בתו מרת שרה שהיא אשת היניק וחכים המופלא מוהר"ר חיים יונה בן הגאון מו"ה פייבל תאומים נ"רו אב"ד ור"מ דק"ק פרעמסלא והגליל נכד הגאון המופלא בעל קיקיון דיונה נ"ע אם לקרות בצבור מאותה המגילה. Chajim Jona Th., der Rabbiner in Przemysl, Zilz und Breslau gewesen, wird auch in dem Vorworte seines קונטרס (Ed. Jesnitz 1723) als Eidam David Oppenheims in erster Ehe bezeichnet. Auszer den bei Fürst bibl, jud. III, 416 verzeichneten Schriften verfasste er noch ein Werk unter dem Titel חשבונות של מצוה über die 613 Sazungen (s. קונטרס Nachw.) und eine polemische Epistel gegen einen zeitgenössischen Rabbiner, der in parteilicher Weise seine Autorität geltend machte (ib 9 b כבר חברתי תשובה ארוכה על מעשה שאירע בזמנינו זה שאחד מרבני הזמן נתן רשות לעיר אחרת שאדם א' ידין להם ולא לפניו ופתח את פיהו ויקלל . . . כי באמת הגוזר ההוא לאו בר סמכא הוא וכבר אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות . . . תדע שהרי קרא עצמו באותה הגזירה משיח ה' שכתב על עצמו יען כי משחני ה' לנגיד . . . וכבר בטלו דבריו גדולי ישראל ולעת הכושר יבוא לדפוס אי"ה). Sein Sohn Isak Josef Th. war Rabbiner in Krakau und seit 1755 in Breslau (s. J. M. Zunz Ir hazedek S. 162 ff., Grätzer Gesch. der isr. Krankenverpflegungs-Anstalt zn Breslau S. 16, Resp. Josef Steinhardt II No. 9). In dem von seinem Schwiegersohne Wolf Eger herausgegebenen Mischnat d'R. Akiba 44 a wird eine seiner talmudischen Dissertationen mitgeteilt. Auch der bekannte Saul Levin war sein Eidam (s. Straszun in Fünn's Kirja neemana 298 A. und Vorr. zu Or Enajim von Salomo b. Paniel Ed. 1806).

S. 219 Z. 6 v. u. Auf dem hebräischen Titelblatte dieser Rede nennt sich der Verfasser משה בהדיין מו"ה אברהם ווי"ה. Die Chiffre ווי"ה bedeutet: Wittelshofer. Graser (das Judenthum und seine Reform, Bayreuth 1828 S. 27) bemerkt: „Gelegenheitspredigten sind wohl auch einige von dem gutgesinnten älteren Rabbiner Wittelshofer zu Floss im Obermainkreise gehalten und gedruckt worden". M. Wittelshofer ist der „Rabbiner Moses" bei Zunz G. V. S. 461 A. d, über welchen auch Kayserling (Bibliothek jüd. Kanzelredner I, 414) nichts Näheres mitzuteilen wuszte.

S. 219 A. 1. Die Identität Wolf Levis mit dem Fürther Rabbiner Binjamin b. Meir geht auch Resp. Chinuch bet Jehuda No. 91 hervor. In No. 84 daselbst wird er החסיד המפורסם מו"ה וואלף זצ"ל פאטשדש מק"ק פירדא genannt. Er war früher Rabbiner in Buczacz (vgl. Bemerkung des Heraus-

gebers der חידושי הלכות מו"ה העשיל Ed. Frankfurt 20b שמעתי מפי מחותני ה"ה החסיד מו"ה וואלף זלה"ה שהיה אב"ד ור"מ דק"ק בוטשאטש.)

S. 224 Z. 3 v. u. Hirsch Katzenellnbogen (Approb. zu Abr. Wallersteins מאמר אברהם Ed. Fürth) berichtet, dasz Löb Berlin sich gegen die falsche Richtung der Homiletiker seiner Zeit ausgesprochen habe: ראיתי מעודי כשנתגדלתי ... כי אאו"מ הג' ... מוה"רם ... וגם אח"כ בהיותי עומד ומשמש בק"ק ופ"פ לאמו"ח ... מוהר"יך זצ"ל ועתה כבר ראו עיני בכתבי קדש אמ"ו הגאון החריף מו"ה ליב ברלין מאייזנשטט בן לאותו צדיק מו"ה מרדכי מוכיח זצו"קל ... נגד הוברי חבר בענין דרשות.

S. 225. Jesaia Berlin schrieb auch Glossen zu Emden's Mitpachat, die J. B. Lewinsohn 1820 mit diesem Werke zn ediren beabsichtigte (Schlussnotiz zu Troplovitz's מלוכת שאול Ed. Lemberg 1820: ... אזהרה מהרב אב"ד דקהלתינו לכל יודפס ... ה"ה כתובה על ספר המטפחת מאת דודו הגאון יעבץ זצ"ל עם הגהות הגאון הג' ר' ישעי' פיק זע"ל ועוד השגות רבות מאת משכילים רבים, העולה שנית בדפוס על ידי יצחק בער לעווינזאהן מקרעמניץ). Auch die Novellen R. Nissims zu Git. Ed. Prag 1810 wurden, wie auf dem Titelblatte bemerkt wird, nach dem von J. B. corrigirten Texte herausgegeben. Im Briefwechsel stand er auch mit Chajim Jona Theomim (s. Vorr. zu Or Enajim l. c.) und Baruch Jeiteles (s. dessen עמק הבכא 7b A., wo Z. 4 כי תצא f. כי תשא zu lesen ist, vgl. קצור מזרחי 141a). Bensew holte sich bei ihm Auskunft (s. Einl. zu Ben-Sira 6, b). Flekeles (אהבת דוד 14a) nennt ihn den belesensten Kenner des jüdischen Schrifttums (ראש לכל הבקיאים שבעולם) und rühmt ihm nach, dasz er sich nicht mit kabbalistischen Träumereien abgegeben habe, vgl. auch Edel, אפיק יהודה Ed. Lemberg 1828 46b, 47a.

S. 225. Michael Simon Mai schrieb auch eine Approbation zu Simon v. Sens Edujot-Commentar Ed. Dessau.

S. 228. Meir b. Samuel פלקלש ist auch als Sezer in Ransbergs הורה גבר gefertigt. Ein Encomium desselben findet sich am Schlusse von Bochners צחות המליצה Ed. Prag.

Berichtigungen.

S. 4 Z. 4 v. u. f. Tractate l. Tractat.

S. 14 Z. 3. Wie aus Gen. rab. c. 61 zu ersehen ist, werden blos Säze von den in der ersten Liste daselbst genannten ordinirten Schülern R. Akiba's in Abot angeführt.

S. 14 A. 4 gehört zu S. 15 an Stelle von A. 1, die hieher zu versezen ist.

S. 21 Z. 10 v. u. Für „Darauf“ l. „darauf“.

S. 21 Z. 9 v. u. Für „השגם“ l. „השם“.

S. 25 No. 22. Das Sprichwort wird bei Abraham Schalom (Neweh Schalom 11, 5, 6, 196 a) in folgender Fassung angeführt: צפיר דרור אחד לא יכשר באביב (l. יבשר הא').

S. 27 No. 37 vgl. auch Perlenl. No. 36, Spr. d. Phil. II, 21.

Das. No. 41. Vgl. auch Resp. נחלת שבעה No. 31: אף אם השואל ע"ה כסהם מקשן והרצן יותר הכם ממנו אינו מן הראוי להתכבד עצמו בקלון אחרים. Das Sprüchwort: Ein Narr kann mehr fragen u. s. w. teilt auch Jakob Emden (תורת הקנאות Ed. Lemb. p. 42) mit: משל ישן שוטה אחד יוכל להקשות מה שלא יוכלו אלף חכמים להרץ.

S. 28 No. 44. Bei Mose Minz Resp. No. 26 lautet dieses Sprüchwort: מי שרוצה לשקר ירחיק עדיו. Vgl. auch בגידת הזמן Ed. Amst. 7a.

S. 31 A. Aus Mose Minz Resp No. 101 ist zu ersehen, dasz derselbe, ehe er nach Posen berufen wurde, auch kurze Zeit als Rabbiner in Nürnberg fungirte.

S. 34 Z. 2. Nach: Gemeinde l. Polens. S. 36 Z 15 für 30 l. 130.

S. 47. Auch Samuel b. Josef Kohen citirt Bemerkungen von Jakob Temerls (s. לקט שמואל 50 b).

S. 63 Z. 7 v. u. Danach ist Jahrb. 5 S. 131 zu ergänzen.

S. 65 Z. 5 v. u. Vgl. zu den bereits citirten Stellen auch Kitab el Rasail p. 19 Z. 3 v. u, wo להוך nach Schitta zu Ketub. 35 b sv. דמתניתן מאן מוקים לה in לדוויד zu emendiren ist. Das. Z. 6 v. u. f. Armäischen l. Armenischen. Das. Z. 7 v. u. f. neu l. Neu.

S. 73 Z. 7 v. u. Für 'כ l. כר. S 74 Z. 7 v. u. Vgl. dagegen Ez. 7, 18. S. 87. Z. 4 v. u f. verbundenen l. üblichen. S 88 Z. 3 v. u. f. Dir l. Div. S. 89 Z. 18 v. u. f. Sinngedichte l. Sinngedicht. S. 91 Z. 3 v. o. n. No. l. 64. S. 95 Z. 16 v. u. f. Luck l. Zuck. S. 104 Z. 10 v. o. f. erschien l. erschiene. S. 109 Z. 12 f. Mal. l. Makamen. S. 110 Z. 12 str. In. S. 116 Z. 3 v. u. l. אשרי und. S. 119 Z. 19 v. u l. Rahels“. S. 120 Z. 9 v. o. l. Jechiels. Das. Z. 16 v. u. l. Reisebericht. S. 122 Z. 21 v. u. f. zu erklären l. zurückzuführen. S. 133 Z. 22 f. אשמואל i. 'ריש. S. 137 Z. 12 v. u. f. נלעד l. גלעד. S. 142 Z. 5 v. u f. ובלבה l. ובלבד. S. 143 Z. 5 v. u. f. בירד l. בירר. S. 155 Z. 7 f. Gesch. 9 l. Gesch. 10.

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und

Litteratur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

VIII. Jahrgang.

Frankfurt am Main.

Verlag von Reitz & Köhler.

1887.

Druck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

Inhalt.

Die epistolarischen Apokryphen und die apokryphischen Zusätze zum Buche Daniel.

Die Schriften, die wir in der Sammlung der alttestamentlichen Apokryphen antreffen, sind in der Gestalt, in der sie uns hier vorgeführt werden, sicherlich zunächst nur in den Kreisen der judäischen Glaubensgemeinde bekannt geworden, denen das Griechische bereits zur Muttersprache und zum Organe litterarischer Darstellung geworden war. Man hat allen Grund zu der Annahme, dass dieser Nachwuchs des biblischen Schrifttums, der unter der Sonne griechischer Geistesbildung herangereift ist, zum grössten Teile alexandrinischem Boden entstamme, wenn auch seine eigentlichen Wurzeln in dem heiligen Lande zu suchen sind.

Dass Aegypten das Vaterland oder doch wenigstens die Adoptivheimat dieses Schrifttums war, ist aus einzelnen Thatsachen zu ersehen, die nur dadurch ihre Erklärung finden. In dem Prologe zu dem Spruchbuche Sirach's bemerkt der Enkel des Verfassers, der dasselbe aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt hat, ausdrücklich, dass er diese Arbeit erst nach seiner Ankunft in Aegypten unternommen habe, woraus sich mit Sicherheit darauf schliessen läszt, dass dieses Werk erst von dort aus seine weitere Verbreitung gefunden hat. Einen noch deutlicheren Beweis für den alexandrinischen Ursprung der Apokryphensammlung liefert uns das zweite Makkabäerbuch. Das Geschichtswerk des Jason von Cyrene, als dessen Auszug es sich darstellt, war in griechischer Sprache verfasst. Der Epitomator kann nur ein alexandrinischer Jude gewesen sein. Die alexandrinische Heimat dieser Schrift verrät sich indessen auch noch durch ein äusserliches Moment, das deutlich darauf hinweist. Es ist nämlich nicht zu verkennen, dass derselben

gleichsam als einleitende Partie, die mit ihrem eigentlichen Inhalte gar nicht in Zusammenhang steht, ein Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden Aegyptens betreffs der Einsetzung des Chanukafestes (2 Mac. 1, 1—2, 19) vorangeht. Dieses Schriftstück, dessen Echtheit durch neuere Forschungen festgestellt wurde [1]), war von Vorneherein sicherlich nicht dazu bestimmt, in weiteren Kreisen verbreitet zu werden. Es war eine briefliche Urkunde, die durch Aufbewahrung vor Untergang geschützt wurde, ohne dass damit die Absicht verbunden war, ihr litterarische Publicität zu verleihen. In Alexandrien hat sie noch lange Zeit, nachdem sie dorthin gelangt war, sich vorgefunden und nur von dort aus kann ihr der Weg gebahnt worden sein, auf welchem sie dann als passende Beilage zu den Auszügen aus der Makkabäergeschichte des Jason von Cyrene in die Oeffentlichkeit hinausgesendet wurde.

Haben nun die der Apokryphensammlung angehörenden Schriften das eine mit einander gemein, dass sie sämmtlich durch alexandrinische Hände gegangen sind, die ihnen das griechische Sprachgewand verliehen haben, so wird man doch, besonders wenn es die Untersuchung der Gründe gilt, aus welchen sie in den hebräischen Kanon nicht aufgenommen worden sind, zwischen den einen, in denen der griechische Text als das Original anzusehen ist, und den anderen, die sich als Uebersetzungen hebräisch abgefasster Werke zu erkennen geben, wohl zu unterscheiden haben. Bei ersteren war nämlich dadurch, dass sie von Hause aus ein fremdes Sprachgepräge an sich tragen, die Möglichkeit der Aufnahme in den Kanon vollends ausgeschlossen. Sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach in Palästina, wo darüber entschieden wurde, nicht einmal bekannt geworden und wenn ihnen dennoch in der alexandrinischen Gemeinde ein gewisser Grad von Heiligkeit zuerkannt wurde, so hatten sie dies den aus Palästina dorthin gelangten und als kanonisch anerkannten Schriften zu verdanken, denen sie wegen ihres verwandten Inhalts angereiht und dann auch gleichgestellt wurden. Dem

---

[1]) Grätz Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 1877, S. 1—16, 49—60.

ersten Makkabäerbuche, von dessen ursprünglich hebräischem Texte Hieronymus noch Kenntnis hatte, schlossen die beiden anderen Bücher dieses Namens sich an und ebenso den Sprüchen Sirach's das für ein Werk Salomo's gehaltene Buch der Weisheit. Der Grund jedoch, aus welchem jene beiden hebräisch verfassten Stammwerke des Apokryphencodex in Palästina nicht zur heiligen Nationallitteratur gerechnet wurden, liegt nicht, wie von mancher Seite angenommen wurde, in ihrem Inhalte, sondern in der Zeit ihrer Abfassung. Die Offenbarung in ihren verschiedenen Abstufungen galt einmal mit der Zeit, in der Alexander der Grosse den Orient dem Hellenismus unterwarf und die Periode der Griechenherrschaft begann, für zu Ende gegangen.[1]) Zu einem Abschlusse des Kanons war es zwar zu dieser Zeit noch lange nicht gekommen. Schriften, die gefeierten Männern der früheren classischen Zeitalter zugeschrieben wurden oder aus vermeintlich alter Quelle stammten, konnten, wenn nur der Offenbarungsgenius aus ihnen hervorleuchtete, noch immer zu dem Ansehen heiliger Urkunden der Vergangenheit sich erheben, doch wurde bei Schriften, die es durch ihren eigenen Inhalt verrieten, dass ihre Abfassungszeit diesseits der bezeichneten Grenze lag, die Aufnahme in den Kanon überhaupt nicht in Erwägung gezogen. Die Sprüche Sirach's und das Makkabäerbuch wurden daher in Palästina niemals als heilige Schriften angesehen und ebensowenig wurden die Erzählungsschriften Tobias und Judit, alte Einzelhaggada's, die keinen Zusammenhang mit der judäischen Volksgeschichte bekunden, und das sagenhafte ausgeschmückte dritte Esrabuch, in welchem die Wirksamkeit Nehemias mit Stillschweigen übergangen wird, jemals für solche gehalten. Ein anderes Bewandtniss als mit den historischen und parabolischen Litteraturwerken, die der Apokryphensammlung angehören, hat es mit den in dieselbe aufgenommenen epistolarischen Schriften und den Zusätzen zum Buche Daniel.[2]) Diese beurkunden sich als

---

[1]) S. Jahrb. 3, S. 158.

[2]) Die Zusätze zum Buche Esther unterscheiden sich zu deutlich von dem eigentlichen Inhalte derselben, als dass sie für echte Bestandteile desselben gehalten werden konnten.

schriftliche Ueberlieferung der vorhellenischen Zeit und sind dennoch nicht kanonisch geworden. Sie müssen somit entweder als Producte der alexandrinischen Pseudepigraphie, bei denen dann natürlich auch der griechische Text als das Original anzusehen wäre, in Palästina keinen Eingang gefunden haben oder, wenn dies nicht zutrifft, wegen mancher in ihnen dargelegter Aeusserungen Anstoss erregt haben. Dies ist noch näher zu untersuchen und kommen hierbei folgende Schriften in Betracht: 1) Der Brief Baruchs.[1]) 2) Der Brief Jeremias.

---

[1]) Der angebliche Brief Baruchs an die zehn (oder vielmehr $9^1/_2$) Stämme, der sich in dem syrischen Apokryphencodex vorfindet, gehört der ursprünglichen Sammlung dieser Schriften nicht an; er ist blos als Seitenstück zu dem aus dem griechischen Texte übersetzten Baruchbuche aus der Baruch-Apokalypse, deren lateinischer Text in neuerer Zeit aufgefunden wurde, (s. die Litteratur bei Rosenthal, vier apokryphische Bücher, S. 72 ff. u. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi S. 638—644) mit aufgenommen worden. Die Angabe der Apokalypse, dass Baruch die zehn Stämme für die Wiedervereinigung mit Juda zu gewinnen suchte, ist vielleicht nicht ohne Beziehung zu der talmudischen Tradition (Meg. 14b, Arach. 33a), nach welcher Jeremia dieselben aufgesucht (und teilweise zurückgeführt) hat (s. Raschi Synh. 94b). Der Einfluss rabbinischer Tradition tritt in dem Sendschreiben in markanter Weise hervor. Die Legende von der Zerstörung Jerusalems durch Engel, welche die Mauern niederrissen und dem Feinde nur die Eroberung der zerstörten Stadt gönnten (syr. Text bei Lagarde Apokr. syr. p. 89, Z. 10—16), kennt auch die Hagada (s. Pesikta rab. c. 26 Ed. Friedmann 131a u. Parallelst. Synh. 96b, vgl. Pleszner die Apokryphen Bar. p. 2). Die Vergeltungslehre, von der der Verfasser ausgeht, ist echt talmudisch. Er tröstet die Exulanten damit, dass die Leiden, von denen sie heimgesucht wurden, ihnen die zukünftigen Strafgerichte ersparen (syr. Text p. 89 Z. 2—6). In ähnlicher Weise wird im Onkelos-Targum zu Deuter. 7, 10 darauf hingewiesen, dass die Sünder den Lohn ihrer guten Werke auf Erden genieszen, aber dafür keinen Anteil an dem Jenseits haben. (Der Passus לעלמא דאתי, der in dem recipirten Texte fehlt, findet sich in dem Citate bei Nachmani Tor. he-Adam Ed. Ven. 90a und bei Simon b. Zemach Comm. zu Abot Ed. Leipzig 38b.) In schulmäsziger Fassung wird diese Vergeltungstheorie in einer Baraita (j. Pea I, 1, Synh. I, 1) vorgetragen und zwar in Uebereinstimmung mit der Auslegung R. Akiba's zu Ps. 36, 7. (Gen. r. c. 33 u. Parallelst.) vgl. auch Sifre II, 307 (Taanit 11a). In ähnlichem Sinne sagt R. Meir von Elisa b. Abuja: מוטב דילידייניה וליתי בעלמא דאתי. (Chag. 15b „Besser, dasz er erst seine Strafe abbüsse und dann das Jenseits erlange".) Gleichartige Aeuszerungen sind בריך רחמנא

3) Der Gesang der drei Männer im Feuerofen. 4) Die Geschichte von Bel und dem Drachen. 5) Die Geschichte der Susanna und endlich auch — da es den epistolarischen Schriften der Apokryphen zuzuzählen ist — 6) das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten über die Einsetzung des Chanukafestes.

I.

Der Brief Baruchs.

Von Babylon aus soll eine Schrift, die Baruch daselbst niedergeschrieben (B. 1, 1) und öffentlich vorgelesen hat (1, 3) von den Exulanten nach Jerusalem gesendet worden sein (1, 7) mit dem Auftrage, dieselbe an Festtagen in „dem Hause des Herrn“ vorzulesen (1, 14). Diese Schrift (3, 9—5, 9) bildete demnach den ursprünglichen und eigentlichen Inhalt des Buches Baruch. Sie war daher von ihrem angeblichen Verfasser gar nicht dazu bestimmt, als briefliche Ermahnung den Palästinensern zugesendet zu werden, es geht vielmehr aus einzelnen Stellen in unverkennbarer Weise hervor, dass die in ihr ausgesprochenen Ermahnungen direct an die Exulanten gerichtet wurden (3, 10; 4, 6). Epistolarisch wurde sie erst dadurch, dass sie einem angeblichen Sendschreiben der Exulanten an die Babylonier (1, 10—3, 9) mit Bezug auf die Aufforderung sie vorzulesen (1, 14) hinzugefügt wurde. Diese ist jedoch,

---

דשקליה ... למיטרפסיה מניה בההוא עלמא (Pes. 57b) und ... מוטב דתכספו בעלמא הדין לא תכספו ... בעלמא דאתי (Kid. 81a). Der Verfasser des Sendschreibens (c. 1 Ende) erwähnt auch die Eventualität eines Verlustes „beider Welten“, ähnlich wie Raba (b. Joma 72a, Pleszner a. a. O.). Der in der syr. Uebersetzung prägnant hervortretende Ausdruck (אף דהזדקן דינה), dessen er sich bedient, entspricht nach Form und Inhalt genau dem rabbinischen הצדיק אתהדין d. h. das göttliche Strafgericht für gerechtfertigt erklären, bekennen, dasz die Leiden, von denen man betroffen wurde, eine verdiente göttliche Strafe seien (vgl. Jahrb. 1, S. 24, A. 33, Taanit 11a und Erub. 19a, Horajot 11b, j. Schek. 6, 1 und betreffs des liturgischen Terminus צדוק הדין Jahrb. das. u. S. 293; j. Kid. 4, 1; Synh. 6, 7, Midr. Sam. c. 28 und Landshut סדר בקור חולים p. L VII).

wie auf den ersten Blick zu erkennen, selbst erst an ihrer Stelle von einer jüngeren Hand eingeschaltet worden. Für die Gebete (1, 11 ff. u. 13) und das Sündenbekenntnis (14 b ff.) benötigt es nicht der Vorlesung dieser Schrift des Baruch, von welcher selbst übrigens auch in dem Schreiben noch gar nichts erwähnt wurde. Wir dürfen daher annehmen, dass *καὶ ἐρεῖτε* (v. 15) unmittelbar an v. 13 sich anschlosz und v. 14 dem Redactor des Baruchbuches angehört, dem es darum zu thun war, die Zusammengehörigkeit der zwei in demselben vereinigten Schriften (des Sendschreibens der Exulanten und der Ermahnungsschrift des Baruch) ersichtlich zu machen.

Dieser Annahme gemäss werden dieselben demnach als ursprünglich von einander getrennte Werke zu betrachten und werden zugleich auch einzelne Bestandteile des Buches dem Bearbeiter, der diese beiden Schriften in demselben mit einander verbunden hat, zuzuschreiben sein. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen besonders in der einleitenden erzählenden Partie (1, 1—10) die Stücke von einander geschieden werden, die etwa ursprünglich als orientirende Nachrichten an der Spitze jener beiden Schriften standen, wobei sich auch zu erkennen geben wird, inwieweit sie durch diaskeuastische Arbeit, die kürzend oder auch ergänzend hinzutrat, mit einander vermischt worden sind. Dass in dieser Partie (1, 1—15) zwei Berichte vorliegen, welche ineinandergeschoben sind, zeigen die zweierlei Daten (v. 2 u. 8), die zweierlei Veranlassungen zur Kundgebung religiös-nationalen Bewusstseins (6 u. 8) und die zweimalige Erwähnung derselben Zuhörerschaft (v. 3 u. 4). Der erste schloss sich wohl an die Ueberschrift an, die zu dem *βίβλιον* (3, 9 ff.) gehört und hatte einschliesslich derselben, wie es bei näherer Einsicht einleuchtet, folgenden Wortlaut: *καί οὗτοι οἱ λόγοι, οὓς ἔγραψε Βαρούχ .... ἐν Βαβυλῶνι καὶ ἀνέγνω Β. τοὺς λόγους ... ἐν ὠσὶν Ἰεχονίου υἱοῦ Ἰωακεὶμ βασιλέως Ἰούδα καὶ ἐν ὠσὶ τῶν δυνατῶν .... παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου .... ἐπι ποταμοῦ Σούδ, ἐν τῷ λαβεῖν αὐτὸν τὰ σκεύη οἴκου κυρίου τὰ εξενεχθέντα ἐκ τοῦ ναοῖ αποστρέψαι εἰς γῆν Ἰούδα,* worauf 3, 9 ff. folgte. Mit *ἐν τῷ ἔτει κ. τ. λ.* (v. 2) beginnt ein anderer Bericht über eine

Versammlung der Exulanten und die gleichzeitig erfolgte Absendung von Geldspenden zum Ankauf von Opfern, die von dem Auftrage, in ihrem Namen zu beten, begleitet war. Der Passus *παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον* war ursprünglich eine erzählende Aussage. Das Ganze lautete etwa folgendermaszen: *Ἐν τῷ ἔτει [. . . ἐν τῷ μηνὶ] τῷ πεμπτῳ ἐν ἑβδομῇ τοῦ μηνὸς . . . . πᾶς ὁ λαος ἦλθε . . . . καὶ ἔκλαιον καὶ ἐνήστευον καὶ ηὔχοντο ἐναντιον κυρίου καὶ συνήγαγον ἀργύριον . . . . καὶ ἀπέστειλαν εἰς Ἰερουσαλὴμ προς Ἰωακείμ . . . . τοὺς ευρεθέντας μετ᾽ αὐτοῦ ἐν Ἰερυσαλήμ καὶ εἶπαν, ἰδού, ἀπεστείλαμεν . . . .* Die Worte *σκεύη ἀργυρᾶ . . . . ἤγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα* (8, 9) sind ein erklärendes Glossem zu *σκεύη οἴκου κυρίου* (v. 8).

Der Inhalt der zu der eigentlichen Baruchschrift gehörenden Vorbemerkung besteht demnach in der Angabe, dass Baruch, als er die aus dem Tempel weggeführten Geräte nahm, um sie wieder nach Juda zurückzubringen, die Ermahnungsschrift verfasst und öffentlich vorgelesen habe, und zwar sei dies am zehnten Siwan geschehen. Wie steht es aber mit dieser angeblichen Thatsache? Der Verfasser konnte doch nicht in offenbarem Widerspruch mit den übereinstimmenden unzweideutigen Zeugnissen der Berichte in den Büchern Esra und Nehemia die ganz unwahrscheinlich klingende Behauptung aussprechen, dass Baruch noch zur Regierungszeit Nebukadnezars die Tempelgeräte nach Jerusalem zurückgebracht habe? Nach dem Gesagten ist es aber auch gar nicht nötig, dieses Factum in jene Zeit zu versezen. Man kann es ohne Not gelten lassen, dass der Verfasser die von Cyrus ausgefolgten Tempelgeräte durch Baruch nach Jerusalem zurückbringen lässt. Auch nach der haggadischen Tradition (Midr. Cant. 5, 5), in der Baruch ein hohes Alter zugeschrieben wird (אדם גדול וישיש היה), hat derselbe noch die Rückkehr der Exulanten erlebt[1]). Dass Esra nicht schon mit Serubabel Babylonien verlassen habe, hat nach Meg. 16b seinen Grund darin, dass er seinen Lehrer

---

[1]) Die Karäer identificiren Baruch mit dem neben גנתון (Neh. 10, 7) genannten Priester dieses Namens und nennen ihn danach גנאי ברוך, den sie dann zu einem Schulhaupte zur Zeit Esra's oder auch zu einem Schüler desselben machen (s. Pinsker, zur Geschichte des Karaismus I, 24, III 186).

Baruch, so lange dieser lebte, nicht verlassen wollte. Bezüglich der Zeit, in der Baruch noch lebte, hat also der Verfasser wol dieselbe Vorstellung, die in der rabbinischen Haggada angetroffen wird, nur lässt er denselben, da er es sich demnach nicht gut denken konnte, dass Baruch troz der Aufhebung des Exils noch in Babylonien verblieben sei, nach Palästina zurückkehren. Schwieriger ist es das Datum „10. Siwan" (v. 8) zu erklären. Nach dem Wortlaute des Textes wird hier nichts anders ausgesagt, als dass Baruch am zehnten Siwan die Tempelgeräte genommen habe, um sie nach Palästina zurückzubringen. Hitzig (Gesch. d. Volkes Isr. S. 499) und Kneucker erblicken in den Worten *τῇ δεκάτῃ τοῦ Σειουάν* eine irrtümlich hierherversprengte Zeitangabe, die ursprünglich nach *ἡμέρᾳ ἑορτῆς* (v. 14) ihren Platz hatte. Der zehnte Siwan soll ein alter Fasttag gewesen sein, indem nämlich an diesem Tage Jerusalem von Pompejus (63 ante) und später von Herodes (37 post) erstürmt wurde. Der Verfasser soll also durch dieses Datum gewissermassen verraten, dass er mindestens nach dem ersteren Ereignisse diese Schrift verfasst hat. Nun ist es aber mehr als zweifelhaft, dass in Josephus Angaben der 10. Siwan gemeint ist. In b. j. 1, 7, 4 berichtet er, dass Jerusalem im dritten Monate seit Beginn der Belagerung von Pompejus erobert wurde, und ebenso erzählt er in seiner an die Jerusalemer gehaltenen Rede (ib. 5, 9, 4), dass Jerusalem sich nach dreimonatlicher Belagerung ergeben habe. Es ist danach anzunehmen, dass auch in ant. 14, 4, 3 *περὶ τρίτον μῆνα* den dritten Monat der Belagerung bezeichnet und diese Angabe blos dahin ergänzt wird, dass die Eroberung an „dem Fasttage" (*τῇ τῆς νηστείας ἡμέρᾳ*) stattfand. Wenn nun ant. 14, 16, 4 gesagt wird, dass Jerusalem von Herodes an demselben Tage erobert wurde, an welchem es einst in die Hände des Pompejus fiel und zwar auch im dritten Monate am Fasttage, so ist ersteres Datum nur auf eine Verwechslung mit dem dritten Monate der Belagerung durch Pompejus zurückzuführen. Es ist auch chronologisch nicht denkbar, dass die Eroberung durch Herodes bereits im Monate Siwan erfolgte, da die erst nach Ende des Winters begonnene Belagerung (ant. 14, 15, 14) durch etwa

über fünf Monate sich hinzog (b. j. 1, 18, vgl. 5, 9, 4). Es wird ausdrücklich bemerkt, dass die Aufführung der Belagerungswälle durch die sommerliche Witterung erleichtert wurde (ant. ib. 16, 2) und die beiden Mauern erst nach fünfundsechzig Tagen erstürmt wurden (ib.). Es muss auch nachdem noch bis zur Einnahme des Tempels eine geraume Zeit verstrichen sein. Darf nun angenommen werden, dass die Belagerung Jerusalems etwa am 15. Schebat, von welchem an die Frühlingszeit gerechnet wurde (s. M. Rosch hasch. 1, 1), begonnen hat, so kann die Eroberung erst in der Mitte des Monats Thamuz stattgefunden haben. Fiel diese nun auf einen Fasttag, so ist dieser kein anderer, als der 17. Thamuz. Also an diesem Tage wurde Jerusalem a. 63 von Pompejus und a. 37 von Herodes eingenommen. In Josippon ist in der That auch beidemale der siebzehnte Tag des vierten Monats das Datum der Eroberung (c. 39 בחדש הרביעי וילחמו . . . עד י"ז בו cap. 40 בחדש הר'ביום הצום)[1]. Es ist demnach die Vermutung, dass der 10. Siwan (Bar. 1, 8) irgendwie mit jenen Daten correspondire, unhaltbar. Die Worte *τῇ δεκάτῃ τοῦ Σειουάν* scheinen ein Vermerk zu sein, welches zwischen der einleitenden Partie und dem Anfang des *βίβλιον* (3, 9. ff) hingeschrieben wurde, um darauf aufmerksam zu machen, dass diese Mahnschrift am Wochenfeste zu lesen sei[2]. Der Preis der Gotteslehre, die die wahre Weisheit ist (4, 1), die Aufforderung an ihr festzuhalten (ib. 2), die Hervorhebung der Auserwähltheit Israels (3, 36), wie überhaupt der ganze Inhalt der Mahnschrift lässt dieselbe

---

[1]) Nach M. Taanit 4. 6 ist der 17. Thamuz ein Gedenktag für fünf Katastrophen, die an demselben über Jerusalem hereingebrochen sind. Diese beiden Eroberungen werden daselbst nicht erwähnt, doch kann die Angabe von der Einstellung des täglichen Opfers darauf zuzückgeführt werden, dass Herodes damit die Erstürmung des Tempels vorbereitete (ant. 14, 16, 2) und ist vielleicht אפוסטמוס, der die Thora verbrannt haben soll, Cornelius Faustus, der bei der Belagerung durch Pompejus zuerst die Mauern der Stadt erstieg.

[2]) Die Angabe Const. apost 5, 20 (bei Schürer a. a. O. S. 721), nach welcher Baruch nebst den Klageliedern am 10. Ab gelesen wurde, kann, wenn sie überhaupt als sicheres Zeugnis anzusehen ist, sich nur auf den ersten Teil beziehen.

zur Vorlesung am Feste der Gesezgebung sehr geeignet erscheinen. Dieser Vermutung gemäss müsste indess auch *δεκάτη* in *ἕκτῃ* emendirt werden.

Deutliche Indicien sprechen dafür, dass das *βίβλιον* ursprünglich in hebräischer Sprache verfasst war. Dass *συνεμιάνθης* (3, 10) ein Uebersezungsfehler ist, indem der Vertent fälschlich נטמאת für נִדְמִית las, hat bereits Kneucker (S. 280) erkannt, ebenso giebt aber *ἐπαλαιώθης* in demselben Verse keinen rechten Sinn. Hier ist entweder כָּלִיתָ (s. Mal. 3, 6) für בלית gehalten worden oder es war נבלעת (s. Hos. 8, 8) das ursprüngliche Textwort. Auch an anderen Stellen scheinen ähnliche Irrungen stattgefunden zu haben. So war für *συναναστράφη* (3, 37), dem das hebräische נפתלה entspricht, im Urtexte wol נגלָתָה zu lesen und ist *κατέναντι* (4, 2) Uebersetzung von לנגד, das für לנגה angesehen wurde (die ganze Stelle lautete etwa לך אל אורה לנוגה זרחה).

Ist nun mit Sicherheit anzunehmen, dass die Baruchschrift ursprünglich hebräisch verfasst war, dann kann nur Palästina, wo allein in dieser Sprache geschrieben wurde, ihre Heimat sein. Dass ein Jünger der Hillel'schen Schule, der nach der Zerstörung Jerusalems nach Rom gekommen, der Verfasser der beiden Bücher, die in der Baruchschrift vereinigt sind, gewesen sei, wie Kneucker (S. 61 ff.) darzulegen sucht, ist doch ziemlich unwahrscheinlich. Es ist auch nicht genügend erwiesen, dass sie erst nach der zweiten Zerstörung Jerusalems — nach Kneucker (S. 50) in den ersten Regierungsjahren Domitian's — entstanden ist. Man muss, um ihre Abfassungszeit beiläufig bestimmen zu können, zunächst die Momente in's Auge fassen, auf welche der Verfasser des Büchleins selbst ein bedeutendes Gewicht legt. Israel, lässt er Baruch sagen, ist aus seinem Lande vertrieben worden, weil es den Quell der Weisheit verlassen hat (3, 12) und von dem Geseze Gottes abgewichen ist (4, 12), das allein der Weg der Einsicht ist (4, 1, s. 3. 36). Mit der Aufforderung zur Rückkehr auf denselben (4, 2) verbindet er die Mahnung, dass Israel nicht einem a n d e r e n seine Ehre hingebe und seinen Vorzug einem fremden Volke (4, 3). Der Gott, mit dem ein a n d e r e r nicht verglichen werden

kann, (3, 35) hat in seiner grossen Welt nicht die Starken und Kriegskundigen, die sich einen grosssen Namen auf Erden gemacht haben, erwählt und ihnen „den Weg der Einsicht“ gezeigt (27, 28), sondern „den ganzen Weg der Einsicht hat er gefunden und ihn Jakob, seinem Sohn, und Israel, seinem Liebling verliehen“ (3, 36). Israel soll sich daher glücklich preisen, dass der Wille Gottes ihm bekannt ist (4, 4). Diese Betrachtung passt für eine Zeit, in der in Judäa in dem Masze, in welchem fremdländische Bildung daselbst eindrang, die heimische Lehre an Ansehen verlor. Der Verfasser kann hier nur an die judäischen Hellenisten gedacht haben, welche den Bruch mit dem väterlichen Gesetze nicht scheuten und griechische Anschauung und Lebensweise nachahmten. Diese Partei war unter dem Hohenpriester Jason (175 a.) die herrschende geworden; ein grosser Teil der Priesterschaft und des Volkes hatte sich der Lehre der Väter entfremdet und sie mit griechischer Sitte vertauscht. Der Verfasser unserer Schrift fordert daher Israel auf zu lernen, wo die Weisheit sei und zugleich auch die Kraft, langes Leben, Licht und Frieden[1]). Die Macht der Völkerfürsten und Mächtigen der Erde, führt er weiter aus, hat dieselben vor Untergang nicht geschüzt (v. 16—20)[2]). Die Weisheit, die ihnen und ihren Nachkommen gefehlt hat, sei auch nicht bei den Kaufleuten Kanaans und Arabiens, wie auch nicht bei Mythologen und Wissensforschern zu finden (20—24)[3]). Es

---

[1]) V. 14 ist wol zu lesen: *μάθε ποῦ ἐστὶ φρόνησις, ποῦ ἐστιν σύνεσις, τοῦ γνῶναι ἅμα, ποῦ ἐστιν ἰσχύς, ποῦ ἐστι μακροβίωσις κ. τ. λ.*

[2]) V. 15 ist an dieser Stelle fast ganz beziehungslos und hatte wol ursprünglich seinen Platz zwischen v. 28 u. 29.

[3]) Zu v. 23 *Οὔτε υἱοὶ Ἄγαρ οἱ ἐκζητοῦντες τὴν σύνεσιν οἱ ἐπὶ τῆς γῆς, οἱ ἔμποροι τῆς Μερραν* (recte *Μεδιαν*) *καὶ Θαιμαν* vgl. die talmud. Auslegung zu Deut. 30, 12, 13 לא בשמים הוא לא תמצא בגסי רוח ולא מעבר לים הוא לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים. „Nicht im Himmel ist sie. Du findest sie nicht bei Hochmütigen; nicht jenseits des Meeres ist sie; Du findest sie nicht bei Kaufleuten und Händlern (s. Pleszner s. St.). Der Passus *ἐκζητοῦντες τὴν σύνεσιν οἱ ἐπὶ τῆς γῆς* „die die Einsicht suchen auf der Erde“ ist unverständlich und kann schon desshalb nicht correct sein, weil in demselben die Verse *ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως* besonders genannt werden. Kneucker (Comm. z. St.) vermutet, dass der Uebersezer hebr. סוחרי תבואה על הארץ missver-

ist kaum zu verkennen, dass mit den „Mythologen“ (מְמַשְּׁלֵי מְשָׁלִים) und denen „die Einsicht suchen“ (דורשי תבונה) die Freunde der hellenischen Mythologie und Philosophie d. h. die jüdischen Hellenisten gemeint sind, die gegen dieselbe die heimische Lehre hintansezten.

Mit besonderer Absichtlichkeit macht der Verfasser dem Volke Israel den Vorwurf, dass es „Jerusalem, seine Mutter betrübt habe“ (4, 8). Ohne dass derselbe im Gange der Betrachtung liegt, wird er dem Ausspruche: „Ihr habt Gott, eueren Erzeuger, vergessen“ (vgl. Deut. 32, 18) angefügt und zum Ausgangspunkte eines neuen Themas gemacht. Die klagende Mutter Jerusalem erzählt den „Nachbaren Zions“, dass sie nur durch die Sünden ihrer Kinder der Zerstörung preisgegeben wurde (6—14) und dass ein schamloses Volk, das von ferne her kam und eine fremde Sprache redet, die Greise nicht schont und mit dem Kinde kein Erbarmen hat (s. Deut. 28, 49, 50), ihre Kinder in die Gefangenschaft geführt habe (15—19). Auch diesen Kindern selbst klagt sie ihr Leid und fordert sie auf, zu dulden, zu beten und zu Gott zurückzukehren, der sie bald von der Hand ihrer Feinde befreien und den Untergang derselben herbeiführen werde (v. 17—30)[1]. Die Klagen und Hoffnungen, die in dieser Rede vorgetragen werden, sollen zwar nach der Intention des Verfassers der Zeit der Wegführung durch Nebukadnezar entsprechen, doch wird des Aufenthaltes Israels

---

standen habe. Mit mehr Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der hebr. Text בני הגר דורְכֵי נתִיבה gelautet und der Vertent dafür ב׳ ה׳ דורשי תבונה gelesen hat. Für על הארץ, das dem griech. Texte zu Grunde liegt, lässt sich auch אֱלֵי ארחָה („zur Karavane, in Gesellschaft“) vermuten.

[1]) In der Partie 17 b—30 scheinen einige Stellen versezt zu sein. Der Passus *ἐγὼ δὲ τί δυνατὴ βοηθῆσαι ὑμῖν* kann unmöglich als Anfang der Anrede an die „Kinder“ angesehen werden. Es ist wahrscheinlich, dass dieselbe mit den Worten: Gehet, Kinder, gehet u. s. w. (v. 19) begann. Auch v. 26 scheint noch in die Strophe 17b—21 hineinzugehören. Die Reihenfolge der einzelnen Säze derselben dürfte in folgender Weise herzustellen sein: v. 19, 26, 20, 17, 18. Auf dieses Stück folgte wol v. 25, 27—29 incl., wo die Mittel angegeben werden, durch welche die erlösende Gnade Gottes wiedergewonnen werden könne, und den Schluss bildete dann 21—25, wo der letzte Saz (V. 24) in sehr passender Weise wieder auf den Anfang der ganzen Anrede zurückführt.

in fremdem Lande nicht besonders gedacht und nur auf eine Befreiung von Tyrannei durch Feindes Hand (v. 21) hingewiesen. In der That hat der Verfasser die Eroberung Jerusalems durch Antiochus Epiphanus im Auge. Das fremde Volk mit fremder Sprache (v. 15) sind Griechen. Wie hier wird auch in 1. Mak. 1, 20 gesagt, dass weder Greise noch Frauen geschont wurden. Wenn hier von einer Gefangennahme und Wegführung von Judäern die Rede ist, so erfahren wir ja auch aus anderen Quellen, dass ein Feldherr des Antiochus, Apollonius, bald nach Eroberung Jerusalems zum zweiten Male die Stadt überfallen und Frauen und Kinder in die Sklaverei geschleppt hat (1. Mak. 1, 29, 30). Der Verfasser betont daher auch (v. 16), dass die „Geliebten der Wittwe" und die „Töchter der Alleinstehenden" weggeführt wurden. Das Bild der Mutter, die von ihren Kindern verlassen wurde, welches in dieser Rede hervortritt, gebraucht auch der Verfasser des 1. Makkabäerbriefes (1, 38). In der Trostrede an Jerusalem, mit der das Buch schliesst (4, 30—5, 9) erscheinen die allgemeinen Verheissungen wol als eine Nachbildung der Reden in Deutero-Jesaia, doch ist in v. 30—35 Gedankeninhalt und Ausdrucksweise neu und selbständig. Ueber die, die Jerusalem Böses zufügten und sich mit seinem Sturze freuten, wie über die Städte, die seine Kinder knechteten, wird Verderben kommen und besonders wird die Stadt, die sie als Sklaven kaufte, ihres Volksreichtums verlustig werden und ihr Triumph wird in Trauer verwandelt werden[1]. Es sind hier die Städte mit griechischer Bevölkerung in und um Palästina gemeint, welche den Juden feindlich gesinnt war, und die Metropole, deren *πολυοχλία* schwinden soll, ist Antiochien, welches in einer alten Baraita als Muster einer Groszstadt mit zahlreicher Bevölkerung angeführt wird[2].

Da der Verfasser noch nichts von der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes weiss, so ist die Schrift, die sonst

---

[1]) Am Ende von v. 34 ist ein dem hebr. אהפך entsprechendes griech. Wort ausgefallen. Ueber *δεξαμένη* (V. 32) s. Kneucker z St.

[2]) עיר גדולה כאנטיוכיא Tosefta Erubin Ed. Zuckermandel 3, 12; b. Erub. 61 b, vgl. Num. rab. 2, 9, j. Erub. 5, 5.

durchweg die Situation jener Zeit reflectirt, noch vor dem Einfalle des Apollonius und vor dem Erlass der Verbote gegen die Beobachtung der jüdischen Geseze, also im Jahre 169 a. verfasst worden.

Auf Baruch wurde wahrscheinlich auch das Buszgebet nebst dem dasselbe einleitenden Berichte (1, 2, 3c, 4c, 5—8, 10—14, 15—3, 9), welche ursprünglich eine besondere Schrift bildeten, zurückgeführt. Dass uns diese Schrift in einer aus einem hebräischen Originaltexte angefertigten Uebersezung vorliegt, zeigen manche auffallende Stellen, die nur durch die Annahme, dass der Vertent durch unrichtige Lesung hebr. Textworte beirrt wurde, ihre Erklärung finden. Für ממעיהם, wie es im Texte für *απὸ τῶν σπλάγχνων ἀὐτῶν* (2, 17) lauten müsste, stand wahrscheinlich מֵעִמָּהֶם. In v. 26 giebt *ἔθηκας τὸν οἶκον* keinen Sinn; wahrscheinlich las der Vertent וְשַׂמְתָּ für וְהֲשִׁמּוֹתָ (du hast verwüstet). Ueberhaupt trägt die wörtliche Uebersezung, in welcher der Hebraismus Ausdruck und Wortfolge beherrscht, noch alle Spuren des ihr zu Grunde gelegenen Originals an sich. Mit der Frage über den Grundtext ist auch die über das Vaterland dieser Schrift erledigt, das nämlich, nachdem im Altertume für das hebräische Schrifttum ausserhalb der Grenzen seiner eigentlichen Heimat kein Boden vorhanden war, nur Palästina sein kann.

Aus dem Inhalte des Gebetes ist zu ersehen, dass der Verfasser die Zeit vor Augen hat, in welcher das jüdische Reich nicht mehr bestand, der Tempel zerstört war (1, 26) und Israel seine Heimat verloren hatte. Andrerseits wird in der geschichtlichen Einleitung (1, 7) vorausgesezt, dass Jerusalem nicht nur bewohnt war (1, 7), sondern auch daselbst geopfert wurde (v. 10), währenddem (v. 2) der siebente Tag des fünften Monates des fünften Jahres als der Tag, an welchem die Chaldäer Jerusalem eingenommen und verbrannt haben, bezeichnet wird. Da nach v. 7 Jojakim, ein Sohn des Chilkia b. Schallum, des Zeitgenossen des Königs Josia, als Hoherpriester in Jerusalem fungirte, so kann nur angenommen werden, dass der Bericht über die Absendung der Gelder sich auf die mit Jojachin weggeführten Exulanten bezieht. Nach dieser von

mehreren Erklärern ausgesprochenen Ansicht muss die Zeitbestimmung 1, 2 als eine den historischen Thatbestand auszer Acht lassende Zurechtlegung oder als Glosse eines jüngeren Bearbeiters angesehen werden. Wahrscheinlich ist dieses Datum in diese Stelle hineincorrigirt worden, um für das Fasten und Weinen (1, 5) einen hiezu geeigneten Tag zu bezeichnen. Ursprünglich stand wol *ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ* und zwar sollte hier etwa angegeben sein, dass im fünften Jahre des Zedekia, als das Sendschreiben Jeremia's an die Exulanten (Jer. c. 29), in welchem das Verhängnis, das Jerusalem treffen sollte, vorherverkündet wurde (das. 1, 16—19), in Babylon angelangt war, diese Trauerbotschaft das Volk zur Abhaltung eines Buszgottesdienstes veranlasste; der Glossator glaubte aber diese Angabe nach 2. K. 25, 8 ergänzen zu müssen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass *τὴν βίβλον* (1, 3), an welchem die Erklärer (Reusz u. a.) Anstosz nahmen, eine andere Schrift als das *βίβλιον* des Baruch (v. 1, 3) bezeichnet und zwar ist damit das Sendschreiben Jeremias gemeint. Durch die Ineinanderarbeitung der zwei verschiedenen Berichte, welche den im Baruchbuche vereinten Schriften vorangiengen, ist der Sinn dieser Stelle, auf den nur der Gebrauch des Wortes *ἡ βίβλος* zum Unterschiede von dem *τὸ βίβλιον* genannten Buche des Baruch noch hinweist, verdunkelt worden. Man hat allen Grund zu der Vermutung, dass dieser Teil des Baruchbuches zu Jer. 29 mit Bezug auf v. 3 u. 52, 59 hinzugefügt wurde und der erste Saz etwa folgendermassen lautete: *καὶ ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ πᾶς ὁ λάος ἦλθε πρὸς τὴν βίβλον καὶ ἔκλαιον καὶ ἐνήστευον κ. τ. λ.* In dem Gebete selbst kömmt es dem Verfasser nicht mehr so darauf an, das Bild der von ihm ins Auge gefassten Zeit festzuhalten. Die Aufforderung, für Nebukadnezar und seinen Sohn Baltasar zu beten, dass sie lange leben, und Gott zu bitten, dass er „uns die Augen erleuchte und wir unter dem Schatten des Nebukadnezar und Baltasar . . . leben und ihnen viele Tage dienen“ (v. 12) sticht gegen den harmlosen Inhalt des folgenden Bussgebets zu sehr ab, als dass man in ihr eine besondere Absicht, die der Verfasser dabei im Auge hatte, zu verkennen vermöchte. Man würde jedoch dieselbe zur Not als

übliche Phrase gelten lassen können, wenn nicht in dem Gebete selbst (2, 21—24) die Unterwerfung unter den König von Babylon als ein göttliches Gebot, dessen Nichterfüllung das Eintreffen der göttlichen Strafgerichte zur Folge gehabt habe, dargestellt werden würde. Allerdings mahnt auch Jeremia (C. 27) zur Unterwerfung unter das Joch der babylonischen Herrschaft, aber es wurde in späterer Zeit doch nicht daran gedacht, die Nichtbeachtung jener Mahnungen ausdrücklich zu bereuen und dessen in Bussgebeten zu gedenken. Dem Verfasser war es offenbar darum zu thun, die Erduldung einer Fremdherrschaft, der sich das judäische Nationalgefühl nicht fügen mochte, plausibel zu machen und die freiwillige Unterwerfung unter dieselbe als eine That gottgefälliger Gesinnung hinzustellen. Nun könnte man danach allerdings zu der Annahme geneigt sein, dass diese Schrift zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch die Römer aus den Kreisen der Friedenspartei hervorgegangen sei, die in dem für einen Bussgottesdienst bestimmten Gebete in dieser Weise für ihre Tendenzen Stimmung machte, doch ist es fast undenkbar, dass auch nicht ein entfernter Zug der damaligen Anschauung und Situation sich in dieser Bussbetrachtung irgendwie ausgeprägt hätte. Inhalt und Ausdrucksweise lassen es nicht im Geringsten erkennen, dass der Verfasser der nachmakkabäischen Periode angehört. Einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit dürfte indes die Vermutung für sich haben, dass diese Schrift dem Zeitalter des Hohenpriesters Alkimos entstammt. Nach allem, was wir über Alkimos erfahren, scheint er, um zur Hohenpriesterwürde zu gelangen, sich an die Spitze einer Partei gestellt zu haben, die auf die politische Selbständigkeit Judäas verzichtete und lieber unter dem friedlichen Schuze der Seleuciden stehen als mit den Waffen den schweren Kampf gegen die Fremdherrschaft aufnehmen wollte. Selbst im ersten Makkabäerbuche (C. 7), in welchem (v. 5) Alkimos als das Haupt der Hellenisten hingestellt und ihm (v. 9) das Epitheton „der Frevler“ beigelegt wird, wird doch der Umstand nicht verschwiegen, dass einst die Schriftgelehrten und die Assidäer den Friedensversicherungen des Alkimos Vertrauen geschenkt haben

und gewissermaszen auf seine Intention, sich der Herrschaft des Demetrius zu unterwerfen, eingegangen sind (12—14). Im zweiten Makkabäerbuche (14, 6) erscheint er zwar auch als Ankläger der Assidäer, die unter Führung des Makkabäers Juda durch Krieg und Aufruhr Unruhe erregen [1]), aber was ihn zum Gegner Judas macht, ist die kriegerische Haltung desselben den Seleuciden gegenüber, die, so lange die Führung des Volkes in seiner Hand liegt, einen friedlichen Zustand in Judäa zur Unmöglichkeit macht (v. 10). Der Antagonismus zwischen Juda Makkabi und Alkimos bestand also darin, dass jener durch Kampf die Befreiung Judäas von der Fremdherrschaft erzielen wollte, währenddem dieser es vorzog, die politische Selbständigkeit preiszugeben und dadurch dem Lande den Frieden zu erhalten [2]). Da Alkimos allem Anscheine nach gerade in den Kreisen der Frommen für seine Gesinnung Propaganda zu machen suchte, so kann es wohl auch vorgekommen sein, dass an die jeremianischen Friedensmahnungen erinnert und das Exil als eine Folge der Nichtbeachtung derselben dargestellt wurde. Wenn solche Gedanken nun in dem den ersten Teil der Baruch-Schrift bildenden Gebete zu deutlichem Ausdrucke gelangt sind, so erscheint, da dieses auch sonst alle Spuren einer in die Makkabäerperiode zurückreichenden Abstammung in sich trägt, die Annahme, dass es zur Zeit des Alkimos verfasst wurde, genügend gerechtfertigt. Es kann natürlich nicht ohne Weiteres

---

[1]) Nach Geiger (Urschrift S. 223) liegt in dieser Angabe die Absicht, den Bericht des ersten Makkabäerbuches über das Verhältnis Alkimos' zu den Assidäern zu bestreiten.

[2]) Auch die haggadische Erzählung, nach welcher Jakim (Alkimos) seinem Oheim Jose b. Joeser, als dieser hinausgeführt wurde, um den Tod durch Henkershand zu erleiden (für למצטבלה l. למצטלבה), zurief: Siehe das Pferd, auf welchem dein Herr dich reiten lässt, und siehe das, welches mein Herr mir gegeben hat, lässt die Thatsache durchblicken, dass Alkimos das Martyrium für die politische Freiheit als thöricht ansah. (Die Angabe, dass er am Sabbat geritten, ist nur eine jüngere Illustration zur Erklärung der sinnbildlichen Redensart „ein Pferd reiten".) Die Erzählung von dem qualvollen Tode des Jakim-Alkimos (in 1. Mak. 9, 54—57), über welchen auch in anderer Weise berichtet wird, erhebt die Vermutung, dass Jakim und Alkimos identisch sind, über allen Zweifel.

behauptet werden, dass der Name des Priesters Joakim (1, 7), der sonst nicht nachweisbar ist, absichtlich gewählt wurde, um den Anspruch des Jakim (Alkimos) auf die Hohepriesterwürde durch die Erinnerung daran, dass dieses Amt schon früher einmal von einem Manne dieses Namens bekleidet wurde, einigermassen plausibel zu machen, aber es fehlt dennoch nicht an weiteren Indicien, durch welche die Vermutung, dass die Schrift der Zeit dieses Priesters angehört, an Wahrscheinlichkeit gewinnt. In v. 14, 15 lässt der Verfasser die Betenden Gott anrufen, dass er ihnen bei denen, die sie in die Gefangenschaft geführt haben, Gunst verleihe, damit die ganze Erde es erkenne, dass sein Name genannt werde über Israel und seinem Geschlechte. Giebt dieses Gebet schon den Wünschen des Volkes eine Richtung, für welche in den für die nationale Selbständigkeit erglühten Seelen kein Boden vorhanden sein konnte, so zeigt das fast tautologisch klingende „über Israel und über sein Geschlecht“, dass der Verfasser die naheliegende und in dieser sprachlichen Verbindung überlieferte Vorstellung, dass der Name Gottes über dem Volke Israel und über der Stadt Jerusalem genannt werde, absichtlich zurückgedrängt und zu עַל ישראל anstatt ועל עירך das ähnlichklingende aber überflüssige ועל עמך hinzugefügt habe. Er will nämlich die eigentliche Heiligkeit nur für den Tempel anerkannt sehen, aber nicht auch für die Stadt Jerusalem, die, wenn es die Umstände mit sich bringen, auch ein Besitz der Fremden werden dürfe. Eine Anspielung auf die in dem Verteidigungskampfe Juda Makkabis gefallenen Judäer, denen, wenn man nach Alkimos Plan sich mit den Herrschern in ein friedliches Einvernehmen gesetzt hätte, der Tod durch das Schwert erspart geblieben wäre, enthält wol auch v. 17, wo gesagt wird, dass die Todten in der Unterwelt, von denen der Geist genommen ist, Gott nicht mehr preisen können; wol können das jedoch, wird dann (v. 18) ausgeführt, Betrübte und Gebeugte[1]). Im

---

[1]) Für ἐπὶ τὸ μέγεθος vermutet Kneucker z. St. als hebr. Textwort ורגל, das fälschlich וְגָדל gelesen wurde; vielleicht stand im Texte נפש נכאב ודל und wurde letzteres von dem Vertenten für גָדל gehalten. Der Sinn bleibt in beiden Fällen so ziemlich derselbe.

Sinne dieser Ausführung ist selbst ein Leben in Kummer und Sorge noch immer dem Tode vorzuziehen und zwar aus dem Gesichtspunkte der Frömmigkeit, indem mit dem Tode auch die Möglichkeit der Gottesverehrung aufhöre. Ist, wie die erwähnten Anzeichen darauf hinweisen, dieser Teil des Baruchbuches ein Product der von Alkimos geschaffenen Friedenspartei, dann kann sie nur in dem ersten Jahre seines Pontificates, in welchem er das Vertrauen derselben besass, verfasst worden sein d. i. a. 162/163 ante. Allem Anscheine nach ist bei der Niederschreibung derselben, die vielleicht in Eile erfolgt ist, nicht die nötige Sorgfalt beobachtet worden. Es hat eine irrtümliche Versetzung nicht nur von einzelnen Versen sondern auch von grösseren Partien stattgefunden [1]), was sich nur durch die Annahme erklären lässt, dass manche Sätze blos an dem Rand des Textes demselben hinzugefügt und dieser selbst in losen Blättern aufgefunden wurde.

Das Gebet der Exulanten und die Schrift des Baruch wurden, da wol auch ersteres diesem zugeschrieben wurde, als Werke gleichen Ursprungs mit einander vereinigt, wobei durch die eigentümliche Zusammenstellung der geschichtlichen Vorberichte die ursprüngliche Getrenntheit derselben unkenntlich gemacht wurde. Es lässt sich nicht mehr bestimmen, wann und durch welche Hand die Vereinigung beider Schriften be-

---

[1]) Der Passus *καὶ ἐσχεδιάζομεν* . . . (2, 19) hängt unmittelbar mit v. 18 zusammen. Der Satz *ἀπὸ τῆς ἡμέρας — Θεὸν ἡμῶν* gehört zwischen v. 20 und 21, indem die Erwähnung des Auszugs aus Aegypten dazu Veranlassung gab, auf die Widerspenstigkeit Israels von damals hinzuweisen. 2, 4—5 (bis *ἐπάνω*) scheinen nach 3, 8 zu gehören. 1, 15—26 bilden den ersten Teil des Gebetes; der zweite hat in dem Eingange 2, 6—11 denselben Anfang (לך ה׳ הצדקה). Auch hier gehört v. 10 zu v. 8 und v. 9 erscheint dann als passender Schluss dieses Absatzes. An 2, 11—19 ist 3, 1—8 anzureihen. Nachdem nämlich gesagt wurde, dass nicht die Todten, sondern die Bedrängten Gott preisen, nimmt das Gebet eine Wendung, die von diesem Gedanken ausgeht. Zwischen 3, 4 und 5 sollte wahrscheinlich 2, 19 stehen, das an seiner Stelle fast ganz beziehungslos erscheint. (Der Schluss dieses Verses ist wol durch die Worte כי אם על רחמיך הרבים zu ergänzen.) An 3, 8 schloss vielleicht 2, 4, 5 sich an und darauf folgte 2 20—35. Erst durch die letztere Dislocation erhält das Gebet mit 2, 35 einen stylgemäszen Abschluss.

werkstelligt wurde. Für den Ausschluss des Baruchbuches aus dem Kanon wird jedoch der Umstand, dass den babylonischen Eroberern in demselben eine ziemlich verdächtig scheinende Huldigung dargebracht wird, besonders maszgebend gewesen sein [1]).

II.

Die Epistel Jeremia's.

In dem Sendschreiben der Palästinenser an die alexandrinischen Juden wird eiu Brief erwähnt, den Jeremia den Exulanten in Babylonien zugesendet hat. Dieser Brief soll unter Anderem auch Warnungen vor dem Götzendienste enthalten haben (s. 2. Mak. 2 ff.) Würden diese den ganzen Inhalt desselben gebildet haben, dann wäre schon von Vorneherein die Annahme berechtigt, dass der apokryphische Brief Jeremia's mit jenem Schreiben identisch oder dasselbe zu ersetzen bestimmt gewesen sei. Da dies aber sicherlich nicht der Fall war und die Mitteilungen aus demselben vielmehr darauf hinweisen, dass jene Warnungen nicht einmal den Hauptgegenstand desselben ausgemacht haben, so kann diese Meinung nur insoweit aufrecht erhalten werden, als vermutet werden darf, dass ein alexandrinischer Litterat, dem jene Stelle des palästinischen Sendschreibens bekannt war, aus derselben Anlass nahm, ein Mahnschreiben gegen den Götzen-

---

[2]) Nach Samuel Aboab (Resp. דבר שמואל No. 45) beriefen sich die Marannen zur Rechtfertigung ihres Scheinchristentums auf „einen Baruch b. Nerja zugeschriebenen Brief, den die Christen in die in ihre Sprache übersetzten heiligen Schriften hineingestellt haben“, indem sie aus eines Stelle in demselben nachwiesen, dass zur Zeit der Gefahr die erzwungene Verbeugung vor Bildern erlaubt sei. ואמונת כל זאת קיימת עליהם מדברי אגרת א׳ המיוחסת ביניהם לברוך בן נריה שמוה הנוצרים בין כתבי הקדש הנעתקים בלשונם וחשבוה כא׳ מהם ומתוכה למדו לשקר שדבריה בענין זה כפי העתקם סותרים דברי תורה בבירור להתיר השתחויה לאלילים מפני הסכנה אוונס Hier ist wahrscheinlich der als 6. Kapitel des Buches Baruch figurirende Brief Jerem. 1, 6 gemeint, wo es heisst: Saget im Herzen, vor dir muss man sich beugen, o Herr.

dienst, wie es seiner Vorstellung nach etwa Jeremia verfasst haben könnte, aufzusetzen[1]). Denn dass der Verfasser kein Palästinenser war, ist sowol aus dem Gedankengange als auch aus der Form und Stilart dieses Schreibens zu erkennen. Das national-jüdische Moment, das in allen prophetischen Ermahnungsschriften durchschimmert, wird hier gänzlich vermisst. Auf die Sünden der Väter, die durch Götzendienst ihren Gott erzürnt haben, und sogar auf diesen Gott selbst und die Gnadenthaten, die er seinem Volke erwiesen hat, wird fast gar nicht hingewiesen. Auch eine Berufung auf das heimische Gesez und die unbeachtet gebliebenen Mahnungen der Propheten wäre hier am rechten Orte gewesen. In der Einleitung (2—8) wird zwar ein schwacher Anlauf dazu genommen, auf die frühere Sündhaftigkeit hinzuweisen, aber diese Betrachtung, über die rasch hinweggegangen wird, bildet nur den unentbehrlichen Anhaltspunkt der weiteren Ausführungen. Der Verfasser denkt eben nicht national; es ist ihm nur darum zu thun, mit Verstandesgründen die Nichtigkeit des Götzendienstes nachzuweisen. In derselben Weise, wie es hier geschieht, hätte auch ein gebildeter Heide, dem die Verehrung der Götterbilder als eine Thorheit erschien, gegen den Cultus, der mit denselben getrieben wurde, polemisiren können. Eine solche blos ein bestimmtes Thema ausführende Rede, die an keiner Stelle durch Nebenbetrachtungen und Zwischenbemerkungen unterbrochen wird, von ihrem Gegenstande nirgendswo abschweift und, trotzdem es ihr an Lebhaftigkeit und Bilderschmuck nicht fehlt, doch des Schwunges und der Wärme, wie nur die innere Empfindung sie zu verleihen vermag, entbehrt, kann nicht das Werk eines von dem national-religiösen Gedanken begeisterten Judäers sein. Der Verfasser ist ein gewandter Polemiker, der die schneidenden Waffen der Ironie geschickt zu handhaben und seinen Gegner vollends niederzuschmettern weisz, aber es fehlt ihm die Zornesglut der Entrüstung, das Feuer des Eifers, das, wenn es auf andere verheerend herniederfällt, zugleich auch das eigene Herz entflammt. Auch die Methode logischer Be-

---

[1]) Nach Ps. Jonat. Jer. 10, 11 ist die aram. Stelle der Inhalt eines an die babylon. Exulanten gerichteten Briefes (s. Pleszner a. a. O. p. 30.)

weisführung, bei welcher, nachdem eine Reihe von Thatsachen, die für die Nichtigkeit des Götzentums sprechen, dem Leser vor Augen gestellt wurde, aus denselben der Schluss gezogen wird, dass die Götzen also nicht zu fürchten seien (v. 16, 23, 29, 66) oder in Frageform die Folgerung aufgestellt wird: Wie kann man nur denken oder annehmen, dass dieselben Götter seien? (v. 40, 56, 64), zeigt, dass wir es hier mit einem philosophisch geschulten Jünger der alexandrinischen Schule zu thun haben. Wahrscheinlich fällt die Abfassung des apokryphen Jeremiabriefes in eine Zeit, in der das Judentum Angriffe von heidnischen Schriftstellern erfuhr und eine kräftige Abwehr derselben geboten schien, die hier in Form eines Gegenangriffes erfolgte.[1])

III.

Das Gebet der drei Männer im Feuerofen.

Dass Hananja, Mischael und Asarja nach ihrer Rettung aus dem Feuerofen nicht ein Wort des Dankes für ihren Gott, der ihnen in so wunderbarer Weise beigestanden war, gehabt haben sollen, währenddem selbst ein Nebukadnezar sich nicht enthalten konnte, bei dem Anblicke dieses Wunders dessen Macht zu preisen, schien den alten Erklärern des Buches Daniel so unmöglich zu sein, dass sie bei dem öffentlichen Vortrag desselben wol selbst die vermeintlichen Lücken paraphrastisch zu ergänzen suchten und den Erlösten einen Lobgesang in den Mund legten, der von denselben nach ihrer Rettung angestimmt worden sein soll. Man hielt es auch der

---

[1]) Auffallender Weise vermeidet es der Verfasser für die Dauer des Exils die bekannte Zeit von siebenzig Jahren anzugeben; er sagt dafür „sieben Geschlechter“ (ἕως γενεῶν ἑπτά). Diese Angabe scheint auf einer alten Auslegung zu 1. Chr. 3, 24 zu beruhen, nach welcher in dieser Stelle ausgesprochen war, dass, wenn die dort genannten sieben Geschlechter zu Ende gekommen sind, die volle Erlösung eintreten werde (s. Genesis-Haggada C. 44, Tanchuma Toldot 14, Jahrb. 2 S. 193.)

Situation für angemessen, dass die drei Männer, welche so zuversichtlich vorhersagten, dass sie unversehrt aus dem Feuerofen hervorgehen werden, auch, ehe sie die Probe bestanden, Gott angerufen haben, dass er in entscheidender Stunde vor den Götzendienern seinen Namen zu Ehren bringe. Diese hier beim mündlichen Vortrage angebrachten weiteren Ausführungen, die auch in der rabbinischen Haggada ihre Spuren zurückgelassen haben (s. Pleszner l. c. p. 36), nahmen mit der Zeit eine bestimmte Fassung an, in welcher sie als Zusatzpartie an der betreffenden Stelle des Buches Daniel ihren Platz erhielten. Dass der Text ursprünglich hebräisch war, ist aus folgenden Stellen, die Uebersetzungsfehler aufweisen, ganz klar zu ersehen.

V. 4. „Und du hast Gerichte der Wahrheit geübt“ *κατὰ πάντα ἃ ἐπήγαγες ἡμῖν.* Im hebräischen Texte stand: בכל אשר הבאת עלינו. Der Uebersetzer las falsch ככל: In Allem was du über uns gebracht hast, ist hier sicherer, richtiger und passender als: N a c h allem u. s. w.

Ib. *ὅτι ἐν ἀληθείᾳ καὶ κρίσει ἐπήγαγες.* Für hebr. משפט, das hier „Gerechtigkeit“ bedeutete, wird der Grundbedeutung dieses Wortes entsprechend *κρίσις* (Urteil) dafür gesetzt.

V. 6. *Καὶ ἐξημάρτομεν ἐν πᾶσι,* wir haben gesündigt in Allem. Letzteres ist, wenn es den Sinn haben sollte, dass sie allerlei Sünden begangen haben, nicht richtig ausgedrückt. Im Hebräischen stand wahrscheinlich ומרדנו בך, der Vertent las בכל für בך.

In v. 10 ist *μὴ διασκεδάσῃς τὴν διαθήκην σου* ohne jede Analogie. „Zerstöre dein Bündniss nicht“, ist zum Mindesten eine sehr gesuchte Redeweise. Der Vertent hat aber תפר des hebräischen Textes verkannt und dafür הפֵּר gesetzt. Das Gepräge des hebräischen Urtextes giebt sich an dem ganzen Verse in unverkennbarer Weise zu erkennen. Derselbe lautete hebräisch ואל תתננו לכלה למען שמך יאל תפר בריתך עמנו ואל תסיר רחמיך ממנו למען אברהם הנאהב ממך.

In v. 13 *καὶ ἐσμὲν ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ* hat die Pesch. מכדרין für *ταπεινοί.* Vielleicht dass im hebräischen Texte נפורים gestanden und der Vertent נבוים dafür gelesen hat.

Von v. 16 sagt Eichhorn (Einl. in die apokryphischen Schriften S. 427) dass er „so dunkel und unverständlich sei, wie ihn kein griechischer Original-Schriftsteller gefasst haben würde; vielmehr scheint ein chaldäischer oder hebräischer Text voll schwerer Ausdrücke zum Grunde zu liegen". Der Passus *καὶ ἐκτελέσαι ὄπισθέν σου* (od. *καὶ τελειῶσαι ὄπισθέν σου*) steht wie abgerissen an seiner Stelle. Für *ἐκτέλεσαι* Thedotions hat ein Codex der LXX. *ἐξιλᾶσαι*, welcher LA. wol auch die Paraphrase ut placeat tibi der Vulgata entsprechen soll, die jedoch der wirklichen Textesfassung nicht gerecht wird. Ganz abweichend von derselben lautet die Uebersetzung der Peschittho: ולא נבהתין עבדיך. Ob das nun freie Uebertragung ist oder auf eine andere textliche Vorlage hinweist, jedenfalls erhält die Stelle in dieser Fassung Sinn und Zusammenhang mit dem Folgenden. Soviel dürfte gemäsz derselben angenommen werden, dass nach *καὶ* eine Negationspartikel einzufügen ist, oder vielleicht *ἐκτελέσαι* aus *οὐκ τέλεσαι* corrumpirt ist. Hebräisch würde diese Stelle וְלֹא יִכְלוּ מֵאַחֲרֶיךָ gelautet haben. In dieser offenbar fehlerhaften Gestalt muss sie den griechischen Uebersetzern schon vorgelegen haben. Indess muss man gerade nicht zu gewagten Conjecturen greifen, um sie wieder richtig zu stellen. Wie leicht, dass ולא יכלו מאחריך für ולא יִכָּלְמוּ מְשַׁחֲרֶיךָ geschrieben wurde! Für das Stück v. 14—17 würde sonach folgender hebräischer Urtext zu vermuten sein: ובעת ההיא אין שר ונביא ונגיד ואין עולה ואין זבח ואין קרבן ואין קטרת ואין מקום לבער [1] לפניך ולמצא חן [2] רק בנפש נשברה וברוח נכאה נֵרָצֶה כבעולות אֵילים ופרים וברבבות כבשום מריאים ולא יכלמו משחריך כי לא יבושו הבוטחים עליך — Welches hebräische Wort für *ἐξακολουθοῦμεν* (v. 17) im hebräischen Urtexte gestanden hat, lässt sich nicht genau bestimmen. Theodotion fügt noch *σοι* hinzu, Vulg. hat sequimur te, Pesch. חנן אתין בתרך, demgemäss dürfte נשוב אליך als Vorlage vermutet werden; vielleicht aber auch, dass נְהַלְלֶךָ hier gestanden

---

[1]) Hier wie in Esra apocr. 4, 52 entspricht *καρπῶσαι* (*καρποῦσθαι*) dem hebräischen לבער vgl. Neh. 10, 35 . . . לבער עלמזבח. Die 70 übersetzen בערתי (Deut. 26, 14) durch *ἐκάρπωσα*. Möglicherweise war dieses לבער aus לַעֲבוֹר corrumpirt.

[2]) Richtiger לבער ולמצא חן לפניך.

hat und fälschlich נהלוך gelesen wurde. — Für *ἐνδεικνύμενοι τοῖς δούλοις σου κακά* (v. 19) hat Pesch. דאמרין בישתא על עבדיך, als ob im Original מראים für אמרים gesetzt wärre. Diese Annahme ist jedoch nicht zutreffend, da auch גמל durch *ἐνδείκνυμι* wiedergegeben wird. — In v. 31 rufen die Geretteten in dem Dankgebete aus: Gelobt bist du, der du auf die Meeresgründe herabschauest. (*ὁ ἐπιβλέπων ἀβύσσους.*) Sicherlich stand im hebräischen Texte מַשְׁבִּיחַ תְּהוֹמוֹת (vgl. Ps. 65, 8), der Vertent las irrtümlich: מַשְׁגִּיחַ ת'.

Nicht ohne Belang für die Constatirung des palästinischen Ursprungs dieses apokryphischen Zusatzstückes zum Buche Daniel ist der Umstand, dass sich auch in der rabbinischen Haggada Traditionen über die Gebete der drei Männer erhalten haben. Dass sie, ehe sie in den Feuerofen geworfen wurden, im Gebete vor Gott ausgerufen haben, er möge nicht ihrethalben Gnade mit ihnen üben, sondern um seinem Namen Ehre zu geben, und dass sie nach ihrer Errettung einen Lobgesang angestimmt haben, in welchem die Völker aufgefordert wurden, Gott zu loben, wird in Pesach. 118a erzählt (vgl. Pleszner p. 35).[1]) In einer Auslegung zu Daniel 3, 27 wird erklärt, dass die drei Männer ein Bekenntnis dieses Inhalts gesprochen haben, als ihnen, nachdem sie aus dem Feuerofen herausgekommen waren, die Heiden zuriefen: Ihr habt gewusst, dass euer Gott die Macht hat, solche Wunder zu thun, und ihr konntet ihm (durch euere Abgötterei) Ursache dazu geben, seinen Tempel zu zerstören und seine Kinder in die Gefangenschaft zu schicken! (Pesikta d. R. Kahana Ed. Buber 99a, Tanchuma vet. Ed. Buber Reëh No. 15.)[2]) Auch der einzige originelle Gedanke dieser Schrift, der in der Bitte, dass Gott

[1]) In Tanchuma vet. Ed. Buber (Noach No. 15 u. Parallelst.) wird ersteres Gebet erwähnt und der Psalmstelle (Ps. 115, 1), welche hier als Inhalt bezeichet wird, noch der freie Anrufungssatz רבון העולמים אתה יודע שלא בטחנו במעשנו vorangestellt.

[2]) Die Babylonier nahmen daran Anstoss, dass den drei Männern selbst ein solcher Vorwurf gemacht werden sollte und änderten daher die diesbezügliche Angabe dahin, dass diese Worte den „Frevlern Israels" zugerufen wurden und diese darauf einstimmig die Gerechtigkeit Gottes bekannt haben. (Synh. 93a.)

sie selbst zum Opfer annehmen möge „wie die Opfern von Widdern und Farren und Myriaden fetter Lämmer (v. 16), ausgedrückt wird, kommt auch in der Haggada und gewissermassen auch mit Hinblick auf die drei Männer wieder zum Vorschein. Die Worte „beim Opfer“ (Ps. 50, 5) weisen nämlich nach Josua b. Korcha auf die Märtyrer hin, die sich hinopfern, um ihren Gott zu verherrlichen, was, wie in der amoräischen Recension dieses Ausspruches bemerkt wird, auch von den „den Bund schliessenden“ Chananja, Mischael und Asarja zu verstehen ist, insofern sie ihre Bereitwilligkeit hiezu zu erkennen gegeben haben.[1] In den Gebeten wird merkwürdigerweise mit keinem Worte gesagt, dass die Götzenbilder nichtig seien und doch musste eine solche Betrachtung hier, wo die Weigerung, sich vor einem solchen niederzuwerfen, den ganzen Vorgang herbeigeführt hat, sehr nahe liegen. Der Verfasser scheint unter dem Einfluss der in der rabbinischen Haggada hervortretenden Auffassung, dass die Standsäule, vor der die drei Männer sich niederwerfen sollten, kein Götzenbild gewesen

---

[1]) In Tosefta Synh. C. 12 lautet die betreffende Auslegung: ר' יהושע בן קרחה אומר לא נאמרו דברים האילו אלא כלפי דורות שנ' אספו לי חסידי עלשם שעשו עמי (del. גמילות) חסד כורתי בריתי על שם שנכרתו על ידי עלי זבח עלשם שעילו אותי ונזבחו על ידי. „R. Josua b. Korcha sagt, diese Worte sind hinsichtlich der (späteren) Zeitalter gesagt worden: Versammelt mir meine Liebreichen, daraufhin dass sie mir Liebe erwiesen haben, die schliessen meinen Bund, daraufhin, dass sie meinetwegen ausgeschlossen (d. h. ausgerottet) worden sind, hinauf zum Opfer, daraufhin, dass sie mich hinaufgehoben haben und für mich hingeopfert worden sind“ (dass. j. Synh. 10, 4, wo der Autor mit einem des folgenden Satzes verwechselt wird und der Eingangspassus ausgefallen ist). In b. Synh. 110b ist die Deutung so zurechtgelegt, dass jeder Versteil auf andere Personen hinweist. ריב"ק אומר לא נאמר פסוק זה אלא כנגד דורות הבאים אספו לי חסידי אלו צדיקים שבכל דור ודור כורתי בריתי אלו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש עלי זבח אלו ר' עקיבא וחביריו שמסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה. Wird zwar nur der vorletzte Passus direct auf die drei Männer bezogen, so ist doch der Vergleich des Martyriums mit der Darbringung von Schlachtopfern hier deutlich ausgesprochen, der sonst, obwohl die Erzählung von der Darbringung eines Widders für den zum Opfertode bestimmten Isak darauf hinführen musste, in der Haggada nicht wiederkehrt und erst in den Klageliedern des Mittelalters in zahlreichen Variationen wiederhallt.

sei, zu stehen. Dass diese Auffassung bestand, ist daraus zu ersehen, dass Theodos von Rom, ein Gesetzeslehrer, der vor der Zerstörung des zweiten Tempels gelebt hat, auf die Frage, was wol die drei Männer bewogen haben mag, in den Feuerofen zu gehen, erst eine Antwort sucht und diese nicht einfach darin findet, dass sie, wie es ja auch das Religionsgesetz vorschreibt, eher den Tod erleiden wollten als einem Götzen Huldigung darbringen. (Pesach. 53 b, vgl. Tosafot z. St.)

Von Theodos, von welchem sonst nichts bekannt ist, als dass er in Rom den Brauch einführte, am Passahfeste nach Art des Passahopfers zugerichtete Böcklein zu essen, ist nur dieser eine Lehrspruch bekannt geworden. Vermutlich bildete derselbe das Thema eines an dem genannten Feste gehaltenen Vortrags, in welchem er zur Zeit, als Caligula die Anbetung seiner Bildsäule anbefohlen hatte, seinen Glaubensgenossen das Beispiel der drei Männer vorführte, die den Gang in das Feuer nicht scheuten, um nur die Ehre ihres Gottes nicht zu verletzen. Auch die Behauptung Rab's, dass die drei Männer, wenn andere Zwangsmittel gegen sie angewendet worden wären, sich dem Befehle des Königs gefügt hätten (Ketub. 33 b), wird nur unter der Voraussetzung, dass es sich hier nicht um Götzendienst gehandelt hat, erklärlich. Für die Vermutung, dass zur Zeit, als Caligula den erwähnten Befehl erliess, Meinungen laut geworden seien, nach welchen zwischen der Anbetung von Götzenbildern und Königsbildern ein Unterschied gemacht werden musste und letztere im Notfalle zu gestatten wäre, sind keine festen Anhaltspunkte vorhanden, wol aber mag damals die Geschichte der drei Männer mehr in Betracht genommen worden sein und vielleicht auch das angebliche Gebet und Loblied derselben auf Grund früherer Paraphrasen oder Auslegungen eine weitere Bearbeitung erfahren haben. Als der „ungerechteste und schlimmste König der Erde“ (v. 8) wäre demnach eigentlich Caligula anzusehen, für welchen Nebukadnezar die Folie bildete.

IV.

Die Geschichte von Bel und dem Drachen.

In dieser Erzählungsschrift, welche in dem Septuagintaltexte ihren besonderen Titel hat, sind zwei Daniel-Legenden aneinandergefügt, von welchen die zweite gleichsam als ein Doppelgänger der ersten anzusehen ist. Beide sind Ueberbleibsel epischer Ausführungen zu Jer. 51, 34 u. 42. War aus dem in letzterer Stelle angeführten Bilde des babylonischen Cultus zu erkennen, dass Bel mit Speisen bedient wurde, so führte erstere auf den Gedanken, dass auch einem göttlich verehrten Drachen die ähnliche Verehrung zu Teil wurde. Es bildeten sich diesen Annahmen gemäss zwei parallele Sagen. Nach der einen soll Daniel die Nichtigkeit des Bel, nach der anderen die des Drachen bewiesen haben und zwar nach beiden Versionen durch ein Experiment mit den Speisen, die von denselben angeblich verzehrt wurden. Die zweite wird auch im Midrasch (Gen. rab. c. 68, s. Zunz Gottesd. Vortr. S. 123, vgl. Pleszner p. 41) dargestellt. [1]) Beide Versionen der einen Legende wurden später als zwei von einander verschiedene Erzählungen angesehen und wegen ihrer Gleichartigkeit mit einander verbunden. Ueber den Grundtext dieser Schrift dürfte sich, nachdem die Theodotion'sche Recension im Vergleiche mit der der Septuaginta sich als eine mit allerlei kleinen Ergänzungen und Aenderungen versehene Bearbeitung derselben darstellt, kaum mehr das Sichere feststellen lassen. Vielleicht dass auch in dieser nur eine freie Conception allgemein bekannt gewordener Ueberlieferungen uns vorliegt. Eine Erfindung der Alexandriner ist in dieser Legende jedenfalls nicht zu erkennen; man darf in ihr eher einen Sprössling der palästinischen Haggada erblicken. Darauf weisen auch folgende Spuren eines hebräischen Textes hin, der der griechischen Bearbeitung zu

[1]) In Resp. Chawot Jair 256 a wird auf die Geschichte von dem Drachen hingewiesen, die dort aber nur aus den Apokryphen, nicht aus dem Midrasch bekannt ist.

Grunde liegt. In v. 14 wird erzählt, die Gehilfen Daniels hätten Asche gebracht und „den ganzen Tempel herabgeschüttelt" (*καὶ ἤνεγκαν τέφραν καὶ κατέσεισαν ὅλον τὸν νάον*). Offenbar müsste es sinngemäszer heissen *κατέσεισαν ἐν ὅλῳ τῷ ναῷ*. Im hebräischen Texte stand ויביאו אפר ויפזרוה בכל ההיכל, der Vertent las aber כל für בכל. In demselben Verse ist auch *ἐσφραγίσαντο ἐν τῷ δακτυλίῳ τοῦ βασιλέως* ein Hebraismus, den sich ein griechischer Originalschriftsteller sicherlich nicht hätte zu Schulden kommen lassen. Das Gleiche gilt auch von dem Passus *τὴν νύκτα* (v. 16), einer wörtlichen Uebersetzung des hebräischen הלילה, das hier wol an seinem Orte war. Nicht ganz richtig ist es mit dem Passus: *καὶ οὐκ ἔστι παρά σοί δόλος οὐδὲ εἷς* (v. 18 im Septuagentaltexte fehlt *οὐδὲ εἷς*). Das: „nicht eine einzige" (List) ist recht verdächtig. Vielleicht stand im Hebräischen ואין נגדך ערמה ולא כַחַד („gegen dich nützt nicht List und nicht Trug"), der Uebersetzer las jedoch אחד für כחד. — Die dritte Erzählung des Buches, in welcher berichtet wird, dass das Volk den Daniel, dessen Auslieferung es erzwungen hatte, in die Löwengrube geworfen und der jüdäische Prophet Habakuk, der von einem Engel nach Babylon versetzt wurde, ihm Nahrung gebracht habe, hat keine kenntlichen Berührungspunkte mit der haggadischen Ueberlieferuug. Selbst der Zug, dass der Stein, welcher die Löwengrube schloss (Daniel 6, 18) aus Palästina zugeflogen sei (Midr. Cant. 1, 1) hat nur eine entfernte Aehnlichkeit mit der hier Habakuk zugeschriebenen Rolle [1]) Der Ausdruck *Ἰουδαῖος γέγονεν ὁ βασιλεύς* (v. 28, hebräisch etwa: המלך נעשה יהודי) zeigt deutlich genug, dass wir es hier mit einem erst später in gewöhnlichem Sagenton gehaltenen Zusatzstücke zu thun haben.

---

[1]) Habakuk soll indes nach der Haggada die Ereignisse vorhergesehen und darüber sein Staunen ausgedrückt haben, dass die drei Männer gerettet werden und Chanina b. Teradjon in den Flammen untergehen muszte (s. Midr. Psalmen C. 90, Jalkut II, No. 563). Elasar v. Worms (Haftarotcomm. Ed. Warschau 1875, 13 a) weiss jedoch wahrscheinlich aus einer haggadischen Quelle zu verzeichnen, dass Habakuk in die Löwengrube gegangen und ihm daselbst Beistand geleistet habe. חבקוק בגי' גור אריה שבא מיהודה גור אריה והלך לדניאל בגוב אריות ואמר עמו אגדה של פסח בליל שמורים ואף דניאל מיהודה גור אריה היה ולא יכלו האריות להזיקו לדניאל ולחבקיק.

V.

Die Geschichte von Susanna und Daniel.

Ueber Vaterland, Abfassungszeit, Inhalt und Charakter dieses Apokryphums vgl. Jahrb. 3, S. 1—69; 4, S. 133; 5, S. 101 und Weiss-Friedmann Bet-Talmud I. p. 112[1]).

VI.

Das Sendschreiben der Palästiner an die Alexandriner.

Als Urkunde über die Einsetzung des Chanukafestes hat dieses Sendschreiben für die Alexandriner, an die es gerichtet war, eine besondere Bedeutung erlangt. Gewissermaszen zur Legitimirung der Feier desselben wurde es dem alexandrinischen (zweiten) Makkabäerbuche als Einleitung vorangestellt. Die Entscheidung über Echtheit und Unechtheit desselben hängt im Wesentlichen von der Untersuchung über den Grundtext desselben ab. War es ursprünglich in hebräischer Sprache abgefasst, dann hat der Verdacht einer Fälschung seine festeste Stütze verloren. Dafür, dass dem Texte dieses Sendschreibens ein hebräisches Original zu Grunde liegt, sind nun in der That so sichere Anzeichen vorhanden, dass daran nicht mehr gezweifelt werden kann. Durch die Untersuchungen Grätz's [2]) hat es sich herausgestellt, dass an manchen Stellen der Sinn der hebräischen Vorlage verkannt wurde und dadurch Härten und Unklarheiten entstanden sind, die sich nur durch die Restituirung der hebräischen Textesfassung beseitigen lassen, und es kann sich hier für uns nur darum handeln, die Beweise, die er für seine wolbegründete Vermutung zu Grunde legt, zu rectificiren oder auch zu vermehren.

---

[1]) Elasar b. Matatia (Supercomm. zu Ibn Esra bei Berliner Magazin 4, S. 147) nennt die Susanna-Schrift מגלה יהודית בת יהויקים, indem er wie Nachmani (Jahrb. 3, S. 6 A.) Susanna mit Judit verwechselt.

[2]) S. S. 2 A.

In v. 3 *καὶ δῴη ὑμῖν καρδίαν πᾶσι* ist nach Gr. S. 8 der griechische Text corrumpirt. Wahrscheinlich stand im Original לב נכון und wurde לכל für נכון gelesen. — Für *καρδίᾳ μεγάλῃ* (das.) hat die Pesch. בלבא מליא, also wie Gr. (S. 4.) vermutet בלבב שלם. — *ἐν τῇ ἀκμῇ* (v. 7) ist eine irrige Reminiscenz aus 2. Mac. 4, 13. Gr. hat dasselbe mit Recht in *ἐν ἀνάγκῃ* emendirt, dagegen ist es noch zweifelhaft, ob in dem Passus *ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς* ohne Weiteres *διαθήκης* für *γῆς* zu setzen ist. Ich vermute, dass nach *ἁγίας* eine ähnliche Lautgruppe ausgefallen ist und das Ganze ursprünglich *ἀπὸ τῆς ἁγίας [αγω]γῆς* gelautet hat, hebr. etwa ממנהג הקדש, vgl. 2. Mac. 4, 16; es könnte auch *ἁγίας [συναγω]γῆς* = מעדה הקדשה vermutet werden, doch ist ersteres wahrscheinlicher.

In v. 10 ist *καὶ Ἰούδας* nicht klar; wahrscheinlich ist *καὶ ἡ γερουσία καὶ Ἰούδας* unrichtige Uebersetzung von וזקני יהודה des Originals. — Der Passus *ὡς ἂν πρὸς βασιλέα παρατασσόμενοι* (v. 11) erhielte zwar einen leidlich guten Sinn, wenn man das letzte Wort in *παρατασσομένῳ* emendirte (anders Gr. S. 7, 8). Dann muss man aber die ungriechische Construction mit *πρός* hingehen lassen. Ueberdies wird Antiochus weiter blos als *ἡγεμών*, nicht als König bezeichnet. Im Originale stand wol הכי אלה[י]ם לנ[ו] נלחם. Dieses, falsch abgeteilt, gab, indem ein נ für כ gehalten wurde, die fehlerhafte Lesung הכי אל המלך נלחם.

In v. 23 wird erzählt, dass beim Anblick der von dem wunderbaren Feuer verzehrten Opfer „die Priester und alle, unter Anführung Jonatans, währenddem die Uebrigen zustimmten", das weiter folgende Gebet gesprochen haben, „wie des Nehemia" (*προσευχὴν δὲ ἐποιήσαντο . . . . οἵ τε ἱερεῖς καὶ πάντες καταρχομένου Ἰωνάθου, τῶν δὲ λοιπῶν ἐπιφωνούντων, ὡς Νεεμίου*). Jonatan, der diesen Gebetsakt geleitet haben soll, ist sonst ganz unbekannt. Man begreift auch nicht, was dann noch Nehemia bei demselben zu thun hatte. Für *ὡς Νεεμίου* ist wahrscheinlich *ὡς ἐντολῇ Νεεμίου* zu lesen, entsprechend dem hebräischen כמצות נחמיה. Nehemia hat also das Gebet schon vorher angeordnet und in eine feste Fassung gebracht. Dass hier der Leviten, denen doch bei dem Cultus der eigentlich liturgische Teil zufiel, gar nicht gedacht worden sei, ist fast unmöglich, zumal

ein Chorführer, der doch gewiss ein solcher war, genannt wird. Jonatan, wie er hier heisst, wird wol nicht der richtige Name sein. Im hebräischen Texte stand wahrscheinlich ידתון. Jedutun war der Name einer Levitenabteilung zur Zeit Nehemias (Neh. 11, 17, 1 Chr. 9, 16.) Es wird also hier entweder der intonirende Levite nach dem Namen der Abteilung, der er angehörte, genannt, oder vielleicht angegeben, dass diese überhaupt den Gebetsakt eröffnete. Ob dann noch *καὶ οἱ πάντες* das Richtige sein kann? Vielleicht ist והלוים des Originals verkannt und dafür וכלם gelesen worden. — Einen offenbaren Beweis für die ursprünglich hebräische Abfassung dieses Sendschreibens liefern die Namen, die dem Brunnen, in welchem einst das heilige Feuer aufbewahrt war, beigelegt wurden. Nehemia und seine Genossen nannten ihn Nephtar, das Reinigung bedeuten soll, viele nennen ihn Nephtaei (*προςηγόρευσαν δέ οι περὶ τον Νεεμίαν τοῦτο Νέφθαρ, ὃ διερμηνεύεται καθαρισμός, καλεῖται δὲ παρὰ πολλοῖς Νεφθαεί*). Letzterer Name stellt hebr. נִפְתָּח dar (vgl. Zach. 13, 1), ersterer scheint nur als Variante desselben angesehen worden zu sein, die blos einen andern Schlusslaut hatte. Für *Νέφθαρ* haben indes manche Codices *Νέχφαρ*. Nach dieser LA. stellte dieser Name in der That ein aus כִּפֵּר (versöhnen, reinigen) gebildetes Substantiv dar (etwa מִכְפָּר) und konnte daher ganz gut durch griechisches *καθαρισμός* wiedergegeben werden. Auch in Josippon C. 3 (Ed. Prag 11 a) wird von dem Feuer, das aus dem Wasser hervorflammte, zu wiederholten Malen gesagt, dass es den Tempel, den Altar und die Geräte g e r e i n i g t habe. — Für *διαπεπτωκότα* (v. 14) hat Pesch. דאתבדרן. Es ist also dafür das hebräische Textwort נפוצות zu vermuten, das von dem Vertenten נְפוּלוֹת gelesen wurde. Das Ganze lautete etwa: כן גם יהודה אסף את כל הנפוצות על דבר המלחמה שהיתה לנו. Ein Ausdruck, der sich schwerlich aus der griechischen Litteratur belegen lässt und wohl auch von einem Alexandriner nicht erst geschaffen wurde, ist *μέλη ποιήσαντες* (v. 10). Er ist ein Product der neuhebräischen Sprachentwicklung und kommt in gleichem Gebrauche in der Mischna vor (Joma 6, 6 נעשית איברים איבר ים).

Der Zweck dieses Sendschreibens ist klar. Es sollte die

alexandrinische Judenheit dazu veranlassen, die Feier des Chanukafestes, die in Palästina bereits stabil geworden war, auch in ihrem Kreise einzuführen. Ein früherer Versuch, sie dazu zu bewegen (v. 7 ff.), scheint nicht den rechten Erfolg gehabt zu haben. Der Grund für das ablehnende Verhalten, das die Alexandriner in diesem Punkte anfänglich beobachtet haben, ist nicht in den politischen Verhältnissen, sondern in den religiösen Anschauungen jener Zeit zu suchen. Das Religionsgesetz, nach welchem Cultus und Lebensführung geregelt werden sollte, war abgeschlossen. Was in den biblischen Vorschriften nicht angeordnet oder doch wenigstens in der traditionellen Auffassung derselben und in der gewohnten Praxis, in welcher dieselben zur Ausführung kamen, nicht bezeugt war, das konnte unmöglich das Ansehen einer geheiligten Religionspflicht für sich in Anspruch nehmen. Nun war von Palästina aus eine Festesfeier angeordnet worden, die von Jahr zu Jahr sich wiederholen sollte und mit einer besonderen Pflichtübung, bestehend in der Anzündung von Lichtern, verbunden war. Musste das nicht als eine unberechtigte Neuerung erscheinen, als eine Hinzufügung menschlicher Einrichtungen zu dem göttlichen Gesetze? Es ist gar nicht so ausgemacht, dass die Einführung der Chanukafeier in Palästina ganz widerspruchslos durchgegangen ist, um wie viel weniger ist dies von der alexandrinischen Gemeinde anzunehmen, die das Judentum nur aus den heiligen Schriften kannte und sich um so mehr an das Bestehende halten musste, als es ihr an der geistigen Selbständigkeit gebrach, die das Lebenselement einer naturgemässen Fortentwicklung der ererbten Institutionen ist? Wie man in Palästina über neue Einrichtungen, welche auf dem Boden der Religion Wurzel fassen sollten, gedacht hat, erfahren wir aus talmudischen Angaben über die Einsetzung der Purimtage, die, wenn sie auch einer späten Zeit angehören, doch die Anschauungen, die hierüber in der ganzen nachexilischen Periode geherrscht haben, getreu wiedergeben und in dieser Hinsicht überaus belehrend sind. Den Männern, die zur Zeit Mordechai's und Esther's über die religiösen Angelegenheiten zu entscheiden hatten, bemerkt R. Jonatan, sei es eigentlich

sehr peinlich gewesen, den Auftrag derselben, betreffend die Niederschreibung des Estherbuches zu befolgen, da das mosaische Gesetz keine Neuerungen zulasse, und sie hätten sich daher alle Mühe gegeben, aus der Schrift nachzuweisen, dass die Anordnung dazu schon im Pentateuch gegeben sei, was sich denn schliesslich auch so herausgestellt habe (j. Meg. 1, 4, vgl. b. Meg. 7a). Als eine soferische Neuerung wurde auch die Pflicht, an jenen Tagen das Estherbuch zu lesen, angesehen (Meg. 19b), und man musste, um sie zu rechtfertigen, annehmen, dass sie in der mosaischen Gesetzgebung bereits vorgesehen sei. Alles in allem konnte die Anordnung der Purimfeier nur unter dem Gesichtspunkte, dass die Vereitlung der Ratschläge des Agagiten Haman nur als ein wiederholter Sieg über Amalek, dessen Feindschaft gegen Israel nicht vergessen werden sollte, anzusehen sei, den Charakter einer religionsgesetzlich gebotenen Institution erlangen.

In gleicher Weise musste nun auch die Einsetzung des Chanukafestes biblisch begründet werden. Welche Stützpunkte dafür aufgesucht wurden, zeigt uns das in Rede stehende Sendschreiben. Es wird in demselben sowohl diese selbst als auch das für die Feier des Festes vorgeschriebene Anzünden von Lichtern auf alte biblische Traditionen zurückgeführt. Die Feier gilt für die Jerusalemer dem Andenken an die „Reinigung des Heiligtums“ (1, 18; 2, 16), für die Alexandriner jedoch erhält das Fest noch einen anderen Namen: „Tage der Zeltaufrichtung“ (1, 9); ihnen wird bedeutet, dass sie das „Fest der Zeltaufrichtung und des Feuers“ begehen. Man hat daraufhin, dass das Hüttenfest von den griechisch redenden Juden *σκηνοπηγία* genannt wurde, dieses Wort auch hier in diesem Sinne verstanden und an diese Auffassung die verschiedensten Combinationen geknüpft. Geiger (Urschrift S. 227) meint, dass der Uebersetzer das hebräische חג missverstanden habe. Grätz schafft die Schwierigkeit mit der Annahme, dass der Uebersetzer im hebräischen Texte סוכה für חנכה gelesen habe, aus dem Wege. In der That ist jedoch diese Bezeichnung des Chanukafestes gar nicht so rätselhaft. Es wurde nämlich die Einweihung des Stiftszeltes, von welcher bis zur Darbringung des

ersten Opfers ein Zeitraum von acht Tagen verstrich, als Muster und biblische Grundlage desselben angesehen und die Errichtung des Stiftszeltes ist es, die hier *σκηνοπηγία* genannt wird. Auch in der rabbinischen Halacha wurde diesem Charakter des Festes gemäsz für dasselbe der mit den Worten: „Und es war an dem Tage, an dem Moses die Aufrichtung des Stiftszeltes beendet hatte“ (Num. 7, 1 ff.) beginnende Abschnitt zur Thoralection bestimmt [1]) (M. Meg. 3, 6, Tractat Soferim Ed. Müller 3, 7; 20, 10). „Dieses Chanuka, das wir feiern“, bemerkt ein Haggadist, „dient zur Erinnerung an die Einweihung (des Tempels) durch die Hasmonäer, als sie die Griechen im Kriege besiegt hatten. So hielt man auch, als die Arbeit am Stiftszelte vollendet war, ein Weihefest, wie es heisst: „Dies ist die Einweihung des Altars (Num. 7, 84).“ (Pes. rab. Ed. Friedmann c. 6 p. 23 a.) Dem Verfasser des Sendschreibens ist es zwar hauptsächlich darum zu thun, biblische Beweisgründe für die Vorschrift des Lichteranzündens des Weiteren auseinanderzusetzen, aber er will dabei auch die achttägige Dauer des Festes erklären und das biblische Motiv desselben andeuten. Er verweist auf die Einweihung des Tempels durch Salomo und dabei zugleich auch auf die Einweihung des Stiftszeltes durch Mosen (2, 9—13).[2]) Dadurch, dass er das Moment des herabfallenden himmlischen Feuers, dessen Symbol die Lichter der Chanukafeier sein sollen, besonders in den Vordergrund stellen will, tritt der Vergleich bezüglich der achttägigen Dauer derselben freilich nicht so deutlich hervor, doch muss der Grundtext des Sendschreibens, das an dieser Stelle etwas lückenhaft ist, darüber noch Manches

[1]) In manchen Gemeinden war es Brauch, auch den vorstehenden Priestersegen (Num. 6, 22—27) mit in die Thoralection einzubeziehen, wohl zum Andenken an das hasmonäische Priestergeschlecht (vgl. darüber Sal. Algasi לחם סתרים Ed. Strassburg 114 a).

[2]) Auch aus Megillat Taanit c. 9 geht hervor, dass die Weihefeier zur Zeit Moses und die Feier der Tempeleinweihung durch Salomo dem Chanukafeste als Vorbild gedient haben. ומה ראו לעשות חנוכה שמנה ימים והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעת ימים ... וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה ... . Diese Bemerkung entstammt einer Schule, der das talmudische Wundermährchen nicht bekannt war.

enthalten haben. Dieselbe lautet: *καί εἶπε Μωυσῆς, διὰ τὸ μὴ βεβρῶσθαι το περὶ τῆς ἁμαρτίας ἀνηλώθη, ὡςάντως καὶ ὁ Σαλωμὼν τὰς οκτὼ ἡμέρας ἤγαγεν.* Wenn es in dem Nachsatze heisst: „So feierte auch Salomo acht Tage“ so muss in dem Vordersatze darauf hingewiesen worden sein, dass auch die Weihefeier zur Zeit Moses von gleicher Dauer gewesen sei. Wahrscheinlich war hier angegeben, dass nachdem die sieben Tage der priesterlichen Weihe (Lev. 8, 33) verstrichen waren, am achten das himmlische Feuer herabgekommen sei (ib. 9, 24). Daran reihte sich der noch erhaltene Schlusspassus „Und Moses sprach, weil das Sündopfer nicht gegessen wurde, wurde es vom Feuer verzehrt“ (ib. 10, 16, 17). Das war nämlich der letzte jenen Weiheakt betreffende Ausspruch des Moses.

Um den Brauch des Lichteranzündens, auf welchen ein besonderes Gewicht gelegt wird, zu rechtfertigen, führt der Verfasser zunächst die alte Priesterlegende von der Verbergung des heiligen Feuers an, das dann als „festes Wasser“ wieder aufgefunden wurde, welches mit dem in ihm eingeschlossenen Feuer die Opferstücke verzehrt (1, 19—36). Nach der rabbinischen Tradition hat zwar in dem zweiten Tempel sich das himmlische Feuer niemals gezeigt (s. die Stellen in B. Ch. Forsch. 8, S. 181), doch haben sich die Spuren jener Legende in dem synagogalen Cultus nicht ganz verloren, denn nicht anders als auf Grundlage derselben lässt es sich erklären, dass die Geschichte von Elia und den Baalspriestern (2. Kön. 18) einst als Chanuka-Haftara im Gebrauche war (s. Pes. rab. Ed. Friedm. c. 4). Die Angabe (1, 31, 32), dass Nehemia grosse Steine zusammentragen liess und an diesen eine Flamme sich entzündete, die von dem über dem Altar erstrahlenden Lichte verzehrt wurde, stimmt im ersten Teile zu 1. K. 18, 31, währenddem der andere Teil derselben in der Relation der Baraita von „dem Feuer, das das Feuer verzehrte“ (Joma 21 b) als kurze Reminiscenz wiederkehrt.

Die Anordnung, das verborgene Feuer bei der Opferung in Gebrauch zu nehmen, soll nach dem Verfasser des Sendschreibens (2, 1) in einer Schrift Jeremia's enthalten gewesen sein. In dieser befand sich unter Anderem auch ein Bericht

über „das Zelt, die Lade und den Räucheraltar, welche Jeremia in einer Höhle des Berges [1]), von welchem aus Moses einst das heilige Land gesehen hat, verborgen hatte. Sie werden nicht eher aufgefunden werden, als bis einst Gott sein Volk wieder zusammenführen und in seiner Herrlichkeit sich offenbaren wird“ (2, 7, 8). Was wohl den Verfasser bewogen haben mag, diese Stelle aus dem angeblichen Schreiben Jeremia's anzuführen? Gewiss nichts anderes als die Absicht, dem Lichtfeste auch eine vorbildliche Bedeutung für die Zukunft zu vindiciren. Die jetzige Weihefeier ist nur die Vorstufe für eine noch viel grössere, zur Zeit, in der die Erlösung zur vollen unverkürzten Thatsache geworden ist. Was die rabbinische Haggada (Pes. rab. c. 2 u. Parallelst.) verheisst von der „Weihe des zukünftigen Zeitalters“, das auch seine Lichter hat, wie der Prophet sagt: „Das Licht des Mondes wird wie das Licht der Sonne werden und das Licht der Sonne wird siebenfach strahlen (Jes. 30, 51)“, das will der Verfasser des Sendschreibens in seiner Art zum Ausdruck bringen. Die Frage, was aus dem Stiftszelt geworden sei, haben auch die Talmudisten sich vorgelegt. Sie nahmen an, dass es als der salomonische Tempel erbaut wurde, verborgen worden sei (Tos. Sota 13, 1, b. S. 9a משנבנה מקדש ראשון נגנז אהל מועד). Auch die Lade, die dem zweiten Tempel fehlte (Joma 21 b u. Parallelst.) galt als verborgen (M. Schekal. 6, 1, 2, s. Gem. z. St.; Tosefta Schek. 2, 18). Die Ansicht, nach welcher der König Josua sie verborgen habe, damit sie den Babyloniern nicht in die Hände falle, kömmt der des Sendschreibens, die dies von Jeremia berichtet, am Nächsten. [2]) Nach der Anführung solcher bedeutsamer Momente, durch welche die Chanukafeier das Ansehen einer in Gesetz und Ueberlieferung, in Erinnerung und Hoffnung, in Geschichte und Glauben begründeten religiösen Institution gewinnen musste, wird, um dasselbe gegen jede Anfechtung zu schützen, zuletzt noch

[1]) In Josippon c. 3 (l. נבו) בהר בגו.

[2]) Der apokryphe Kelim-Tractat handelt von der Auffindung der alten Tempelgeräte, die einst ihrer Verborgenheit entrissen werden sollen.

darauf hingewiesen, dass auch eine Denkschrift über die speciellen Ereignisse, die zur Einsetzung des Festes den nächsten Anlass gaben, verfasst wurde. Da man nämlich zu jenen Zeiten in dieser Hinsicht sehr bedenklich war und ein neues Buch, dessen Niederschreibung man zugelassen hatte, zugleich als ein Bestandteil des heiligen Schrifttums angesehen wurde, so musste das Vorhandensein einer besonderen Schrift über die Geschichte der makkabäischen Erhebung als ein wichtiges Zeugniss für die Sanction des Festes, das zu deren Andenken eingesetzt wurde, erscheinen. Diese Schrift gehörte zur Bibel und wenn die Erzählung von den Kriegen der Makkabäer für würdig befunden wurde, in derselben verzeichnet zu werden, dann musste gewiss jeder Einwand, der gegen die Feier des Chanukafestes erhoben werden konnte, gänzlich entfallen. Die Palästinenser stellen die Denkschrift, als deren Verfasser Juda (der Makkabäer) genannt wird, in einen Rang mit der Denkschrift Nehemias. Wie dieser nicht nur sein eigenes Wirken beschrieben, sondern auch gesammelt hat, was über Könige und Propheten aufgezeichnet war [1]) so hat Juda alles zusammen-

---

[1]) Aus v. 13 geht sowohl hervor, dass Nehemia eine Sammlung der biblischen Schriften zu Stande gebracht (*καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην*) als auch, dass er gesammelt hat, was über Könige und Propheten sich vorfand (*ἐπισυνήγαγε τά περί βασιλέων καί προφητῶν κ. τ. λ.*) Der Verfasser will damit vermutlich sagen, das er die zwölf Propheten in einem Buche vereinigt und die Bücher der Chronik (vgl. Grätz a. a. O.) verfasst hat. Der Talmud setzt es als allgemein bekannt voraus, dass Nehemia der Verfasser des Buches Esra sei (מיכדי כל מילי דעורא נחמיה בן חכליה אמרינהו Synh. 93 b) und gelangt ferner zu der Annahme, dass die Bücher der Chronik erst durch ihn vollendet wurden (bab. bat. 15 a דאסקיה נחמיה בן חכליה). Der Verfasser des Sendschreibens folgt also in diesem Punkte der jüdischen Ueberlieferung. Auch bezüglich der kleinen Propheten, die nach dem Talmud (l. c.) von den Männern der grossen Synagoge gesammelt wurden, entfernt er sich nicht zu sehr von derselben. Aus dieser Annahme, dass Nehemia der Geschichtsschreiber jener Zeit und der Sammler historischer und prophetischer Schriften gewesen sei, erklärt es sich auch, dass der Verf. die Anordnungen für die Einweihung des Tempels auf ihn zurückführt (1, 20 ff.). Wird ja schon in dem Verzeichnisse der mit Serubabel aus dem Exil zurückgekehrten Judäer Nehemia gleich nach dem Hohenpriester genannt (Esr. 2, 2; Neh. 6, 7). Der Verfasser muss daher denselben nicht geradezu mit Serubabel identificirt haben, wie Grätz annimmt.

tragen lassen, was in zerstreuten Berichten über die Ereignisse des makkabäischen Krieges sich vorfand, so dass er gleichsam für Israel ein zweiter Nehemia war.

Die Einführung des Chanukafestes muss in Alexandrien anfänglich auf nicht geringen Widerspruch gestossen sein. Eine religiöse Feier zu begehen, die in dem biblischen Gesetze nicht vorgeschrieben und auch bisher noch nie gehalten worden war, das war eine Zumutung, die, wenn die Thaten der makkabäischen Priester auch noch so viel Anerkennung verdient und gefunden hatten, doch manche gewichtige Bedenken hervorrief. Die Palästinenser hüten sich daher, die Verdienste derselben um die Befreiung Israels besonders hervorzuheben. Sie berufen sich blos auf göttliche Wunderthaten. Anstatt über die Niederlagen der syrischen Heere wahren Bericht zu erstatten, weisen sie blos im Allgemeinen darauf hin, dass Gott das Gebet der Jerusalemer erhört (1, 8) und für sie gekämpft hat (1, 12), um dann in ausführlicher Weise darzustellen, wie der feindliche Führer Antiochus durch einen wunderbaren Zufall, der mit den Kriegsthaten der Judäer in gar keinem Zusammenhange stand, sein Leben verloren hat (1, 13—17). Das erste Schreiben (a. 169), das an die Alexandriner in dieser Angelegenheit gerichtet wurde (1, 7), scheint seinen Zweck völlig verfehlt zu haben; wenigstens hat die Feier des Chanukafestes bei den Alexandrinern keinen Anklang gefunden. In den nachfolgenden Jahren kam man wohl wegen der kriegerischen Wirren und der Kämpfe, die zur Behauptung der errungenen Selbständigkeit noch geführt werden mussten, auf diese Angelegenheit nicht mehr zurück. Erst nach dem Tode des Demetrius Nikator (125), des letzten Königs der seleucidischen Dynastie, von welchem die Judäer, wenn er seinen Gegenkönig Alexander Zebina verdrängt hätte, eine Gefährdung ihrer Selbständigkeit zu befürchten hatten, schien der Erfolg der Makkabäerkriege völlig gesichert zu sein. Ein Jahr darauf (124), als inzwischen auch Johann Hyrkan in den Besitz seiner vollen Souveränetät gelangt war, wurde das Sendschreiben an die Alexandriner erlassen, in welchem sie aufgefordert wurden, sich an der Feier des Chanukafestes zu beteiligen. Auch in

der palästinischen Judenheit hatte damals das Freiheitsbewusstsein einen erhöhten Aufschwung genommen. Johann Hyrkan hielt es für angemessen, die übliche Recitation eines Klagepsalmes, in welchem die Gottheit mit dem Rufe: „Erwache, warum schläfst du o Herr?" apostrophirt wird, abzustellen, da dieser nur die Empfindungen der leidensvollen Vergangenheit, in der Israel noch unter dem Drucke der Fremdherrschaft stand, zum Ausdruck bringe und einer Zeit, in der Israel unabhängig geworden ist, nicht mehr gezieme[1]. In dieser Stimmung ist auch der Grund dafür zu suchen, dass gerade in dem genannten Jahre Anlass genommen wurde, auf die Chanukafeier besonderes Gewicht zu legen und auch die ausländischen, alexandrinischen Judäer zur Feier derselben anzuregen.

---

[1]) M. Sota 9, 10 אף הוא (יוחנן כה"ג) בטל את המעוררין vgl. Tosefta Sota c. 13 u. Gemaren z. St.

Miscellen.

I.

Der ägyptische Vezir Tagri Berdi.

Nach dem Tode Jeschbek's, des Staatskanzlers des ägyptischen Sultans Almelik Alaschraf Kaitbai, der zugleich die Aemter eines Oberstwaffenträgers, Vezirs und Oberhofmeisters desselben bekleidete (Weil, Geschichte des Abbasidenchalifats in Aegypten II S. 341) wurden diese bisher in einer Hand vereinigt gewesenen Würden unter mehrere Günstlinge des Sultans verteilt. Zum Vezir wurde Tagri Berdi Almohamedi ernannt (das. S. 343). Es ist bisher nicht bekannt gewesen, dass derselbe von Geburt ein spanischer Jude war und auch nach seinem Uebertritte zum Islam es nicht unterliess, sich seinen früheren Glaubensgenossen gefällig zu erweisen. Die Nachrichten hierüber verdanken wir dem jüdischen Reisenden Meschullam von Volaterra (1481), dessen Reisebeschreibung von Luncz in dem Jahrbuche Jerusalem (I. p. 167—219) veröffentlicht wurde. Meschullam berichtet nämlich, der königliche Gross-Dragoman Tagri Berdi habe ihm erzählt, dass es zu seinem Amte gehöre, in die ihm täglich vorzulegenden Listen der Geborenen und Verstorbenen Einsicht zu nehmen. הטורצימננו הגדול של המלך אשר שמו עתה סאגריוואר בי הוא ספר לי . . . באמרו כי בכל לילה מביאים לפניו ככתוב כל הילודים והמתים בעיר בכל יום (p. 181). Er berichtet weiter, er sei mit dem Dragoman durch den Nagid (Oberrabbiner) von Aegypten bekannt geworden, auf dessen Veranlassung er ihn besucht habe. Der Dragoman sei nämlich ein spanischer Jude, der auf einer Reise nach Aegypten mit seinen

Reisegenossen von Briganten gefangen genommen worden sei und seine Freiheit mit dem Uebertritte zum Islam erkauft habe. ואם תשאלני איך היו דבריך עם הטורצימאנו תדעו רבותי כי הלכתי לשחר פניו במצות הנגיד בהיות כי הוא מזרע היהודים והי׳ הולך במצרים להתגייר (להתגורר =) שם והוא ספרדי והפריגאנטיני נתן על הארץ[1] ונתפשו כלם וזה למען היות בן חורין החליף דתו ונעשה מורו (ib.). Noch an einer anderen Stelle (p. 187), erzählt Meschullam, dass der Nagid ihm die Gunst des Dragoman verschafft hat ולא די זה שנתנני לחן בעיני הטורצימאנו הגדול מהסולדאנו נקרא טאגריוורדי שהואמזרע היהודים כמו שאמרתי. Ohne Zweifel ist טאגריוורדי (wie auch p. 181 f. סאגריוורבי zu lesen ist) derselbe Tagri Berdi, der 1483 zum Vezir ernannt wurde. Dieser Name, der im Türkischen von Gott gegeben bedeutet, war zwar nicht selten, doch liegt die Annahme sehr nahe, dass der Gross-Drogoman, der sieben Sprachen verstand (p. 181) und dem Sultan nahe stand, von demselben nach dem Tode Jeschbeks zum Vezir ernannt wurde. Meschullam hatte sich von ihm mancher Vergünstigungen zu erfreuen ועשה לי פרופירטי (proprietá) רבים והוא עשה לי הנאות לרוב. Er brauchte für die in Aegypten angekauften Edelsteine die darauf angesetzte Steuer (zehn Procent des Kaufpreises) nicht zu entrichten. Um ihm auch in Palästina die gleiche Vergünstigung zu erwerben, gab ihm Tagri Berdi ein Empfehlungsschreiben an den Dragoman von Jerusalem (p. 181). Dass der Dragoman und nachmalige Vezir mit dem Nagid in freundschaftlicher Weise verkehrte, wird zwar durch die hohe Stellung, die letzterem in Aegypten eiugeräumt war, begreiflich, doch giebt es uns Meschullams Bericht deutlich genug zu verstehen, dass auch die jüdische Herkunft Tagri Berdi's nicht wenig dazu beigetragen hat, ihn zu dem Nagid in nähere Beziehung zu bringen.

---

[1]) d. h. die Briganten haben ihn an's Land gesetzt.

II.

Paronomasirende Darstellung nichtjüdischer Namen bei hebräischen Dichtern.

In einem Gedichte Ibn Gabirol's (abgedruckt bei Geiger Salomon b. Gabirol S. 125—127) erscheinen die Worte ארז דלת (wörtlich: Zeder, Thüre) ganz unverständlich. Geiger erblickt mit Recht in denselben eine durch ihre Lautung sich ergebende Darstellung des Namens Aristoteles. Die Richtigkeit dieser Vermutung konnte indess bezweifelt werden, so lange nicht andere Beispiele dafür, dass nichthebräische Namen auf ähnliche Weise durch Nebeneinanderstellung gleichlautender hebräischer Wörter dargestellt wurden, nachgewiesen werden konnten. Ein solches finden wir nun in den Dichtungen des am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts lebenden italienisch-jüdischen Dichters Immanuel de Fermo. In dem Lobgedichte auf seinen angeblichen Freund und Gönner Salomo, in welchem er dem Schmerz der Trennung von demselben Ausdruck giebt, (Mak. 8 ... ראיתי השמש יזרח) ruft er ihm unter anderem Folgendes zu:

ראיתי דוד ושלמה כי יתמהו על חכמתו
ראיתי חירום ובצלאל עירומים הם מערמתו
ראיתי כי תלמיד נבון לא השיג אבקת שירתו

Man hätte für תלמיד נבון, wie Ed. Willheimer p. 65 hat, nach Analogie der vorangehenden Verse den Namen eines Mannes und zwar eines hervorragenden Dichters der alten Zeiten erwarten können. Nachdem Immanuel dem Freunde gesagt, dass David und Salomo seine Weisheit anstaunen und Hiram und Bezalel seine Erfindungsgabe nicht erreichen, konnte wohl derjenige, von dem in dem unmittelbar darauf folgenden Verse gesagt wird, dass er nicht „den Staub seiner Dichtung" erreicht habe, nicht schlechthin als ein „verständiger Schüler" bezeichnet werden. Es konnte doch für den so sehr verherrlichten Gönner daraus kein besonderes Lob gemacht werden, dass er ein weit grösserer Dichter sei, als ein verständiger

Schüler? Die richtige LA. ist uns indess noch in einer alten Ausgabe (Ed. Konstantinopel) aufbewahrt, deren Text an mehr als einer Stelle nicht verstanden und daher durch vermeintliche Berichtigungen verunstaltet wurde. Die betreffende Verszeile erscheint nämlich daselbst in folgender Fassung

ראיתי כי אֶלמוד נִבִי לא השיג אבקת שירתו

Die Worte אלמוד נבי („ich lerne meine Rede") geben, buchstäblich verstanden, auch keinen rechten Sinn, wohl aber ist, wenn man den Namen, der durch sie dargestellt werden sollte, in ihnen erkennt, jedes Missverständniss beseitigt. Die Worte אלמוד נבי wurden nämlich von Immanuel gewählt, um den Beinamen des Abul-Tajab Achmed-Ibn Hussein — Al-Motannebbi — in paronomasirender Weise anzudeuten. Der Sinn dieser Verszeile ist daher:

Ich sah, dass Al-Motannebbi nicht den Staub seines Liedes erreicht hat.

Immanuel, der bei aller Originalität und Gewandtheit, die ihm einen unerschöpflichen Reichtum poetischer Bilder und Wortspiele zu Gebote stellt, doch älteren Mustern folgt und sogar ganze Dichtungen, die er in älteren Schriften vorfand, in freier Bearbeitung wiedergiebt[1]), hat wohl auch diese Art, nichtjüdische Namen darzustellen, seinen Vorgängern abgelernt.

III.

Ein Sendschreiben Saul Levin's über den in Altona über ihn verhängten Bann.

Die pseudonyme Streitschrift Saul Levin's gegen den Altonaer Rabbiner Raphael Kohen (מצפה יקתאל), in welcher er nicht nur dessen unter dem Namen תורת יקותיאל erschienene Discussionen einer scharfen, schonungslosen Kritik unterwarf,

[1]) Recht auffallend macht sich dies in der Gedichte אומר החכם ... בינותי סוד (Mak. 19 Ed. Willheimer p. 150) bemerkbar, in dem man bald eine blosse Versification der Spruchreihe העולם פרדס in dem pseudoaristotelischen סוד הסודות (bei Dukes Salomo b. Gabirol S. 33) erkennt.

sondern auch den seiner Zeit hochangesehenen Verfasser persönlich angriff, hat bekanntlich in Altona eine so grosse Erbitterung hervorgerufen, dast sofort nach dessen Erscheinen von dem Collegium der Rabbinatsassessoren in Altona und Hamburg über den Verfasser der Bann ausgesprochen wurde.[1]) Die Person desselben scheint sehr bald bekannt geworden zu sein. Er nahm seine Sache bald unter seinem Namen in die Hand, indem er sein und seines Vaters, Hirsch Levin, Gutachten über jenen Bann der Oeffentlichkeit übergab[2]). Ein an die zeitgenössischen rabbinischen Autoritäten gerichteter Apell, für Saul Levin einzutreten, war nur von geringem Erfolge. Nur ein deutscher und zwei polnische Rabbiner erklärten sich in den von ihnen abgeforderten Gutachten gegen den Altonaer Bann und auch diese wollten wohl in der Oeffentlichkeit nicht genannt sein, da Saul Levin sonst ihre Namen kaum verschwiegen hätte.[3]) Selbst Ezechiel Landau, der einzige, der offen erklärte, dass er den Bann nicht für gerechtfertigt halte, konnte sich zu einem förmlichen Gegenbeschlusse nicht entschliessen, da er annehmen zu dürfen glaubte, dass derselbe unterblieben wäre, wenn man den Autor der Streitschrift gekannt hätte.[4]) Die Veröffentlichung der erwähnten Gutachten und des (zweiten) Schreibens Ezechiel Landau's war der letzte Schritt in dieser Angelegenheit,[5]) nachdem Saul Levin früher selbst in einem Briefe den Vor-

---

[1]) Die Vorrede des Herausgebers der Streitschrift hat das Datum 1. Adar 349 (1789). Der Bannbeschluss (bei Landshut תולדות אנשי השם p. 89) ist vom 27. Adar 549 datirt.

[2]) Das Gutachten Sauls vom 13. Siwan 1789 (Landshut das. 93); er beruft sich auf dasselbe auch in כסא דהרסנא No. 127.

[3]) S. das Gutachten bei Landshut p. 94 ff.

[4]) ולדעתי אם דייני אה"ו היו יודעים מי העומד על המצפה לא היו עושים דבר זה כלל ... ולכן הייתי מורה להשואל שאין לחוש לחרם ההוא אבל לכתוב דרך גזירה אין אני מכנים עצמי (s. Landshut p. 98).

[5]) Das Gutachten Hirsch Levin's ist vom 12. Tebet 551 (Jan. 1791) datirt, das Schreiben Landau's vom 29. Siwan 550 (1790). Es scheinen, da die Veröffentlichung so lange hinausgeschoben wurde, vergebliche Versuche, noch eine grössere Parteiname für Saul Levin zu erzielen, gemacht worden zu sein.

stehern der jüdischen Gemeinde zu Altona über das Verfahren des dortigen Rabbinatscollegiums Vorstellung gemacht und diese nebst zwei noch dorthin gerichteten Schreiben veröffentlicht hatte. Das dritte Schreiben, von welchem bisher nur ein kurzer Auszug bekannt geworden ist[1]), lässt die Haltung, die L. in diesem Streite einnahm, mit einiger Sicherheit erkennen. Dasselbe lautet:[2])

אחרי שובי ממסעי, להתרפאות מחולי הייכט[3]) ב״ה אשר עזרני עזר מעט, והוא יגמור חסדו עמדי להבריאני, ועל במותי יעמידני, זה שבתי הבית מעט, והנה כתבך למראה עיני, כמעט שעברתי על דברותיך לבלתי קרוא אתהם, כי קצתי בענין חחרם הזה של אלטונא, לדבר בו עוד, כי מי חאיש אשר לו יראת השם מועטת, וכבוך התורה ולומדיה נטועים באמת תוך לבו, אחרי קראו שני האגרות, אשר נדפסו בשם המחבר, ואת פסקי אשר כתבתי אני על הדבר, ועודהו מסהולל, לבזות צורבא מרבנן הירא את השם מאוד, לחלל כבוד שמים, נגד הדין והאמת והשלום, ובמקום שעיניו רואות, כי פי המרבר בצדק ותורת חסד על לשונו, ואוחז בדרך ענוים עד עתה, כי בכל אשר ינקשו מבקשי נפשו, כארי יכספו לטרוף, ופיהם כמטר יערוף, להרשיע צדיק כבור סיגים יצרוף, עודנו מחזיק בתומו לבלתי הוריד שונאיו לעמק יהושפט, וכבר נתן המחבר באגרתו הראשונה לפו״מ ק״ק אלטונא יע״א האות הזה, על צדקתו ובר לבו, והשם היודע ועד כי נקל בעיני המחבר, לא לבד לעשות עם המחרימים, רעה אשר לא יוכלו כפרה, תחת עשותם התועבה הזאת, כי גם לכל אשר יאמרו לשטוח

---

[1]) Veröffentllcht in Ha-Meassef Jahrg. 1790 p. 222, 223 und daraus bei Landshut p. 98, 99.

[2]) Die Ueberschrift des Flugblattes (2 Bl. in 4.), die wohl von den Herausgebern des מצפה יקתאל herrührt, ist: תשובת הרב הגאון הגדול החכם הכולל השלם כ״י פ״ה ע״ה כבוד מוה״רר שאול נר״ו אב״ד דק״ק פ״פדאדר, בן אדוננו מ״ו הגאון האמתי החכם השלם כ״י פ״ה ע״ה שלשלת היחוסין כבוד מוה״רר צבי הירש כ״י אב״ד ור״מ דק״ק ברלין והמדינה יע״א. Der Adressat Mose von Altona ist hier nicht genannt.

[3]) הייכט = Gicht. Leidend war L. schon während der Veröffentlichung des מצפה יקתאל, daher auf dem Titelblatte der Wunsch ausgedrückt wird יבריאהו ה ויחלימהו. Auch Ez. Landau bemerkt in seinem Schreiben בראותי מכותלי מכתבו שאיננו בקו הבריאה. (Der Ausdruck בקו הבריאה wird in שושנת יעקב Ed. Hamb. 2a aus der Chiromantie abgeleitet לי נראה זהו היינו דאמרו אינשא (sic) אם רוצין לומר שהוא חולי (sic) אומרים שאינו בקו הבריאה למה בקו אלא הכל תלוי בקו אם הקו אינו בריאה (sic) ממילא הוא חולי וכן אפכא). Auch in der Vorrede zu ראש בשמים sagt Saul L., er sei (?) מוכח במכאוב הייכט בט״ח

חרמם זה לצודד נפשות, לענות נגד המחבר קשות, יש ויש אתו למלא פניהם קלון, אפס כי עזה יראת חטא תוך לבו, לבלתי הראות העמים והשרים קוטן תכונות הלב, וגודל נטיותו אל העול והחמס, הנמצא בבני עמינו, ולואי ויטע השם יתעלה הענוה והסכל בלב המחבר חזק ואמיץ, לבלתי סור מן העצה הזאת, כי מי יודע אם יאלצוהו הצבועים והחנפים אם לא מרה תהיה באחרונה — ובכל זאת לא ישוב אף האוילים האלה מדלוק אחרי בעל הספר — ומה אוסיף א"כ עוד לדבר על האמור בשכבר, לו ימלא פי דברי חן וטעם כמלאת גדיש וכשבולת בשעה שכורעת, ולשוני תהגה צדק ומישרים וזכות הספר מכרעת, ושפתי ראיות עצומות יביעו כמעין הנובעת, לא יועיל עם קושרי קשר אשר הגדת, ואין נחת להיות נשפט את איש ואין אזנו שומעת, וגם אני ידעתי את האנשים האלה אשר נשאו נפשם לזה, כי לא מן העסק הזה נלהבו, והחימה והכעס לא ממקור האמת והיראה נחצבו, ולו באו מאיש אחר גם נגדי גם נגד כל חכמי הגילה דברים אשר לא יזכרו ולא יחשבו, אולי עוד ישמחו לקראתם ובתהפוכות רע ירהבו, ועכ"פ היה חמתם עומדת אם יום או יומים, ואחר תשכך רוחם ורעיוניהם למעצבה ישכבו, ואשם שוקעת, אך נגד המחבר מצפה יקתאל טינא בלבבם מאז נוטעת, יש כחשבם את בעל הספר לנבון דבר ורוצים להתחסד לבלתי עבור על מקרא מלא וכסילים ישנאו דעת, ויש לבלתי הניח לו שם פן תהיה ידו לגדולה מגעת, על כן משכו להם רבים מדלת העם וקוששו להם קש, והרו חשש להבה ואש זרה מתהום בוקעת —

ולכן עקב לא אביתי לדבר עוד על הענין הלז, אלולי אשר תקעת עצמך באחת, והוא כי מה זו שתיקה, ומדוע עצרו במלים שרים וגדולים חקרי לב בכל מקימות מושבותם, וזו וודאי שאלה נדולה, וכבר שאלתי אני כן לכבוד שאירי הגאון המופלג במכמה ובזקנה השם יאריך ימיו, ראש המדברים בדורנו זה, והנני שולח לך בזה תשובת ההכם הצריק נר"ו (היא מוזגתקת בסולי כתבא דנא), וזה בנה אב לכל החכמים היושבים על כסא ההוראה בכל הארץ הזאת כי אין שתיקתם חלילה הסכמה למעשה הנעשה באלטונא, ונהפוך הוא כי נתעב הדבר אצלם, וממילא שהן מוחרמין ומנודין כדין המנדה מי שאינו חייב גידוי, ומכלל דברי הגדול הזה אתה למד כי כל האנשים אשר מן היום ומעלה, אחרי ראותם את דבריו, עודם אוטמים אזניהם משמוע, ועושים כוונים להעציב לב איש המצפה ולמרר את רוחו, לוקחים עצמן לצד אחד לומר אנו חוששין לחרם, מה שכל גדולי הדור פה אחד דלית ביה משׁשׁא, ומתחלה הי׳ אפקירותא להסיג גבול נשיאי ישראל אשר נגש לפניהם למשפט, כי מי הסכל אשר יאמר דהאי ענינא דמיא לדרבונא, אמנם עד עתה משתיקותן של הכמים מצאו להם, הרוצים לטעות מקום, ועתה וודאי כל המבוזה בר אוריין ובר אבהן ומחוור אפי ואפילו מונע הכבוד הראוי, וזה תחת רדפו טוב, והכל לפי רוב הענווה קושר ימינו אחור לבלתי הראות לשונאיו שבט מושלים, הלא זה מראה באצבע כי רצונו לירד לחיי אדם ישר נגד התורה, ונגד דרך האמת והשלום, ולהבזות אתו כל גדולי ישראל — ומה ידובר עם אלה ומה ימנעם עשותם

מזמה לכם· לכן לא אוסיף על דבריו מאומה — ואתה ידידי באגרתי הראשונה כבר הגדרתי בפה מלא ונשבעתי כי לא לכבודי ולכבוד בית אבא עשיתי זאת, וכה יהיה השם עמדי, כי כל דברי אלה גם המה כאיש אשר הוא רחוק מן הדבר, כמח דרחיקין שמיא מעל ארעא, כי אני ת״ל אינני מתפעל מאלה, בעת יתנוצץ אור הכבוד לקראתי כעין נחושת קלל, לבי בקרבי חלל, ובעת הרפת אנוש נגדי יתעורר, נפשי עלי תשתרר, כי כל איש משכיל ישיב אל לבו בסבלו חרפות ובזיונות, על דבר אמת, עמם אכבדה, כי לא אותי מאסו, כי אם את מלכי, צדק, ואף כי מה אני, מוכה אלהים ביסורים ודאגות צרורות, ומה הכבוד הזה — כי אתן עיני עליו, ויותר מהמה, שמח לבי לקראת המעשה הלז כאשר רמזתי בפסקי בשכבר כי הנצו סימני הישועה הקרובה, והיעודים אשר מסרו לנו חכמינו ז״ל בתכלית נתקיימו חכמת סופרים תסרח וקטני ארץ ירומו, האמת תהי נעדרת, והחנופה משתררת, על ימין פרחח יקומו וסר מרע משתולל, ועלילות ברשע עליו יתעולל, ואנשי זדון לריב ומצה, במחשבים יועצו עצה, להפיל אנשי צורה במהמורות, ולהגדיל עליו מדורות, אש ולהבה, הלא לנו לצחק על דרך שעשה רבי עקיבה, לכן ידע עמי כי עת לעשות לה׳ להראות את ידו ולהושיע בנחת ושובה, כטל על עשב ינוח רצונו עליהם ויאהבם נדבה, וילמדם מחדש חוקי חיים ומשפטי צדק כאשר מלפנים במדבר בערבה, כה עתירת נפש נעגה ידוע חולי ודאגות רבות בלבבו שוכנות במסבה, בוטח בעזר האל לא יירא בחנות עליו מחנה גדולה ורבה.

הק׳ שאול·

Saul Levin meint, wie aus diesem Schreiben zu ersehen, dass nur eine schon von früher her datirende Animosität gegen ihn selbst die Rücknahme des Bannbeschlusses verhinderte, indem die einen den Verfasser der Streitschrift für einen Kenner halten und daher die Frömmigkeit zu Hilfe nehmen, um nicht dem Bibelspruch „die Thoren hassen die Erkenntniss“ zuwiderzuhandeln und die anderen ihn discreditiren wollen, damit er nicht zu verdientem Ansehen gelange. Jedenfalls wurden die Gegner Levin's dadurch, dass die gelehrteren Rabbinen, denen die Sache vorgelegt wurde, sich schweigend verhielten, in ihrem Auftreten ermutigt. Das wird wohl Levin auch veranlasst haben, das letzte Schreiben, in welchem dieser Umstand besonders hervorgehoben wird, zu veröffentlichen und dasselbe den Rabbinen, deren Votum zu seinen Gunsten er erwecken wollte, zuzusenden.[1])

---

[1]) Das gedruckte Schreiben hat das Datum 15. Siwan 1790; am 29. Siwan richtete Ez. Landau seinen zweiten Brief an Saul (Landshut p. 98).

Das am Schlusse des Schreibens angekündigte und 1793 veröffentlichte Responsenwerk[1]) hat einen neuen Sturm gegen den Verfasser hervorgerufen; er führte hierauf noch ein kurzes Wanderleben, dem der 1795 erfolgte Tod[2]) ein Ende machte.

IV.

Zur Geschichte der Juden in Frankfurt a. M.

liefert Dr. K. Bücher in seinem Werke: Die Bevölkerung von Frankfurt a. M. im 14. und 15. Jahrhundert (Tübingen 1886), in welchem derselben ein besonderes Kapitel gewidmet wird (S. 526—601), manche interessante Daten. Die in der soge-

---

[1]) Schon in einem acht Jahre früher verfassten Responsum berief er sich auf die angeblich in seinem Besitze befindliche zumeist Gutachten Ascheri's enthaltende Responsensammlung (s. כסא דהרסנא No. 340 f. 98d). In האורב 16b wird eine andere Handschrift desselben Werkes fingirt.

[2]) Vgl. Landshut a. a. O. und Carmoly Ha-Orebim p. 40. Saul Levin dürfte kaum das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben, denn im Jahre 1770, in welchem Jechiel Hillel Altschuler ihn unterrichtete, wird er von Saul Lewi (seinem Oheim) in Haag als Jüngling bezeichnet (Approb. zu בנין הבית v. Altschuler: וביודעי ובמכירי קאמינא היות קרוב לשתי שנים אשר חסה בצל קורתי .... ללמד לב"ג (לבן גיסי) הבחור המופלא השנון המשכיל שי' ב"ג הגאון הגדול המפורסם האב"ד דק"ק ברלין יע"א ... Dieser ungenannte Neffe ist ohne Zweifel Saul Levin. Ausser in Haag scheint er auch in Hamburg einige Zeit sich aufgehalten zu haben, wo er in handschriftliche Codices der Stadtbibliothek Einsicht nahm, s. Besamim Rosch 10b וראיתי לכתוב כאן דברים המועתקים אצלי מאת אשר ראיתי בהיותי בהאמבורג בביבליאטהעקא הגדולה תוך שחיטות אחד כת"י הי' מונחים שלשה דפים כתב ישן מאד מהם על שם מורי מהם על שם מה"רש ושפטתי כי אחד מתלמידי מה"ריל ומהר"יו לקט מה ששמע מרבותיו. Der Verfasser teilt drei Excerpte aus dieser Handschrift mit, deren Inhalt die Echtheit oder vielmehr überhaupt das Vorhandensein derselben sehr zweifelhaft erscheinen lässt. — Zu seinen Schriften (aufgezählt bei Landshut p. 196) gehört auch das in כסא דהרסנא No. 127 erwähnte Responsum (ובתשובתינו הארוכה בענין שליחות לדבר עבירה). Eine Abhandlung vom Jahre 1768 ist daselbst No. 285 abgedruckt.

nannten Stätigkeit enthaltenen, die Juden betreffenden Gesetze[1]) waren zum Teile schon im 15. und 16. Jahrhundert eingeführt worden (S. 528). Der erste Rabbiner, der in den heimischen Urkunden genannt wird, ist Meister Anselm, der an der Spitze der Gemeinde (universitas Judaeorum) stand (S. 532)[2]). Von 1311 an wurden Juden regelmäszig in das Bürgerbuch eingetragen, indem sie das Bürgerrecht unter gleichen Bedingungen wie die Christen erwerben konnten (S. 533). Den Metzeleien der Geiszlerbanden (1349) fiel auch die jüdische Gemeinde in Frankfurt a. M. zum Opfer, deren Neubegründung wol kaum vor 1360 begann (s. S. 537). Von 1360 an finden sich in den Büchern, in denen die städtischen Jahreseinnahmen- und Ausgaben verzeichnet wurden, Listen der jüdischen Haushaltungen nebst Angabe der Steuer, die sie zu entrichten hatten. Dadurch, dass auch die Rabbinen und zwar mit hohen Summen zur Steuer herangezogen wurden, sind die Namen einiger derselben bekannt geworden. 1412 war Anselm der Sohn des Fyfis (ויבש) Rabbiner (S. 543), 1424—1431 Simon von Nürnberg (das. u. S. 559), dem 1429 gestattet wurde, zwanzig Studenten zu halten, 1447 R. Natan (S. 568), 1466 Simon (v. Mainz seit 1463 s. S. 560), 1484 Aberliep. Nach der Vertreibung der Juden aus Nürnberg (1498) haben viele derselben allmählig in Frankfurt a. M. sich niedergelassen, obwohl in den Verzeichnissen aus dieser Zeit (1498—1505) nur drei Juden von Nürnberg

---

[1]) Die von Mathias V. im Jahr 1617 signirte Stätigkeit wurde unter Ferdinand II und 1661 von Leopold unter Hinzufügung einzelner Begünstigungen bestätigt.

[2]) In dem Memorburche von Kochendorf (geschrieben 1732 von Israel b. Ahron aus Dürkheim a. d. Haardt), das mir jüngsthin zur Einsicht vorlag, fand ich in dem Verzeichnisse von Gemeinden und Persönlichkeiten, die von den Verfolgungen des ersten Kreuzzuges (1096) betroffen wurden, auch Ephraim b. Tamar, Rabbiner in Frankfurt a. M., genannt (s. Ad. Brüll populär-wissenschaftl. Monatsbl. VI, 132). Die betreffende Stelle lautet, קהלת פראנקפורט ויושביה והרב ר׳ אפרים בר תמר · · · · ובני ישיבתו Nach einer Mitteilung Neubauers ist die Quelle Zunz's (Litrgesch. S. 618 No. 26, 20) ebenfalls ein Memorbuch, in welchem jedoch nicht erwähnt wird, dass Ephraim b. Tamar Rabbiner in Frankfurt war.

genannt werden[1]. In Bezug auf die inneren Verhältnisse der Gemeinde erfahren wir aus dem Mittelalter fast nichts; von den genannten Rabbinen sind einige auch sonst bekannt[2].

V.

Die Haarbedeckung der jüdischen Frauen.

Die den jüdischen Frauen vorgeschriebene Sitte, ihr Haupthaar zu verhüllen, lässt sich auf keine bestimmte Quelle zurückführen, sie wird aber bereits in der Mischna (Ketubot 7, 6; Bab. kam. 8, 6), als bestehend vorausgesetzt. Dieselbe kennt sie als „jüdischen Ritus“ (דת יהודית), auf dessen Einhaltung so sehr bestanden wurde, dass das Gegenteil dem Manne die moralische Verpflichtung auferlegte, sich von der Frau, die mit entblösztem Haupthaare ausgeht, scheiden zu lassen (Tosefta Sota Ed. Zuckerm. c. 9 אשתו יוצאה וראשה פרוע ... זו מצוה לגרשה). In der babylonischen Gemara (Ketub. 72 a) wird für jene Sitte gemäss einer Boraita der Schule Ismaels sogar eine biblische Begründung in Num. 5, 18 gefunden; indes ist aus Sifre I, 11 zu ersehen, dass in dieser Stelle nur eine biblische B e z e u g u n g derselben gefunden wurde und dass der Name Ismael zu einer der betreffenden Bemerkung vorangehenden Auslegung gehört. „Er entblösst das Haupt des Weibes, der Priester stellt sich rücklings von ihr auf und zieht die Kopfbedeckung hinweg, um damit der diesbezüglichen Pflicht zu entsprechen. So lehrt R. Ismael. Eine andere Bemerkung: Das lehrt, dass die Töchter Israels

---

[1]) Der eine (1498) heiszt Salman Raby von Nürenberg. Herz Treves (Vorrede z. Tefilla-Commentar) erzählt, dass sein Lehrer Meir Frieslar nach der Vertreibung der Juden aus Nürnberg von einem berühmten Rabbiner R. M. in einem Schreiben auf besondere Gebetsandacht hingewiesen wurde.

[2]) R. Natan ist wahrscheinlich Natan Lewi Epstein (s Jahrb. 5, 222) und R. Simon von Mainz identisch mit Simon Kohen (Jos. Kolon Resp. 110). Ein Rabbiner Josef Lewi vom Jahre 1529 wird in Cod. 69 des British Museum (geschrieben 1596) in folgender Notiz genannt: כך כתב א"א ז"ל שנת רפ"ט הורה הגאון מהרר יוסף סג"ל פה פרנקפורט בהסכמה אחרים העידו בשם מהר"ז זק ז"ל. Es ist wohl derselbe, dessen Todestag (1. Thamus 1534) auf der in Horowicz Frankfurter Rabbinen II. S. 94 abgedruckten Grabschrift verzeichnet ist.

ihr Haupt bedecken[1].“ Als eine fromme Sitte, die durch das Gesetz nicht geboten, aber dennoch löblich ist, erscheint dieser Brauch auch in dem Ausrufe der Priesterin Kimchit: Nie haben die Balken meines Hauses die Flechten meines Haares gesehen (Joma 47 a vgl. j. Meg. I, 11)[2]. Dieselbe wurde so strenge eingehalten, dass, wie Tertullian erzählt, die jüdischen Frauen an der Verhüllung ihres Kopfes erkannt wurden[3]. Das entblöszte Haupt galt als Zeichen der Jungfräulichkeit[4]. In Gegenwart einer Frau, deren Haar sichtbar war, durfte man nicht beten[5]. Im Mittelalter bedurfte es natürlich keines Appells an die Frauen, sich nach dieser Vorschrift zu richten. Die Skrupulosität gieng darin so weit, dass Samuel Juda Katzenellnbogen sogar gegen das Tragen künstlichen Haares predigte, indem er sowol auf die jüdischen Autoritäten Deutschlands sich berief als auch auf das Beispiel der Nonnen hinwies, die sich solches nicht gestatteten. Von dem Gutachten, in welchem er seine Ansicht begründet hatte[6], ist weiter nicht bekannt geworden.

---

[1]) ופרע את ראש האשה כהן נפנה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצות פריעה דברי ר' ישמעאל ד"א לימד על בנות שראל שהן מכסות את ראשיהן dafür in Babli: ופרע את ראשה ותנא דבי ר' ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש In Num. rab. 9, No. 33 wird die Stelle sammt dem noch folgenden Beweise aus 2. Sam. 13 (vgl. über dieselbe auch המגיד 5 p. 311) wörtlich wie in Sifre angeführt und in gleichem Sinne das. No. 16 שדרך בנות ישראל להיות ראשיהן מכוסות.

[2]) B. קלעי שערי J. שערות ראשי. In j. Joma I, 1 u. Hor. 3, 2, Lev. r. c. 20 No. 11 wird noch hinzugefügt „und den Saum meines Hemdes“. Vgl. auch Pes. Ed. Buber 174 a, Num. r. c. 2, 26. (In Tosifta Synh., das in den Glossen zu Midr. Ed. Wilna als Parallele angeführt wird, findet sich nichts desgleichen.)

[3]) Apud Judaeos tam solenne est feminis eorum velamen capitis, ut inde noscantur (De cor. c. 4).

[4]) M. Ketub. 2, 10.

[5]) שער באשה ערוה (Berach. 24 a).

[6]) Deraschot Ed. Ven. 8 a שליו יגלו שער ראשם ושלא יתקשטו בפיאה נכרית כי שער באשה ערוה ולמראה עין יראה כאלו הוא שער שלהם ואבותינו ואבות אבותינו הקדושים בכל קהלות אשכנזים מחו בדורותיהם שלא ישאו על ראשם אפילו הבינדי ממש שהגוון שלו דומה לשער הלא יראו מעלתכם כי במקום שנוהגים נשי האומות לכסות שער ראשם והאחיות נזהרים כמו כן להתקשט בפאה נכרית וכבר הרחבתי הדבור בפסק ארוך שעשיתי בנדון זה והתוכחתי עם המתירים להתקשט בפיאה נכרית.

VI.

Isak Akrisch.

Ueber die Schicksale und Lebensverhältnisse Isak Akrisch's, dieses wandernden Litteraten, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verschiedene Reisen unternommen, sich in der Welt viel umgesehen, manche wertvolle Ueberreste der jüdisch-mittelalterlichen Litteratur vom Untergange gerettet und im Umgange mit Christen und Mohamedanern gerne Anlass genommen hat, das Judentum gegen seine Angreifer zu verteidigen, finden wir in den Vorreden zu den drei von ihm veröffentlichten Collectionen kleiner Schriften einige Mitteilungen, die aber, so glaubwürdig sie an sich sein mögen, doch nicht recht zu einander stimmen wollen. Grätz, der noch ein von ihm aufgefundenes Epigraph eines handschriftlichen Werkes, das im Jahr 1577 für Akrisch copirt wurde, zur Aufhellung der Thatsachen zu Hilfe nimmt, gerät, trotzdem er sichere Resultate gewonnen zu haben glaubt, doch selbst wieder in einen Widerspruch zu denselben. (Gesch. 9 S. 9—11). „Noch als junger Knabe“, erzählt er, „wurde Akrisch aus Spanien ausgewiesen und in Neapel trafen ihn die Leiden . . . bis er in Egypten im Hause eines Verbannten . . . für einige Jahre einen Ruheplatz fand.“ Nach seiner Annahme (Noten das. LXVIII A.), dass die Zahl ט״ו in der Vorrede zu קול מבשר (Ed. Konst. 1577) aus מ״ו corrumpirt ist, kann aber Akrisch erst im Jahre 1499 geboren worden sein und daher nicht zu den spanischen Exulanten gehört haben. In letzterem Falle musste auch die Veröffentlichung der von Akrisch herausgegebenen Schriften in einer Zeit erfolgt sein, in der er das 80. Lebensjahr schon erreicht oder gar überschritten hatte, und da hätte er doch wohl in den Vorreden, in welchen er mancher seiner persönlichen Erfahrungen gedenkt, es nicht so ganz unerwähnt gelassen, dass er bereits im Greisenalter stehe. Diese Unwahrscheinlichkeit entfällt indes bei näherer Betrachtung der Stelle (Einl. zu den drei Canticum-Commentaren Ed. Konst., auch mitgeteilt bei Ghinondi Biogr. p. 188), auf welcher die

Annahme, dass Akrisch zu den aus Spanien und Neapel Ausgewiesenen gehört hat, basirt. Dieselbe lautet: אמר יצחק בן אברהם בן יהודה עקריש נ״ע מגלות ספרד ומנפוליש כי לא קבל עליו מים הזידונים ונגרש עם יתר הפליטה הנשארת מכל ממלכות אישפנייה ופראנסא ... וכלם באו עליהם המים המאררים ... ולא נשארו אלא שנים שלשה ... והמה נמלטו ... למלכות נאפוליש גם שמה לא שקטו ... ויברחו בהחבא ויבואו לשאלוניקי ... וימצאו לנפשותם מרגוע ... ואני הגבר ראה עוני ... בראותי מיתת כל הדור ההוא דור צדיקים ז״ל גם עלי עבר רוח הטלטול ... Nicht von sich, sondern von seinem Grossvater giebt Isak Akrisch hier Nachricht. Dieser ist mit anderen Exulanten von Spanien nach Neapel und von dort (1498) heimlich nach Saloniki geflüchtet. Isak Akrisch wurde dann selbst auch von dem Wandertriebe ergriffen, der, wie er weiter erzählt, ihn immer südwärts führte, bis er nach Kairo kam, wo David Abi Simra ihn als Lehrer in sein Haus aufnahm (ואלך למסעי הלוך ונסוע הנגבה עד בואי למצרים ... ומצאתי בה אנשים ... ובראשם ... כמה״ר דוד בן אבי זמרא ז״ל ... ויב׳אני אל ביתו ... וישימני מלמד את ניניו ואת נכדיו בני בניו ובני בנותיו). In dieser Stellung verblieb er ungefähr zehn Jahre (ואשב שם כעשר שנים), bis nämlich David Abi Simra, nachdem er vierzig Jahre Rabbiner in Kairo gewesen, sich nach Palästina begab, wo er, erst in Jerusalem und dann in Szafed, noch zwanzig Jahre lebte (וימלוך על ישראל במצרים ארבעים שנה ובירושלים ובצפת תיב״ב בעשרים שנה). Nach der von Grätz (S. 10 A.) beigebrachten Beweisstelle (Resp. מב״יט II [nicht I] No. 131) war Abi Simra noch 1569 in Szafed. Der terminus ad quem lässt sich indes noch tiefer hinabrücken. Aus Resp. אבקת רוכל No. 190 geht nämlich hervor, dass die Entscheidung des dortigen Rabbinats betreffs eines a. 1569 in Damaskus eingeführten Statuts im Jahre 1571 erlassen wurde (וזאת ההסכמה נעשית בחדש חשון שנת השב״ט ועתה בשנת הא״של בהרשתמוו שלחו אלינו מדמשק תופס הפסק הארוך), diese ist nun No. 187 auch von Abi Simra unterzeichnet. Demnach kam Abi Simra 1552 nach Palästina und Akrisch war also etwa 1542—1552 in seinem Hause. Im Jahre 1553 war er bereits von Aegypten weggegangen. In Kandia, wo er in demselben Jahre anlangte, war bereits die päbstliche Vorschrift, alle Talmudexemplare zu verbrennen, in voller Geltung und

man hatte alle Mühe, andere hebräische Schriften vor der auflauernden Inquisition zu schützen (Vorr. zu Ephodi's Brief). Wie ist aber nun diesen Daten gegenüber die Angabe וזה היה בהיותי בן ט"ו שנה היום קרוב לשנים ושלשים שנה שנת הש"ה (Vorr. zu קול מבשר) zu verstehen, da doch 1530 als Geburtsjahr für Isak Akrisch als durchaus unmöglich sich herausstellt? Hier ist nur eines von zweien anzunehmen. Entweder ist aus der weiter vorkommenden Relation וה"ו בינידם תוגר א' זקן ונשוא פנים . . . והגיד כי בהיותי בן ט"ו שנים היה איש משולימאן באשא משנה המלך . . . der darin vorkommende gleichlautende Passus irrtümlich auch in obige Angabe hineingeraten oder hat der Drucker die Worte בהיותי בן חמש עשר'[ים]שנה, wie es vielleicht in dem Manuscripte hiess, irrtümlich ב' ב' חמש עשר ש' gelesen und für das Zahlwort das ihm entsprechende Zahlzeichen ט"ו gesetzt. Demnach wäre Akrisch 1520 geboren oder ist überhaupt sein Geburtsjahr nicht bekannt. Isak Akrisch, der schliesslich seinen eigentlichen Wohnsitz in Konstantinopel aufschlug, war später auch bis nach Damaskus gekommen, wo er in einer alten Bibelhandschrift eine Notiz über Bostanai's Empfang bei dem Kalifen Ali fand[1]). Die Kunde von dem jüdisch-abessinischen Reiche (der Falascha's) hatte er blos von einem abessynischen Gesandten in Konstantinopel. (קול מבשר Vorr.)

---

[1]) Vorr. zu מעשה בית דוד: אמר יצחק עקריש מצאתי בדמשק כתובים על קלף עם מסרא (sic) והיו כתובים משנת ג' אלפים ת"ת ופ"ז והיה כתוב בספר הזה כתבו פלוני והורישו לפלוני ופלוני לפלוני עד י' דורות ובזמן עלי בן אבוטאלב מלך הישמעאלים ובזמן ההיא בא עלי לעיר אשר בוסתנאי שם פ' אלף יהודים ויבוא בוסהנאי וכל עדתו לקבלו ובוסתנאי היה חכם גדול ויפה מראה ושאל עלי אם היו לו בנים והשיב כי לא היה נשוי עדין כי לא מצא בת גילו ויתמה עליו כי היה בוסתנאי בן ל"ה שנה ולפיכך נתן לו בת מלך דארה לאשה כי היתה יפה ובת מלך כמוהו. Davon, dass Bostanai damals fünfunddreissig Jahre alt und noch unverheirathet war, wird in der Schrift מעשה בית דוד selbst nichts erwähnt.

VII.

Die Synagoge der Siburesier in Rom.

Die römischen Inschriften, die ein ansehnliches Material für die Altertumskunde liefern, bieten auch einigen, wenn auch bei Weitem nicht ausreichenden Aufschluss über die jüdischen Gemeindeverhältnisse in Rom zur Zeit der Imperatoren. Allem Anscheine nach bildeten die Juden in Rom keine einheitliche Corporation; es bestanden vielmehr daselbst mehrere Gemeinden nebeneinander, von denen jede ihren besonderen Namen hatte. Von einer derselben, genannt Siburesier (*Σιβουρήσιοι*) nach dem Stadtteile Subura, in welchem ihre Angehörigen angesiedelt waren (s. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. S. 517) scheint eine Nachricht sich auch in der jüdisch-mittelalterlichen Litteratur erhalten zu haben. In dem Commentare Kimchi's zu Gen. 1, 31 (Ed. Pressburg 9b) findet nämlich sich die Notiz ואני מצאתי כתוב דהוה כתוב באוריתא דאישתביאת לרומי והיא היתה גניזא וסתימא בכנישתא דאסוירום והנה טוב מות. „Ich habe geschrieben gefunden, dass in der Tora-Rolle, die als Beutestück nach Rom gebracht wurde und wohlverwahrt und verschlossen ist in der Synagoge de-Asverus, geschrieben war: wehinneh tob m o t“. Die LA. בכ׳ דטדרם in einer anderen Handschrift (Berliner Pletat Soferim d. Th. S. 25) ist nur ein Schreibfehler. Kimchi's Quelle, die lange vergeblich gesucht wurde, ist neulich von A. Epstein entdeckt worden. Er fand nämlich (Grätz Monatsschr. 1885 S. 337 ff.), dass in dem handschriftlichen Bereschit Rabba von Mose Darschan eine ganze Reihe ähnlicher Varianten, die in dem Codex, der in jener Synagoge aufbewahrt wurde, sich vorfanden, und unter ihnen die von Kimchi angeführte erwähnt wurden [1]). In der zu Gen. 45, 8 gehörenden Glosse wird eine Variante ושני für וישימני angeführt und bemerkt: ודין היא מן מליא דכתיבו באוריתא דנפקת מן ירושלם בשביתא וסלקת לרומי והות גניזא בכנישתא דאסוירוש „das ist eines von den Worten, die geschrieben sind in der Thora, welche von Jerusalem als

---

[1]) Vgl. über dieselben Epstein 311—351. No. 11 (S. 345) gehört nicht zu Gen. 46, 6, sondern zu 43, 15.

Beute weggekommen, nach Rom gelangt und dort in der Synagoge de-Aswerosch aufbewahrt wurde“ (S. 339 das.). Epstein hält diesen Pentateuch-Codex für denselben, der nach Jos. b. j. 7, 5 von Titus nach Rom gebracht wurde. Die Synagoge soll nach Severus, der nach Lampridius (Sever. 28) spottweise archisynagogus genannt wurde, diesen Namen erhalten haben. Es ist nicht unmöglich, dass dem so ist — in solchen Dingen lassen sich keine stricten Beweise erbringen —, die Thatsache ist aber selbst durch j. Meg. 1, 11 nicht genügend bezeugt. Da wir nun sichere Nachrichten über eine jüdische Gemeinde der Siburesier in Rom besitzen und anzunehmen ist, dass die Synagoge derselben ihren Namen führte, ist es mehr als wahrscheinlich, dass אסוירום hier nicht den Namen den Kaisers Severus, sondern den der siburesischen Gemeinde (אסוירום = *Σιβουρήσιοι*) darstellt. Mose Darschan hat von den erwähnten Varianten wohl auch nur durch eine aus Italien stammende Quelle Kenntnis erlangt, die selbst einer Zeit angehörte, in der die Gemeinde der Siburesier noch bestand.

VIII.

Mose Ibn Schanas,

ein jüdischer Günstling des kastilischen König Heinrich II.

In einer handschriftlichen Sammlung von Empfehlungsbriefen und anderen Piécen, wahrscheinlich von einem spanischen Litteraten Salomon Chasan im Jahre 1410 zusammengetragen (s. Halberstamm in Kobak's Jeschurun 9 hebr. Beil. p. 1 ff.) ist in No. 9 von einem jüdischen Günstling des Königs von Castilien und dessen Sohn Abraham die Rede (s. A. 1 das.). Die betreffende Stelle wurde dann von H. in Steinschneider's H. Bibl. 18, p. VI, VII mitgeteilt, der auf Grund des edirten Textes annimmt, dass derselbe Isak geheissen habe. Es wird nämlich in demselben dem Abraham, einem Sohn jenes in Murcia in hohem Alter verstorbenen angeblichen Ratgebers des kastilischen Königs, das Zeugniss ausgestellt, dass sein

Vater ein sehr angesehener Mann und grosser Wohlthäter für seine Glaubensgenossen gewesen sei, doch während der Verfolgungen wäre er gestürzt worden, die Meisten seiner Kinder wären als Märtyrer umgekommen, nur er und sein Sohn Abraham wären nach Murcia entkommen, wo er gestorben und den Sohn in grossem Elend zurückgelassen habe. Das wird durch folgende Worte dargestellt: כי גדלה מעלתו ומעלת אבותיו ... אברם הוא אברהם בן חכמים הוא בן מלכי קדם, עיני ראו אביו יצחק חן בשפתיו רעהו (רֵעֶה l.) מלך ושר וגדול ליהודים משנה למלך קאשטיליא הוא היה דון משק אבן שנאז, כל איש רע ובליעל שקץ ישקץ ונדיב נדיבות יעץ ... וכאשר נגזרו הגזרות וחלק (?) עם בני העברים ... ביד צר ואכזר נגזר מארץ חיים גזרה חכמתו, אבדה מעלתו ... ורב בניו קדשו את השם לפי חרב הוחדה ורק הוא ובנו אחד היה אברהם נמלטו במורסיאה וימת שם משה עבד ה׳ זקן ... וישאר אך נח לו שלא נברא ... ובא כמהלך הישו. Der Passus ... וימת שם משה giebt nun deutlich zu verstehen, dass der Vater Abrahams Mose geheisen habe, es liegt demnach auf der Hand, dass für דון משק, das ohnehin recht seltsam aussieht, דון משה gelesen werden muss. Wenn es nun den Anschein hat, als ob der eigentliche Name desselben Isak gewesen wäre, so rührt das wiederum nur daher, dass der Copist für אביו יוצק חן fälschlich אביו יצחק חן geschrieben hat. Weniger sicher als der Name ist die Zeit, in welche jener Günstling des kastilischen Königs zu setzen ist. Man darf wohl annehmen, dass וכאשר נגזרו הגזרות auf die Verfolgung von 1391 hinweist und dass damals Mose und sein Sohn sich nach Murcia geflüchtet haben. In dem Gedichte Jehuda Ibn Jachja's (abgedruckt bei Landshut Amude II. Beil. p. XXX und in Schebet Jehuda Ed. Wiener p. 133) wird berichtet, dass viele Gemeinden Castiliens von derselben betroffen wurden (כי נחרב קהל אשבילייא וקהלות רבית בקשטיליא). Da Salomon Chasan seine Sammelschrift im Jahre 1410 verfasste, musste mindestens um diese Zeit schon Mose Ibn Schanas aus dem Leben geschieden sein. Das Hofamt, das er inne hatte, scheint er bis zum Ausbruch der Verfolgung bekleidet zu haben. Da nun kaum anzunehmen ist, dass ein Günstling Don Pedro's (1350—1369) nach dessen Tode bei seinem Bruder

Heinrich II. zu der gleichen Ehre gelangt sei, kann es mindestens als wahrscheinlich gelten, dass er unter jenem in so hohem Ansehen gestanden ist.

IX.

Eingeschaltete Partien im babylonischen Talmud.

Man muss, um in den talmudischen Discussionen sich zurechtzufinden und die Aufeinanderfolge der einzelnen Bestandteile derselben zu begreifen, nicht selten die in der Geologie geltende Methode zu Hilfe nehmen und zwischen dem Grundtext und den ihm eingeschaltenen älteren und jüngeren Zusätzen zu unterscheiden wissen. Zwischenbemerkungen nebensächlicher Art, die bei gegebener Gelegenheit angebracht werden und mit dem eigentlichen Thema nur insofern, als sie an einzelne Momente desselben anknüpfen, im Zusammenhange stehen, kann man in den meisten Partien desselben wahrnehmen; es kam aber auch nicht selten vor, dass grössere Gruppen für sich bestehenden Lehrstoffes auf diesem Wege sich in irgend eine Diskussion verfiengen und dieselbe dadurch auseinandergerissen erscheint. Hr. Friedmann hat in einer besonderen Schrift[1]) auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht und für eine die Spuren derselben verfolgenden Textkritik des Talmuds einige lehrreiche Winke gegeben. Dieselbe ist in der That auch wichtig genug, um an allen Stellen, an welchen sie hervortritt, kenntlich gemacht zu werden. Recht anschaulich tritt sie in Megilla 2 b, 3 a hervor, wo die Frage: והשתא דאמ־ת מדינת ומדינה .... ursprünglich unmittelbar an den Passus אלא קרא לדרשה הוא דאתי ... נידון כברך sich anschloss. Das mit עד דמה beginnende und bis ורמינהו מינאי reichende Stück ist also an diese Stelle erst gelegentlich einer nebensächlichen Bemerkung angefügt worden. Eine augenfällige Einschaltung ist das Stück מאן דאמר בששה ... ביום השביעי (Joma 4 b),

---

[1]) M. Friedmann דבר על אודות התלמד אם יכול הוא להתרגם כל צרכו Wien 1885, 15 S.

welches schon Raschi z. St. als Glosse bezeichnet. Wir erinnern noch an Taanit 1 a, wo die Weglassung einer Waw copul. in den Texten, das aber in dem betreffenden Passus in den Commentaren Chananel's und Jizchaki's sich noch vorfindet, die stattgehabte Interruption des Grundthema's nicht mehr merken lässt. Auf die Frage, warum in M. Taanit I, 1 der Ausdruck גבורות גשמים gewählt wurde[1]) (מאי גבורות גשמים) folgt daselbst die Antwort אמר ר׳ יוחנן מפני שיורדין בגבורה כתיב עושה גדולות . . . וכתיב הנותן . . . פני חצות. Sicherlich wurde zur weiteren Illustrirung dieser Ansicht hiernach der zweite Satz R. Jochanans angefügt ואמר ר׳ יוחנן ג׳ מפתחות בידו של הקב״ה, durch welchen die Angabe מפני שיורדין בגבורה erst recht verständlich wird. Die erwähnte Bezeichnung für das Gebet um Regen, will dieser nämlich sagen, soll darauf hinweisen, dass dieser als ein Ausfluss der unmittelbar schaffenden Gotteskraft anzusehen sei. Eingeschaltet ist hier also die nähere Interpretation der Beweisstellen R. Jochanan's von Rabba b. Schela, von welchem auch sonst (Berach. 2 b, 10 a) ähnliche Erklärungen mitgeteilt werden, und die Bemerkung ומנא לן . . . יורה ומלקוש die, obzwar sie auch Chananel vor sich hatte, in manchen Codices fehlt.

X.

Synoden der deutschen Juden im Mittelalter.

Es ist durch mehrfache Zeugnisse festgestellt, dass im Mittelalter Rabbinen und Delegirte der jüdischen Gemeinden Deutschlands in Synoden zusammenzukommen pflegten, um gemeinsame Angelegenheiten zu beraten oder behufs Beseitigung vorhandener Missstände und Ordnung ritueller und judicieller Verhältnisse bindende Beschlüsse zu fassen, wie auch in obschwebenden Streitsachen endgiltige Entscheidung zu treffen. Schon im 12. Jahrhunderte bildeten die Gemeinden Speyer,

[1]) Das Richtige über denselben bietet A. Krochmal (Scholien z. bab. Talm. S. 87.)

Worms und Mainz sammt den in ihrem Bezirke gelegenen Gemeinden einen Verband, der in öfter wiederkehrenden Synodalversammlungen, die von denselben beschickt wurden, sein Organ hatte.. Von einer Synode in Mainz, an der dieselben sich beteiligten, giebt Elieser b. Joel Halevi Nachricht, (Mordechai Jebamot No. 31 und Paralellst. bei Zunz Litteraturgesch. 288 A. 9). Dieselbe, an der der Vater Eliesers mitwirkte, fand in seiner Jugendzeit, also in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts statt. Bekannter ist die Mainzer Synode vom J. 1223 (s. Grätz Gesch. 7, S. 29). Eine eherechtliche Bestimmung, die in einer Synode zu Nürnberg getroffen wurde, erwähnt Meir b. Baruch in einem Responsum (Maimoniot zu Ischut c. 14)[1]. Eine Synode in Mainz beriet (c. 1307) die Aufbringung einer der deutschen Judenschaft auferlegten grossen Steuer[2]. Im 14. und 15. Jahrhundert fanden mehrere Synoden statt, von welchen Einzelnes bekannt geworden ist (s. Grätz Gesch. 8, S. 443 ff). Der Verband der drei Gemeinden Speyer, Worms und Mainz erhielt sich mehrere Jahrhunderte hindurch. Die Versammlungen ihrer Delegirten fanden sehr oft statt. Nach einer Vertragsbestimmung, die zwischen den genannten Gemeinden bestand, musste eine Ehescheidung, die in einer derselben stattfinden sollte, von den beiden anderen bewilligt werden. Einem Antrage, dass es genügen soll, diese Einwilligung von den bei der Synode anwesenden Delegirten einzuholen und nicht erst an Ort und Stelle deshalb anfragen zu

---

[1] ועוד שהקהלות תקנו ביחד בהיותם בבירינבורק (בנירנבורק .l)

[2] Resp. Chajim Or Sarua Nr. 110, 34a ועוד כי אני הייתי ברינום כשיצאו מצרפת ונתוועדו כל הקהלות למגנצא ומורי הרב ר׳מנחם מוירצבורק ומורי הרב ר׳ היילמין ומורי הר״ר אשר וכל הגדולים שהיו ברינום וראשי הקהלות כי הוצרכו ליתן מס גדול למלך ל׳ אלף. Es scheint, dass viele der 1306 aus Frankreich vertriebenen Juden sich in Deutschland ansiedeln wollten und für die Erlaubnis hiezu 30000 Mark (die Münzgattung ist nicht genannt, aber es sind wohl Mark gemeint) gefordert wurden. Die Mitteilung das., dass Meir v. Rothenburg betreffs der im Rheingau üblichen Grundsteuer einen Modus statuirt habe, ושמעתי באותה שעה שמורינו רבי׳ מאיר זצ״ל אמר... kann sich nur auf einen von demselben in früherer Zeit erlassenen Bescheid beziehen.

müssen,* wurde von Jakob Mölln die Zustimmung versagt. (מה"ריל ה' גטין Anf.) Die Synode, (ועד) bei der darüber verhandelt wurde, wird in den zeitgenössischen Schriften nicht erwähnt. Im Jahre 1493 fand eine Synode in Worms statt, von der wir nichts weiter erfahren, als dass sie bei der christlichen Bevölkerung Misstrauen erregte (Caesarius c. 61 bei Ludewig reliqu. Manuscript I.) [1])

XI.

Das Musikinstrument Alamot.

Ueber die in den Ueberschriften der Psalmen erwähnten Musikinstrumente, mit deren Klange die von dem Levitenchor vorgetragenen Gesänge begleitet wurden, lässt sich, da die Bedeutung der Wörter, mit welchen sie bezeichnet werden, nicht leicht zu ermitteln ist, keine bestimmte Meinung aufstellen. Nicht ferne liegt die Annahme, dass diese vom Auslande, aus welchem die Instrumente eingeführt wurden, mit herübergenommen worden sind. Bei einem derselben, nämlich bei dem Instrumente Alamot, lässt sich dies noch einigermassen nachweisen. Dasselbe wird 1 Chr. 15, 20 in Verbindung mit dem Nablion und in Ps. 46, 1 erwähnt. Annehmbar ist die Vermutung, dass das erstere auch in Ps. 9, 1 der Fall war (s. Grätz die Psalmen S. 71), wie dann wahrscheinlich auch עלמות (Ps. 48, 15) in die Ueberschrift 19, 1 gehört (Krochmal הכתב והמכתב z. St.) Jedenfalls ist mehrfach bezeugt, dass das Instrument עלמות hiess. Diese Bezeichnung lässt es nun fast als unzweifelhaft erscheinen, dass wir es hier mit einem auch den Griechen bekannt gewordenen Instrumente zu thun haben. Im Griechischen bezeichnet ἔλυμος eine aus Buchsbaumholz verfertigte Flöte. Athenaeus IV, 177 macht über

---

[1]) 1393 . . . erat synagoga solennis Judaeorum qui in optima manent parte civitatis sub tribulationem, quorum occasione multa mala in populo Christiano, quod conversationem inter se habent familiarem contra ecclesiae prohibitionem.

dieses Instrument, das auch τὰ ἔλυμα hiess, eine Mitteilung, nach welcher die Phryger es erfunden haben und die Cyprier es oft gebrauchen. Er beruft sich auf Kallias, der dasselbe bereits erwähnt (τῶν δὲ ἐλύμων αὐλῶν μνημονεύει καὶ Καλλίας.) Es steht nichts entgegen, die beiden gleichlautenden Bezeichnungen Elyma und Alamot für identisch zu halten.

XII.

Der Ritus von Troyes.

Troyes, die Vaterstadt Raschi's, die später der Mittelpunkt einer tosafistischen Schule geworden ist, hat auch hinsichtlich der Ordnung des synagogalen Gottesdienstes für die jüdischen Gemeinden Nordfrankreichs einen maszgebenden Einfluss erlangt. Ueber eine den dortigen Ritus darstellende Schrift — eine der ältesten der Minhagim-Litteratur — besitzen wir bis jetzt nur die kurze Mitteilung Zunz's (die Ritus S. 28) „um dieselbe Zeit [verfasste] Menachem Chason b. Joseph aus Troyes eine Gebetsordnung, die sein Zuhörer Jehuda b. Elieser zusammengestellt.“ [1]) In Anm. f. wird auf Resp. Joef Kolon No. 9, Cod. de Rossi 403 und Luzzato in G. Polaks Halichot Kedem p. 40 verwiesen, wo das Werk genannt wird. Zunz's Angaben sind der Vorrede dieses Werkchens, das auch den Anhang eines den Maharil enthaltenden Manuscriptes der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien bildet und nur am Schlusse defect ist, entnommen. Dieselbe lautet:

זאת תורת האדם השב על לבו העובר (העובד l) לפני בוראו ללמדו איך יעבדנו על פי מנהג ישר של טרוייש עיר הקדש וראוי להעתיק ספר זה לכל שליח צבור, פן ידמה לאיש רקובור, ויחשב כגולם, וכחלום חולם, והנה הרב רבו' מנחם שליח צבור מטורייש יסדו להורות לפתאים ערמה ודעת לעבודת הבורא יתב' למען לא ישגו בעמדם לפני אדון העולם ברוך הוא כי אין מעמידין לפני מלך אלא מי שיודע בטכשיטי (בתכשיטי l.) מלכות והנה כתב הרב בראשית דבריו וז"ל דרשתי לאשר שאלוני דברים

---

[1]) Vgl. auch Ltgsch. d. synag. Poesie S. 221.

הרבה ועל מנהג טרוייש בימי מו' אבי זצ"ל שר התעודה הרב ר' יוסף בר' יהודה ואשיבה על הודאי ועל הספק ממנהגי' חלוקים על כל דבר ודבר הנישאל וברוב דברים לא יחדל פשע עב"ל ואני תלמידו יהודה בר אליעזר צבי[1]) אמרתי בלבי לכתוב כל דבריו ותשובותיו ואמרי פיהו הישרים והנכוחים ולקבצם אגודה אחת על הסדר והנה חלקתים לעשרה פרקים פ"א פסוקי דזמרא, פ"ב קדיש, פ"ג התחנות והוא רחום ארך אפים למנצח, פ"ד קריאת התורה, פ"ה ההפטרות פ"ו יקום פורקן ויהי רצון, פ"ז שיר מזמור פטום הקטרת, במה מדליקין אין כאלהינו ויתן לך, פ"ח צדקתך ויהי נועם, פ"ט ימים הנוראים בכללן שלשה רגלים[2]) ר"ה ויום הכפורים ועשרה ימי תשובה, פרק עשירי ימים טובים בכללן שלש רגלים וכל הנילוים עמהם חנוכה ופרשיות שבת הגדול וט' באב ויום נישואים.

Der eigentliche Verfasser, Menachem v. Troyes, wird von Jehuda b. Elicser, dessen Pentateuchcommentar wir besitzen[3]), auch in demselben unter der Bezeichnung „der Vorbeter von Troyes" citirt (s. Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 98)[4]). Der Vater desselben, Josef b. Jehuda, ist wahrscheinlich der Vorbeter Josef, der eine ספר ידידות betitelte Grammatik verfaszt hat (Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 112) und nach einer handschriftlichen Quelle (bei Zunz a. a. O. S. 84) ein Enkel R. Baruch's gewesen sein soll.[5]) Er war ein Schüler Jizchaki's (s. Grosz in Berliner's Magazin 5 S. 181; Müller, Réponses No. 6, 15). Aus dem Werke seien folgende Stellen hervorgehoben: In c. 1: בשם ה"ר אליעזר מפלאני[6]) שמעתי . . . ופתרון מזמור לתודה לשון הודאה היא ולא על שם קרבן, ib. מזמור שיר ליום השבת מו' אבי זצ"ל היה אומר פסוק זה גם ביו"ט, c. 3 ואמנם שליח (l. שלח) רבי' פרץ ז"ל תשובה מכתב ידו שהיה פוסק לאמרו (קדיש אבל :nämlich) י"ב חדש, ib. מנהג אשכנז, c. 4 אבל רשב"ם פי' בתוס' דסוכה שראוי להנהיג להשוות שביעי של ערבה לשאר ימים . . . ופה בטרויש נוהגים כדברי רשב"ם, ib. וטרוייש

---

[1]) = צדיק באמונתו יחיה

[2]) Bezeichnet hier die folgenden drei Busszeiten.

[3]) מנחת יהודה, edirt mit den Tosafot zum Pentateuch Livorno 1782.

[4]) Zunz schreibt ungenau חזן für שליח צבור.

[5]) Zweifelhaft ist, ob demselben eine kalendarische Schrift (יסוד העבור אשר יסד הנבון מ"ר יוסף ב"ר יודא החזן) angehört, die Uri b. Simeon überarbeitete (s. Steinschneider, hebr. Bibl. 18 S. 67).

[6]) Vgl. Zunz z. Gesch. S. 82.

עיר הקדש יצאת מכלל צרפת במנהג זה, c. 6 ורבינו פרץ היה מנהיג ib. ובארץ האי נוהגים, ib. וג"כ הוה אומר ר' אליעזר מפלאני, c. 8 צדקתך ידוע הוא כי צדקתך מתוקן לצדוק הדין מפני הנשמות ושמעתי כלל מפי חזני פרפיניאן כי בכל מקום שיש בו שוש אין אומרים צ"וץ כלומר בכל מקום שיש בו או למחרתו שמחה . . . ויום ברית שהל בשבת או יום נשואין שחל ביום א' אין קרויין שמחה גם שמחה אחרת עתידה לבוא במוצאי שבת שאומרים לפני חתן וכלה ומשמחים וקורין אותו שמחה ציי"רא (?) ואין אנו רגילים להי"ר אני פצית' לפי שאין בו לשון צח . — c. 9 כמו באדיר אדירנו גם וחיות מערית (בוערות .l) הניחו מו' אבי זצ"ל לפי שאין בו לשון צח ויש לומר ולשבח בפיוטים לרצון הקהל ולרצונ' בכל יום שמזמרים בו קרובוץ מלבד ר"ה ויוה"כ . . : ובשביעי של פסח ופרשיות שבת הגדול ראוי לומר בהם באופנים כאופני שבח פעולה אבן עזרא וקשטיליאן ושירים נאים ib. בשביעי של פסח מלאכות רבי' שמעון הגדול ואשר שושני פרח באי פתרום . . . אבל שמעתי מפי חכמים וגם מו' אבי היה מסכים עמהם . . . וכן היו נוהגים בטוריש ע"פ ר' אליעזר מפלאני[1]) . . . לעצרת[2]) . . . ib. מן האזהרות טוב לומר ביום ראשון אמת יהגה חכי לכבוד רבי' אליה הזקן וכל המצות מפורשות בו היטב בפעולה נאה ואמנם יש אזהרות קדמוניות אחרות. Die von Zunz (Die Ritus S. 134) in Uebersetzung mitgeteilte Stelle fand sich wahrscheinlich in dem hier fehlenden Schlusze. Die letzte Seite des Manuscriptes ist verwischt, so dasz ich aus demselben nur den Passus אבן עזרא או קשטיליאן herauslesen konnte.

---

[1]) Ein ה"ר אליעזר מפלני wird in einem alten Bibelglossare bei Zunz (z. Gesch. u. Lit. S. 82) genannt. פלני ist wahrscheinlich Plaigny.

[2]) Wochenfest.

Recensionen.

1. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Rabbiner Professor Dr. J. Levy, nebst Beiträgen von Professor Dr. H. L. Fleischer. Vierter Band, S. 1—498, Leipzig, Brockhaus 1884—1886.

Seit Abschluss des dritten Bandes sind noch weitere vier Lieferungen dieses Werkes erschienen, in welchen wiederum ein beträchtlicher Teil des talmudischen Wortschatzes verzeichnet ist. Die einzelnen Artikel bieten zahlreiche Belegstellen und beachtenswerte etymologische Erklärungen, die durch die Nachbemerkungen Fleischers in mancher Hinsicht ergänzt und berichtigt werden. Auf Einzelnes möge auch in Folgendem hingewiesen sein. Nach S. 2 soll פארה (Saite, Ab. sar. 47 a) mit arab. farun verwandt sein, obzwar die Bedeutungen beider Wörter ganz verschieden sind. Cod. M. hat לכנורות für לפארות, welche LA. auch durch Chananel und Nachmani z. St. bezeugt ist. Für פארי Sab. 59 b. ist viell. פאתי zu lesen, wonach מנקטא פאתי ein Lockenband oder einen Haarhälter (in sachlicher Bedeutung) bezeichnen würde. — Zu פארי (Kleie 2 col. a) vgl. syr. פרא, פרתא und pers. fachfereh (Vullers II 639). — Die LA. פגיין Midr. Cant. 1, 9 (s. 2 col. b) ist nicht sicher; die Emendation in סגיין (Jafeh z. St.) trifft das Richtige. — Ueber פוטינון (12 b) vgl. Perles in Grätz's Mtsschr. 1872 S. 271. — In בעל הפול (p. 13), nach Perles l. c. S. 256 = Fabius (d. i. der Priester aus dem Stamme Phabi), ist פול wahrscheinlich griechisch πύλη, also „der Thürhüter“. — פוליטומנין (ib. col. a. aus Num. r. 13, 5) ist πολυτίμητος (hochgeehrt). — פומביני (Kid. 32 a s. 15 col. a) ist vielleicht von latein. fimbria (Saum) abzuleiten. — Für בפוניין (16 col. a nach j. Schebiit 9 g. E.) ist wohl כפיניין (= כפניות) zu lesen; es wird nämlich

gefragt, ob man unreife Datteln, die im Brachjahre gewachsen sind, nach Askalon (das als ausländische Stadt galt) bringen dürfe. — In der s. v. פורה (17b vgl. Art. פלטירא 50b) besprochenen Stelle j. B. kam. 2, 5 הד בר נש אפיק פלטירה בפורה עבר חמרא וחבריה ist פורה wahrscheinlich = πήρα, pera (Ranzen); in פלטירה hier und in B. mez. 3, 7 dürfte am Ehesten πρατήρια (Verkaufswaare) zu erkennen sein (Deiches in נחיבות ירושלים z. St. emendirt פלטירה in פסטיר (φωστήρ) und פורה in פרגה, (πύργος), wozu keinerlei Veranlassung vorliegt). — Für פורנים (s. v. פורנום 18a a. Sifre II, 320) wird in der Note Friedmann's No. 8 eine LA. פרדינסים verzeichnet, die wohl aus פרדכסום (= παράδοξος) entstanden ist. Dieses Wort passt vorzüglich als Erklärung zu דור תהפכות. — פיזמיקון (19a a. M. Ps. 18, 41) ist vielleicht aus ἐπίσημον (Wahrzeichen, Wappen) entstanden (etwa: ἐπισημικόν). — Zu פורא (Bab. kam. 28a), nach dem Verf. (20 col. a) „viell. pers.“ bemerkt Fleischer: „Ich kenne nichts, womit ich diese Vermutung unterstützen könnte.“ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass פורא mit pers. pâdeh (Strick), das auch in der Form pâzeh gebräuchlich war (Vullers I, 319) identisch ist. — Für כפחֵי נפש (20 col. b) ist wohl an allen Stellen: כִּפְחֵי נ' zu lesen. — פטרווא (33 col. a a. Bechor. 11a) erscheint unerklärlich und ist vielleicht aus arab. faraheidun (kleines Schaf) corrumpirt. — פחיזא (Chul. 47a s. 21 col. a) scheint vom pers. pachtschiden (gestossen werden), herzustammen, daher פחיזא = pachssineh (welk, trocken). — פטוטרות (M. Ab. sar. 13b s. 26 col. a) ist wohl von פיטרייה (j. Scheb. 5, 1 vgl. 32 col. b) nicht verschieden. Da es nach der Tradition eine Feigenart sein soll, kann griech. πίτυρις (junge Olive) nicht zur Vergleichung herangezogen werden. Das Wort ist vielleicht aus ἐπιτριέτης entstanden, da nach der überlieferten Erklärung unter בנות שוח (das durch פיטרייה erklärt wird), Feigen zu verstehen sind, die erst nach d r e i J a h r e n zur Reife gelangen. — Die LA. דמפטיא (Sab. 140 b. s. 26 col. a. s. v. פטי) ist zweifelhaft; Cod. Oxf. hat דמטיא, welche LA. auch Raschi z. St. reflectirt, (also: „r e i c h t auf 12 Monate“). — Zu פטפט (28 col. 2) vgl. arab. fatfata. — פיפקין (Rut. r. p. 42 col.) ist wahrscheinlich in פיפלין = πέπλον zu emendiren, währenddem פיפורין (col. 2 a.

Gen. r. c. 74) aus פירפורין *πορφυρά* entstanden ist. — פלסנר (Tosefta Terum. 7, 19 al. אלפסנה) ist vielleicht פלסנה zu lesen, griech. *πυελός* (Trog). — Für פיליסיקין (Jalk. II, 151 s. 56 col. b) steht in M. Ps. 3 כרים וכסתות. Auch aus Jalkut ist zu ersehen, dass שתיתא (aus Ab. sar. 38 b angeführt) hier nicht Getränk bedeutet. Das sonst nicht vorkommende פוליסיקין, das in Midr. Ps. durch ein bekanntes Wort ersetzt wurde, ist wahrscheinl. aus אולוסריקין (holosericum) corrumpirt. — פרמוסקא (B. mez. 93 b s. 58 col. b) muss nicht gerade aus dem Persischen abgeleitet werden. Nach der LA. פרמוקסא (bei Raschi) würde es dem griechischen *πρόμαχος* (Vorkämpfer, Verteidiger) entsprechen. Manche Cod. (s. Rabbin. z. St.) haben פלמוסא für פרמסקי. — פנסטה (j. b. bat. 8, 1) ist, wie aus dem Zusammenhange der Stelle sich zu ergeben scheint = *φανταστέον*. בעי מימר פנסטה heiszt: Er wollte es darstellen, ersichtlich machen; *ἀπάντησις*, das Fleischer verschlägt, will hier nicht recht passen. — Ueber פנקריסין (66 col. b) s. Jahrb. 5, 121. — פפוסיא (Midr. Sam. c. 5 צר צורה והוא נותן פ' בסממניו s. 85 col. b) ist vielleicht *υπόφανσις* (Erhellung, Lichtschein). — In פקטים (Hefe s. 90 col. a) ist wohl lat. faex, faecatus zu suchen. — פיקר (Streit 95 col. a) ist = pers. paikar, paigar Gefecht (Vullers I 401 col. a). — פקרים (95 col. b Unterkleid) ist griechisch *ἐπικάρσιον* (A. Brüll, Trachten S. 71, 72). — פרא (96 col. b) in der Bedeutung „weniger" stellt lat. parum dar. — פראלוקין (96 b) ist *περίλευκον*. — Für פראביטא (97 col. 1 a. Gen. r. c. 63) ist mit Ar. פרכיטא (*παραχύτης*, der Wasser zum Bade zugieszt), zu lesen. — Der Form פרדשנא (163 col. a) entspricht pers. padascht (Vullers I, 314). — פרהגבנא (al. פרהגונא 103 col. a), stammt wahrscheinlich vom persischen perghaneh (Steuerbezirk, s. Vullers I 345 col. b) und entspricht dem daraus gebildeten perghanehdar (Vorsteher eines solchen Bezirkes, Steuervogt). — פירוז (105 col b a. Chul. 62 b) ist persisch pirudsch, indischer Hahn (vgl. Vullers I, 394). — פרוזדור (107 col. a) ist wahrscheinlich *πρόθυρα*, Vorhalle. — פרול (Git. 68 a s. 107 col. b) ist vielleicht mit persisch perschuliden (verwirrt werden) stammverwandt. — פרזם (108 col. a) ist vielleicht persisch paschmurden, vertrocknen, verwelken. — פרכוטים oder פרקונם (116

col. a) ist vielleicht eine andere Form von פקרוס (96 col. b. nach Perles in Grätz Mtsschr. a. a. O. S. 365 speciarius); es ist jedoch auch möglich, dass פורטס = φυράτης (Teigkneter) dafür zu lesen ist. — פרונקא (121 col. b. a. Ab. sar. 30a) ist persisch perwendeh, Tuch, in welches Kleidungsstücke eingewickelt werden oder Sack, der hiezu verwendet wird (Vullers I, 352 col. a). — פרוסטרוקלין (j. Jab. 6, 1 s. 125 col. b) scheint der Name des Schmuckgegenstandes, an welchem das Bild der „goldenen Stadt“ zu sehen war, zu sein; vielleicht ist es aus περιτραχήλιον entstanden. — פרוסטיקוסרין (Midr. Ps. 17 s. 126 col. a) ist entweder πρῶτο = quaestor oder πρωτοκούρσωρ, Cursorum praefectus (Meurs. lex. graeco-barb. p. 460, Du Cange Lex. med. lat. s. v. protocursor). — פרסוף (126 col. b a. Jelamdenu bei Ar. s. v. בלש) bildet einen Beleg zu praesopus, Vorgesetzter, worüber Du Cange (gloss. med. lat. s. v.) bemerkt: praesopus, praepositus. Gaufredius Malaterra bib. I c. 32. Giraccii praesopus, quem nos praepositum dicimus. Ex Graeco πρόσωπον. — פרוטופא (al. פראסופא 126 col. b. a. Gen. r. c. 65) ist wahrscheinlich pyropus (Rubin) oder = πῶρος, Marmor. — פורסישמנה (127 col. a, ist wahrsch. pers. pursisch-nameh (gesetzmässige Untersuchung). — פרפיסא (Sab. 81 b) könnte, wenn die Erklärung der Gaonen, nach welcher der Gebrauch dieses Gegenstandes zur Vorbedeutung der Zukunft dient, die richtige ist, mit griechischem προφατός zusammenhängen. — פריש ist lateinisch pyrus (Birne), obwohl es im Talmud nur in der Bedeutung: Quitte vorkömmt. — Das sonst nicht vorkommende צאר (Ab. sar. 30a s. 162 col. b) ist vom persischen tscherwiden (laufen) abzuleiten. — Zu ציבא, Holz (182 col. b) vgl. persisch tschub (Vullers II 596 col. b ff.). — צורבא (gewöhnlich in der Zusammenstellung האי צורבא מדרבנן s. 216 col. b) ist viell. persisch tscherb (hervorragend, ausgezeichnet). — Ob קאניסן (Lev. rab 33 s. 242 col. b) ein Gentilicum ist, ist noch sehr fraglich. מובאים סובאים (Ez. 23, 42) wird nämlich daselbst in folgender Weise glossirt: מובאים קאנוסין סבאים רחיין; in Jalkut II, 362 lautet diese Glosse: מובאים סבאן מובאים קטיסן und das. 1061 מובאים סבאים קטיסין סבאים. Es scheint demnach סבאים durch סבאן (Schlemmer) wiedergegeben worden zu sein; in Lev. r. wäre demgemäsz

רחיין in סביין zu emendiren, es könnte aber auch חדיין (part. v. חדי erfreut sein) dafür gelesen werden; קאנוסין ist wahrscheinlich = κοίνωνος, Gesellschafter, Gefährte. — קובטא (234 col. b nur im Plur. j. Pes. 3, 2 Ab. sar. 2, 8), wofür Tos. Ab. sar. Ed. Zuckermann 4, 11 קפטא hat, könnte lat. cepe, cepitius (ein mit Honig vermischter Saft) oder auch persisch kubaitha, arab. kubaita (ein aus verschiedenen Ingredienzien von Früchten bereitetes Gebäck s. Vullers II, 794) darstellen. Am ehesten dürfte lat. copta (eingemachte Feigen) darin zu finden sein — קבטירה (j. Sab. 6, 1 s. 235 col. 1) ist wahrsch. aus capitium (Haube) hervorgegangen. — Das schwierige קבסתן (239 col. a a. Synh. 55a) wird in Ar. von קבסא abgeleitet;[1]) das Wort hängt vielleicht mit persisch kibiden, belästigt werden, zusammen, daran kibideh („führe nicht vom rechten Wege ab“) s. Vullers ling. pers. rad. 96 col. b. — Der Fluss קבריא (al. קבריאל Gen. r. c. 16 s. p. 243) ist wahrscheinlich der Chaboras; in der darauf folgenden Meinung (ורבנן אמרי כמין תווי (נהר הוא בבבל ושמו תווי . . .) (so in Koh. rab. I, 7) ist mit תויי wahrscheinlich der Thonites gemeint, ein See in Armenien, durch welchen der Tigris fleiszt und dann eine weite Strecke sich unterirdisch fortbewegt (s. Strabo 11, 14 vgl. Ammian 23, 6 Justin 42, 5). — קוטיה (259 col. a) ist wahrscheinlich = κύαθος (Maszbecher) oder κύτος (Becher). — Die Bezeichnung קומים קלטיר (Koh. r. 9, 11 s. 265 col. b) stellt vielleicht comes cortis (κόμης κόρτης s. Duc. gloss. med. lat. s. v. II 796; Meurs. p. 270) „Hofgraf“ dar, oder es ist קלטם = κλητής (Herold) zu lesen, an κάρτερος ist hier nicht zu denken; über ק' אספסריאין s. Jahrb. 5, S. 120. — קוניא (267 col. a 'מאני דק) ist von κονία abzuleiten, κωνίαω (verpichen). — Die Bedeutung Gattin für קונעה (268 col. a) ist aus dem Arab. direct nicht nachweisbar; es lässt sich auch annehmen, dass es aus lat. conjux entstanden ist. — Für das (pag. 271 col. a s. v. קיפל) aus Jelamdenu in Ar. angeführte קופלא דגיא (die Stelle lautet:

---

[1]) Vgl. über die Bedeutung des Wortes קבסא Ztschr. d. DMG. 33 S. 516. Dasselbe ist in der älteren hebr. Litteratur oft im Gebrauche (s. Saadia Emunot 10, 2; Perlenlese No. 47; Maimonid. Pirke Ed. Lemb. 66 u. ö., s. auch Steinschneider Kat. d. Hamb. Bibl. S. 135.

אינו עשוי לקופלא רגיא הוי לא איש דברים אנכי) ist קופאלוגיא zu lesen, *κουφολογία* (leeres Geschwätz). — Für קופסולין in Mech. Beschal. Anf. (ib. col. b) ist sicherlich קוניפלוסין *κυνόπολις* zu lesen (vgl. Jahrb. 1 S. 150 A.) — קופינא (Schaft, Griff) ist griech. *κώπη, κωπίον*. — קוקאי (273 col. a aus Chul. 63a) ist sicherlich eine Eulenart, pers. kovkan (Vullers II, 919); קוקיתא ist vielleicht griech. *κῆξ* (eine Art Seevogel). — קוקרי (294 col. a Fischreise) ist vielleicht aus griechisch *κύρτη* entstanden. — Für קורפדאי (j. Beza IV Anf. s. 276 col. a) ist wahrscheinlich קורפראי zu lesen (sing. קורפר = calfar, Weingefäss). — קטה, 2 (280 col. b a. Neg. 11, 7 u. a. O.) ist wahrscheinlich von *κεστός* (gesteppt, gestickt) abzuleiten, daher קיטה = *κεστή* eine mit Stickereien geschmückte Decke. — Dass קיטליאקי Tos. Kelim b. mez. 8, 3 al. קטלוקי) eine Art Kiste bezeichnet, ist nicht ausgemacht; es scheint vielmehr, dass daselbst von einem Bettgestelle die Rede ist, wonach dieses Wort in קטקליטי (*κατάκλιτον*, Lehnstuhl) zu emendiren wäre. — קטגטין (Midr. Ps. 54, s. 286 col. a) ist vielleicht in קטפטין (*καταπάτητης*, explorator s. Meurs. s. v.) zu emendiren. — Für קטיקטון (Lev. v. 15 288 col. a al. קטריטון) ist wohl קטריטיקון (*καταρροϊτικόν*) zu lesen. — קטרון (290 col. b) ist = centurio. — Dass קימום (bab. kam. 16a s. 296 col. a) Natter bedeutet, geht aus der citirten Stelle nicht mit Gewissheit hervor. Es wird dort gesagt, dass der ערפד (wahrscheinlich eine andere Form des syr. פרחדודא, Fledermaus) sich nach sieben Jahren in einen קימום verwandle, aus welchem nach demselben Zeitraume eine חוח (nach Ms. חיה l. חיוה Schlange) entstehe; es könnte daher mit קימום der Igel (echinus) gemeint sein. — קינגלטון (298 col. a) ist cancellatum, Gitterwerk. — Das in Maimuni Com. zu קינרס (Kil. 5, 8 s. 298 col. a) angeführte אלקצידיא ist = אלגנארה (neu-arabisch Artischoke.) — קיפונות (Sifra Schem. 4, 3) nach Rabed z. St. ein Seefisch (כפונית שבים), ist vielleicht cephalus (Meeräsche). — קלגס (Sota 42a s. 306 col. a) ist vielleicht *κραύγασος* (Schreier). — קלון (Unzuchthaus s. 307 col. a) ist wahrscheinlich griech. *κηλωτά*. — קלניתא (313 col. a „griech. *χλουνός*“ ?) ist ohne Zweifel Corinthius. — קלסטור, קליסטנרי (313 col. a) wird allgemein richtig durch quaestionarius erklärt. — קלסטר (315 col. b) ist vielleicht aus

charistia (Anmut) entstanden. — Für קלעילין (Meila 13 s. 314 col. a) hat R. Gerschom z. St. und daraus Aruch s. v. die LA. מלעין; die Bedeutung des Wortes ist unsicher. — Zu קנובקאות (Challa I, 5 s. 333 col. b) hat Isak Malkizedek (Com. z. St.) eine in dem recipirten Text fehlende Glosse des p. Talmuds aufbewahrt, die bei ihm folgenden Wortlaut hat: א"ר חנינא בר עגול בשם חזקיה בן קילטא. Der Commentator schliesst seine Erklärung dieser Stelle mit den Worten: ובלשונינו (נ"ב) קורין לכברות העשויות בטבעית בן קלטא. Für בן קילטא ist wohl an beiden Stellen בוקילטא zu lesen (lat. buccellatum, Zwieback, ital. buccellato). קנובקאות ist vielleicht von χναύω χναῦμα abzuleiten und bedeutet Naschwerk. — קנדיל (334 col. 1 Gen. r. c. 1, Ar. s. v. מל 13) bedeutet nach der Erklärung das. nicht Siegelring, sondern Feder (vgl. κονδύλιον). — Die Ableitung des in der Bedeutung „Pflugsterze" vorkommenden קנקן (342 col. b, 343 col. a) von קנקן (Krug) wegen des röhrenförmigen Absatzes ist noch sehr zweifelhaft. In der Form קקנא oder קיקנא wird es in derselben auch im Syrischen gebraucht (vgl. Schröter in Ztschr. d. DMG. 28 S. 623). In dem Passus וקצץ את הסמיונים (Sifra Beschukotai Per. 3 Ed. Weiss 111 a) hat R. Simson z. St. für 'סמ [1]) die LA. הקנקן. — קסטייא (Tanch. Schoftim Nr. 14 s. 345 col. b) ist wahrscheinlich aus טקסייא corrumpirt (= τοξεία, τοξότης „als Bogenschütze"). — Für קפטאות (353 col. a aus Tos. Ab. sar. IV) hat b. Ab. s. 38 b קפלוטות s. 355 col. 1). — In קפראות (Tos. Kel. b. kam. III s. 357 col. b) liegt wahrscheinlich lat. capulum (Schöpfnapf). — קרטיסין (Pesikta Ed. Buber 104 b) ist nicht von κράτος abzuleiten, sondern = χάρτης (charta, Urkunde, Vertrag). — קריאסות (al. קרסיות Lev. rab. c. 32 nach der LA. in Ar. s. v. s. 380 col. a) ist wahrscheinlich = ἀκρόασις (das Anhören). In der Deutung wird וישמע der citirten Textstellen betont. — קרוסטמיל (s. 385 col. b) ist vielleicht = crustuminum (Paradiesbirne). — Zu קירפראי (387 col. b) vgl. cerophium (Seekrebs). — קירקני (390 col. a a. Ned. 51 a) ist vielleicht aus χορηγία (Aufführung

---

[1]) Vgl. über dieses Wort Jahrb. 7 S. 61. Zur Bestätigung der dort gegebenen Erklärung dient die LA. סמבינין in R. Hillel's Comm. z. St. (bei Jellinek קונטרס הרמ"בם p. 30).

des Tanzes) hervorgegangen. — קרקפל (391 col. a) ist wahrscheinlich comp. aus κράνιον κεφαλῆς. — Ueber קרש (S. 393 col. 1) s. Schorr Hechaluz 7, 32. — Das monströse ריאגיסו (403 col. b) findet sich in dieser Form nicht in Midr. Ps. 34, wo es vielmehr heiszt אמרו לו הרו הרי אגיסו בא באגליו „sie sprachen zu ihm, siehe! sein Schwager kommt gegangen“, da dies aber in vorliegender Stelle keinen rechten Sinn giebt, dürfte zu vermuten sein, dass אגיסו aus אנגריכו verderbt ist („sein Bote“, griechisch ἄγγαρος). — Ueber רהטא רחקלאי (430 col. b a. Berach. 37 b) vgl. Ad. Brüll krit. Studien S. 32. — רהיטני (Feile, 431 col. a) ist vielleicht von ῥινέω (feilen) abzuleiten (etwa von part. per. ῥινητός mit transp. Consonanten). — Wir schlieszen mit dem Wunsche, dass es dem Verfasser gelingen möge, das mit unverdrossenem Fleisze Jahrzehnte hindurch fortgesetzte Werk bald glücklich zu Ende zu führen.

2. ערוך השלם Aruch completum . . . auctore Nathan fil. Jechielis . . . critice illustrat et edit Dr. Alexander Kohut . . . Vienn. 1883/84. tom. IV, V (fasc. I et II). 368 u. 72 S.

Als Fortsetzung dieser mit zahlreichen wertvollen Zusätzen versehenen, auf Grundlage eines reichen, handschriftlichen Apparates bewerkstelligten Edition des Aruch liegt uns nun der vierte und ein Theil des fünften Bandes vor. Nachdem über den allgemeinen Charakter derselben schon an früheren Stellen das Nötige gesagt wurde, wenden wir uns nun zur Besprechung der einzelnen, uns hier vorgeführten Artikel, soweit Stoff und Anlass dazu dargeboten sind und nicht schon in dieser Zeitschrift an anderen Orten einschlägige Erklärungen vorgebracht wurden. טנו (Tauch. Wajjigasch 9 s. VI. 14 col. b) muss vielleicht טנן heissen (ereifern). — In der s. v. טויא (18 col. a) angeführten Glosse R. Ber Kohen's Lev. r. c. 25 ist בליום Schreibfehler für כליות — טטרג (Erub. 61 s. 26 a) ist wahrscheinlich pers. tharangiden (schlagen) s. auch Jahrb. 5, 126. — טנדי (Bab. Kam. 111 a u. Parallelst.) entspricht wol einem Compositum ten-du (s. 47 col. a). In Targ. Job 17, 16 ist für טנדו (al. טנחי) טנהי zu lesen (pers. thenha). Der Uebersetzer erklärte בדי von לבד, בד (allein). — Die Bemer-

kung s v. טפר, 2, 69 col. a, dass in der Stelle בשהייתם בארצכם הייתם שולחין אצלינו ולוקחין טופרין ושער ועצמות של ע"ז חוקקין אותן... (Lev. r. c. 25) die Worte ושער ועצמות eine Glosse zu שלחין טופרין bildeten, ist richtig, muss aber etwas modificirt werden. Für שער ist wahrscheinlich עיר zu lesen und dieses war die Uebersetzung zu שלחין, währenddem טופרין durch עצמות erklärt wurde. Für טופרין ist (vgl. Jalk. II. 10 b) טופדין (τύπώδης) zu lesen. In dem Texte der Aruch ist שלחין נוטלין in נוטלין ושולחי zu emendiren. — Zu Art. טרטן 79 a hat eine Handschrift den Zusatz בל' שמעאל קרצטון (bei de Lara כרסטייתא) d. i. χαριστίων, (vgl. Jahrb. 5, S. 129. Demnach ist die vom Verfasser versuchte Emendation verfehlt. — In Sifre I, 8 b ist הטרטין (79, col. b.) wahrscheinlich ἑταιρισταί. Die Bedeutung dieses Wortes ist hier sehr passend. — Für טריון (Gen. r. c. 79) führt der Verfasser (84 col. b) ein persisches theria an, das Edelstein bedeuten soll. In Vullers Lex. ist kein Wort in dieser Bedeutung verzeichnet. טריון ist vielleicht aus טמיון (τίμιον Kostbarkeit) verschrieben. — יינן zur Deutung von ינון (s. 141 col. a) scheint aus dem griech. ὀνίνημι (nützen, erfreuen) hervorgegangen zu sein. — ייסו (j. Kil. 1, 2 s. 142 col. a) ist vielleicht iasione (Windkraut). — In Art. ירוד führt der Verf. eine Erklärung zu Ketubot 17 an, nach welcher dieses Wort daselbst eine Vogelart bezeichnen soll. Demnach würde es auch mit syrisch ירורא Grünspecht (s. Payne Smith, thesaur. II. 1068) zu identificiren sein. — Das syr. ירורא (Eichhörnchen) ist = pers. werureh (Vullers II. p., 121). — Zu כגני (Berach. 58 a) notirt der Herausgeber (195 col. a) die Glosse כאנני דשיג ניגני bei Rab. z. St., vielleicht lautete dieser Passus כאגני ויש ג' (ורסין) ניגני. Es wäre demnach zwischen den Varianten כגני uud נגני zu wählen. Die letztere scheint das ursprüngliche Wort darzustellen (ang'in, klein gemacht, von ang'iden (zerteilen). ניגנ bedeutet demnach Scherbe. — כסיתא (nach trad. Erklärung: Korallen) soll nach der Verf. an allenl Stellen בסיתא geschrieben werden, da es mit arab. בסר identisch sei (s. 261 col. a). Diese Annahme ist, da im Syrischen auch קיסותא in ähnlicher Bedeutung vorkommt, nicht unbedenklich. Das Wort stammt vielleicht von sanskrit. çukta (Perlenmusche

(s. Burnauf dictionnaire p. 651. col. b), davon çuktija (Perle). Mit כסיתא könnten demnach im Allgemeinen die aus Seemuscheln gewonnenen Schmucksachen (Perlen, Korallen) bezeichnet worden sein. — Das griechische Wort, das Mussafia (s. v. כפי (293 col. b) im Sinne hat, ist schwer zu eruiren; er dachte vielleicht an κομψός, nett, zierlich. — Zu כפלא (krumm 294 col. b) vgl. gr κάμπυλος. — Das s. v. כרבל von Mussafia aus dem Lateinischen erklärte קסרין hält derselbe für caesaries, wonach 315 col. b. zu berichtigen ist. — כרכשתא (328 col. 2) soll nach Mus. im griech. Wiesel od. Feldmaus bedeuten; κέρκος, das der Herausgeber dafür setzt, entspricht dieser Erklärung nicht, eher liesse sich annehmen, dass er an σκίουρος (Eichhörnchen) gedacht hat. — כרום (Name eines Vogels 330 col. b) erinnert an chromis (Seerabe). — Nach Muss. sv. כרום (331 col. b) soll dieses mit einem gleichlautenden griechischen Worte identisch sein. Er hatte vielleicht charcinias im Sinne; der Herausgeber setzt dafür griechisch κρώμαξ (?). — לגומא (Num. v. c. 2, s. V. 16 col. b) scheint Muss. mit griech. ἀλογισμός zu identificieren (ישבח ist wohl Druckfehler für יְחַשֵּׁב) Die Variante זיטימא führt darauf, dass hier vielleicht זילומא (= ζηλημοσύνη, Eifersucht, Nebenbuhler) gestanden hat. In derselben Weise ist auch für זיטימא das ursprüngliche זילימא wieder herzustellen. — לווטין (a. Jelamd. 25 col. a) kann, wie Muss. bemerkt, hier nur ein Geschenk bedeuten; es ist vielleicht סלוטין (solutum, Bezahlung) dafür zu lesen. (Für פליטוטינן in derselben Stelle Ar. s. v. פלט l. פלוטימנן πολυτίμιον) — לווטס (ib. a. Gen. v. c. 20 für ליסטים in d. Agg.) ist εἱλώτης (Leibeigener). — לוטום (ib a. Midr. Sam. c. 2) ist wahrscheinlich in בלוטום (βουλευτής) zu emendiren. — Ueber ליטמא (36 col. b. a. Tanch. in Jalk. II, 31 b) s. Jahrb, 5 S. 129, vgl. jetzt auch Tanch. ed. Buber IV. p. 20. — ליטור (37 col. b, a. j. Berach. 3, 1) ist nach Muss. lector; wahrscheinlich ist durch dieses Wort griech. λυτήρ (Schiedsrichter) dargestellt.

3. Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz, herausgegeben durch das Curatorium der Zunz-Stiftung, Berlin, Gerschel, 1884. (171 S. deutsch u. 217 S. hebr. 1 Bl. Berichtigungen).

Mit diesem Geschenke, das dem verewigten Schöpfer und Meister der jüdischen Litteraturgeschichte Leopold Zunz an dem letzten Jubeltage seines Lebens dargebracht wurde, ist auch die Wissenschaft um eine recht schätzenswerthe Gabe bereichert worden. Vor Allem sind es mehrere bei dieser Gelegenheit zum ersten Male edirte Documente des jüdisch-mittelalterlichen Schrifttums, die als neu erschlossene Quellen für die Kenntniss desselben besondere Beachtung verdienen, gerne wird man aber auch den wissenschaftlichen Abhandlungen teils in hebräischer, teils in deutscher Sprache, von welchen letzteren einzelne den vorerwähnten Editionen als Einleitung und Vorbemerkungen beigegeben sind, die verdiente Aufmerksamkeit schenken. Groszenteils auf gründlicher Durchforschung handschriftlicher Texte beruht zunächst die erste Abhandlung „die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen von Dr. M. Steinschneider“ (S. 1—35). Was über arabische und hebräische Paraphrasen und Interpretationen dieses aristotelischen Werkes sich nachweisen lässt, wird in derselben mit der nur dem Verfasser eigenen Sachkenntniss zusammengetragen. Es stellt sich durch die Untersuchungen desselben heraus, dass Schriften des Averroes, deren arabisches Original nicht mehr vorhanden ist, noch in hebräischen Uebersetzungen erhalten sind (s. S. 7, 8). Unter dem Titel פילוסופיא ראשונה (s. S. 9) wird die Metaphysik von Abarbanel (שמים חדשים p. 32) angeführt[1]; Arama (Akeda Pf. 46 Ed. Zolkiew 125 a) führt sie unter dem Namen אלהיות an und citirt zwei Einleitungen derselben und zwar aus der ersten die Einteilung der Wissenschaften und aus der zweiten die Bezeichnung חכמת הרבנות für die Metaphysik. (וכבר סדר אותם החכם בהקדמה ראשונה לאלהיות ואמר ואולם הידיעה העיונית הנה היא שלשה חלקים אחת מהם נקרא הפילוספיא האלהית והפילוסופיא הראשונה ורצה בראשונה

[1]) Das. 38b חכמה אלהות.

ראשונה במעלה כמו שקראה בהקדמה השנית חכמת הרבנות..
Letzterer Name gebührt, wie derselbe (Pf. 1) bemerkt, besonders der Theologie (Ed. Zolk. 2a כי לזה ביחוד קרא החכם חכמה הרבנות). Eine Definition der „ersten Philosophie" giebt Levi b. Gerson zu Koh. 7, 23 (= Alemanno S. 9, A. 16). Mit Recht wird S. 20 die Identification des als Uebersetzer der Metaphysik genannten Paulus Israelita mit Paulus Riccius aufgegeben. Auf die Uebersetzung des Buches De coelo verweist Abarb. (עטרת זקנים c. 21 Ed. Sab. 31a) in dem Citat ופאולו די ויניצא בפירושו על המאמר הראשון מספר השמים והעולם.
Dieselbe enthielt also auch einen Commentar. Eine Benutzung der Metaphysik in der Bearbeitung des Themistius (s. S. 24) will Schemtob zu Moreh I, 71 auch bei Maimuni voraussetzen, währenddem Narboni bei Schemtob (s. Edit. Goldenthal 15b, wo Z. 5 v. u. f. מתכוין bei Sch. מתבונן zu lesen ist) annimmt, dass er bei dem betreffenden Thema anstatt Aristoteles Metaphysik nur die Ansichten späterer Philosophen im Sinne gehabt habe. Als letzter Bearbeiter der Metaphysik wird S. 26 Abr. b. Nachmias genannt, der den Commentar des Thomas v. Aquino zu derselben übersetzte (vgl. auch Jellinek Philos. u. Kabb. S. XV). Hier wäre noch David Messer Leon zu nennen gewesen, der in תהלה לדוד III, 30 ff Auszüge aus Boëthins, Albertus Magnus und der neuen Recension der Metaphysik von Thomas zusammenträgt (לפי מה שלקטתי מחכמי הנוצרים בואיסאו אלבירטו וטומאס בסוף המאמר הו׳ מספר מש״ה לפי הנוסחא החדשה). Zu den Citaten S. 34, 35 sind noch einige hinzuzufügen. Narboni in מאמר הבחירה (Dibre Chachamim p. 37, 38), Schemtob b. Palkera zu More 125 (וארסטו זכרבמאמרה למ״ד, Kaspi Comm. zu More 51, 133; Narboni zu M. I 59 (10a וראיתי דבריו נלקחים מדברי ארסטו באות הלמד כי אמר שם:), 62, 11b Z. 3; 69, 14a. Von Citaten in den Schriften Abarbanels seien hier erwähnt שמים חדשים p. 29a ואבן רשד עצמו ביאר אב״ר בי״ג ממה שאחר הטבע und ib. b ארסטו במאמר הראשון מחכמת האלקות במאמר אות הלמד, ib. 48b vgl. מפעלות א־להים 9, 4 במאמר הראשון ממש״ה. Zu nennen wären noch Mose Ibn Esra (bei Dukes Philosophisches S. 18) Gerson b. Salomo (שער השמים 4, 1 Ed. Rödelh. 22a אבי רשד בקצור מה שאחר הטבע und Abraham b. Schalom,

(נוה״של״ם 75 a), nach dessen Meinung die Gedankenentwickelung der Metaphysik nicht ausreicht und an Vollkommenheit der in der Bibel dargelegten Theologie nachsteht. — Beachtenswerte Erklärungen zu vielen Schriftstellen bieten die „Beiträge zur Bibelexegese“ von Dr. David Rosin (S. 36—78). Nicht ganz unbedenklich erscheint die Annahme, dass die Worte . . . עם עור (Jes. 43, 8) als Vocativ die Heiden bezeichne; es dürfte vielmehr v. 8 die Fortsetzung zu v. 6 bilden und soll die Bezeichnung blind und taub für Israel keinen Tadel, sondern eine Schilderung seines Leidenszustandes ausdrücken. Man nennt Israel das „blinde Volk“, die „Tauben“, d. h. sie müssen sich bei dem traurigen Anblicke ihrer Leiden und den Spottreden, die über sie ergehen, ruhig verhalten. Demnach würde v. 7 nach v. 8 zu setzen sein. Das Personalsuffix in להרגיעו (Jer. 31, 1) auf חן zu beziehen (S. 50) geht nicht gut an. Der Passus soll besagen: als Israel zu seiner Ruhe ging, d. h. als es in das Land zog, in welchem es vor dem Feinde sich sicher fühlen sollte. – Spr. 13, 1 (S. 70) ist vielleicht zu lesen . . . בֵּן חכם · — באחד (Job 23, 13) giebt in dieser Form keinen Sinn, die LXX, hat dafür *κρίνει*, das wohl einem Textworte בחר entspricht. — In einer interessanten Arbeit Marco Mortara's „la genesi e la Scienza“ (79—91) erhält dies oft behandelte Thema eine neue Beleuchtung an der Hand von Ergebnissen neuerer naturwissenschaftlicher Theorien. — Zu der Abhandlung: „Begriff und Ursprung der Tosefta“ von Dr. N. Brüll (S. 92—110), in welcher der Versuch gemacht wird, die vielfach ventilirte Toseftafrage von einem neuen Gesichtspunkte aus zu erledigen, ist noch Einzelnes nachzutragen. Die LA. סתם בריתא ר' נחמיה hat auch ein Codex des Britisch Museum in dem dem Scherira-Briefe einverleibten Text des Seder Tanaim[1]) (שומר ציון הנאמן No. 113 p. 225, wo das

[1]) Vgl. das. p. 211 ff. Der Text des Seder-Tanaim, der dort mit dem des Scherira-Briefes verflochten ist, hat durch R. Josef Tob Elem seine Fassung erhalten. Das wird durch eine Glosse bezeugt, welche durch eine zweite Glosse erklärt wurde, die wiederum eine Bemerkung einer dritten Hand hervorrief. Zu den Worten והילכתא כמר בר ר' אשי . . לבר ממיפך . . . שבועה, auf welche noch ein Stück des Scherira-Briefes folgt, bietet nämlich der Text noch Folgendes: ואני יוסף שמעתי כי טעות סופר הוא

Mnemonicon מנדש lautet und demnach der Name Jehuda durch 'ד vertreten ist. — S. 95 A. 12 ist durch Sifra Mezora c. 1 (Ed. Weiss 70 a) zu ergänzen, wo R. Akiba ebenfalls zu einer Auslegung seines Schülers Monobaz bemerkt מוסיף אני על דבריך — Dass Hinzufügungen zur ursprünglich tradirten Halacha aufgenommen wurden, zeigt der in M. Bechorot 6, 8 (ib. Tos. 4, 11) dargestellte Fall, wo die nicht anderweitig bezeugten Angaben dennoch beachtet und später sogar zu allgemeiner Geltung erhoben werden.[1] — Für ... ר' אליעזר מוסיף (S. 96, A. 15) hat Tos. Menach. 9, 14 ר' אלעזר, daher vielleicht Elasar b. Simon (A 19) gemeint ist. — Zu R. Jehuda's halachischen Additamenten (das. A. 17) ist noch Tos. Synh. 7, 5, 9, 11 (vgl. b. Synh. 36 b, Jahrb. 3 S. 44 Anm.) nachzutragen. — Betreffs des Ausdrucks הוסיפו עליהן (S. 97 A. 23) ist noch auf j. Rosch Hasch. 1, 1 zu verweisen. Der Passus הוסיפו עליהן שבר בתים ותרומת שקלים lautet in Tos. R. Hasch. 1. Anf. u. b. R. Hasch. 7 a (wo לתרומה שקלים bereits in den Hauptteil der Baraita aufgenommen wird): וי״א אומרים אף לשכירות בתים. Als Autoren dieser Meinung erscheinen in Mechilta Bo par. 1 (Ed. Friedmann 2 b) R. Natan und R. Isak. — Zu S. 98 A. 28 ist noch auf Mechilta Pascha Einl. Ed. Friedm. 2 a zu verweisen, wo Ben Asai in gleicher Weise in längerer Ausführung eine Bemerkung R. Akiba's ergänzt. In Sifra Ed. Weiss 4 a wird nur die letztere angeführt, obzwar es so nahe lag, auch die Auslegung der ersteren den kurz vorher angeführten gleichartigen Stücken anzureihen. Auch in dem

---

אלא כן הוא בדמיפך שביעה כי ודאי בזו הלכה כמותו אני ר' יוסף שבתלמיד שהרי כן רבנן סבוראי הוה כמה וכמה שנים פי' אינו רב שבתלמיד מן רבנן סיבראי היה. Für אני ist offenbar אינו zu lesen.

Ein Leser, der hier die Worte „Ich Josef habe gehört u. s. w. fand, bemerkte dazu, dass der in demselben genannte Josef nicht der talmudische Amora, sondern der Saburäer Rabbah Jose (s. Jahrb. II S. 38) sei. Das fand ein Dritter noch nicht deutlich genug und fügte noch die mit 'פי beginnende Glosse hinzu. Dass Josef Tob. Elem, der diese Schrift in eine bestimmte Textesfassung brachte, eine solche Bemerkung hier eingeschaltet haben könne, wird von beiden nicht vermutet.

[1]) M. Bech. 6, 8.. הוסף ג' ועיד מומין אלו מנה אילא ביבנהו הודו לו חכמים ... בי"ד של אחריהן אמרו הרי זה מום ... אמרו לו לא שמענו. Der Name אילא lautet in Tos. אמלה.

Passus איני כמעביר על דבריו אלא כמוסיף על דבריו (Sebach. 34a) zeigt es sich, dass die Hinzufügung zugleich eine Bestätigung des Gehörten in sich schloss.[1] — Die Hinzufügung des Namens R. Nehemia zu der Liste der Ordinirten (Ab. sar. 8b s. S. 99 A. 30) ist wahrscheinlich auf Synh. 86a zurückzuführen, indem vermutet wurde, dass er als Schüler Akibas und Autor der Tosefta wohl auch diesen angehört haben müsse. — Zu S. 101 A. 36 ist noch der Passus במערת ר' שמעון בן יוחאי in der Erzählung Midr. Ps. c. 36 zu beachten, wo wahrscheinlich במדות רש"בי zu lesen ist, denn von der Höhle, in welcher Ben Jochai zwölf Jahre hindurch gelebt haben soll, ist wohl hier nicht die Rede. — Bezeichnend für die S. 104 dargestellte Lehrrichtung R. Nehemias ist auch sein Ausspruch, dass, wenn an einer Stelle der Bibel die Wortarmut das Verständniss erschwere, dieses aus einer andern, in der der Inhalt derselben in reicherer Ausführung dargestellt wird, zu gewinnen sei (ר' נחמיה אומר דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר s. Deutungsregeln d. R. Jose v. Galiläa Nr. 15, j. Rosch hasch. 3, 5). Im Allgemeinen verlässt er in seinen Auslegungen nicht den einfachen Wortsinn (vgl. Midr. Ps. 110 אם בן עקרת את המקרא). — Ueber das Verhältnis der in der jüdischen Traditionsliteratur erhaltenen Sagen zu den Erzählungen der Bibel giebt Dr. Güdemann in einem „Hagada und Midrasch-Hagada" überschriebenen Aufsatz (S. 111—121 manchen neuen Aufschluss. In dem Passus ואומר לפניה דברים של הגדה ומעשים שאירעו בכתובים הראשונים כגון אשר חכמים . . . (Sota 7b) will der Verf. noch eine ursprüngliche Bedeutung des Wortes הגדה, dass alle in die Schrift nicht aufgenommene Sage bezeichnet haben soll, erkennen. Der Beleg Job 15, 18 soll zu dessen Erklärung erst später hinzugefügt worden sein. Das letztere ist sicherlich nicht der Fall, da dieser zu der dort angeführten Haggada gehört (vgl. Tosefta Berach. 4, 18, Gen. rab. 57 u. Parallelst.) Unter דברים של הגדה sind hier die die Erzählungen der Schrift illustrirenden Auslegungen zu verstehen; in j. Sota wird dieser Passus durch דברים שאינן כדיי לשומעו (d. h. Aussprüche, die

[1] Vgl. auch Midr. Ps. 65 בן עזאי ור"ע . . ואחרינא אומר איני כמבטל דברי רבי אלא כמוסיף על דבויו.

anzuhören unerträglich ist), wiedergegeben, wobei wahrscheinlich auf die bekannte Deutung zu ויגד (Exod. 19, 10) „Worte so hart wie Corianderkörner“ (Sab. 87 a) reflectirt wurde. Gegen die S. 113 vorgetragene Vermutung, dass מדרש הלכות והגדות (Schekalim 5, 1) „Midrasch der Halachot und der Haggadot“ bedeutet, spricht der Umstand, dass Ausdrücke wie מדרש הלכות oder מדרש הגדות dem rabbinischen Schrifttume völlig fremd sind. Man sieht auch nicht ein, warum in dem halachischen Lehrsatze ומלמדו מדרש הלכות והגדות, auf den der Verfasser sich beruft, die Art des Midrasch näher bezeichnet werden sollte, da doch in einem solchen die Namhaftmachung zweier Midraschgattungen gewiss nicht beabsichtigt werden konnte. Dass durch מדרש הלכות והגדות drei verschiedene Fächer bezeichnet werden, geht übrigens aus anderen Stellen hervor, besonders aus Ab. d. R. Nat. c. 28, wo drei Klassen von Schülern unterschieden werden, der nur auf einer Seite behauene „Quaderstein“, der nur Midrasch lernt, der „Eckstein“, der Midrasch und Halachot versteht und der auf allen Seiten geschliffene „Baustein“, der in Midrasch, Halachot, Haggadot und Tosefta's Bescheid weiss. Die Hauptthese des Verfassers, dass der Strom der jüdischen Mythe in die Haggada einmündete, wird indes durch die Widerlegung der letzteren Aufstellungen nicht umgestossen. — Für die Biographie des Abraham b. Natan v. Lunel, wie sie mit gründlicher Eruirung und Feststellung der einzelnen Details D. Cassel darbietet (S. 122—137), liegt eine Vorarbeit Reifmann's vor (Berliner u. Hofmann, Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums 5 S. 60—67). Ob daraus, dass Josef Ibn Schoschan, dem das Werk Ha-Manhig[1]) gewidmet ist, (vgl. auch Zunz, z. Gesch. S. 43 6, Grätz Gesch. 6 S. 393 A.), darin als Verstorbener bezeichnet wird, auf die Abfassungszeit des Werkes geschlossen werden darf (s. S. 126 A. 34) ist noch fraglich, da die Widmungsworte (2 b) an ihn

[1]) Eine besondere Schrift מחזיק הבדק, die in Juch. Ed. Lond. 221a unserem Autor zugeschrieben wird (s. S. 124 A. 19), war ebensowenig vorhanden, wie בית זבול (Reifm. S. 62). Die Worte לכן ספרי מחזיק הבדק עליהם יסדתי וספר בית זבול לאלהי בניתי (1 b) weisen offenbar nur auf den M. hin.

als einen Lebenden gerichtet sind. Die Formel ז"ל (27 a) kann von einem Copisten hinzugefügt worden sein. Die Thatsache ist indes durch das Datum in dem Scheidebriefe (108 a) festgestellt. Durch die S. 135 A 98 notirten Belegstellen, die sich noch vermehren lassen,[1]) erscheint es auch zweifellos, dass A. b. N. mit A. Isak d. Aelteren, dem Neffen R. Tams, verkehrt hat[2]). Ein Neffe R. Tams war vielleicht auch der 39 b angeführte Josef b. Simon v. Dampierre.[3]) Eine Verschiedenheit zwischen der ersten und der zweiten Hälfte des Werkes in der Gestalt, in der es auf uns gekommen ist, ist schwer zu erkennen. Die Schlussformel בריך רחמנא דסייען (90 b), die nach K.'s Annahme die erste von der zweiten Hälfte abgrenzen soll, erscheint schon an früheren Stellen und überhaupt öfter am Ende einzelner Abteilungen des Werkes.[4]) Dass No. 156 (114 b), eine jüngere Einschaltung sei, dürfte schon aus dem Grunde, dass dieses Thema hier so kurz behandelt wird, anzunehmen sein.[5]) Zu den im M. erwähnten Lokalriten

---

[1]) Was p. 83 b im Namen des רבי' הקדוש ר' יצחק נ"ע mitgeteilt wird, weiss O. Sar. II, 92 aus einer Erklärung des R. Isak b. Samuel; vgl. zu 31 b No. 51 O. S. I, 181.

[2]) Derselbe ist wahrscheinlich auch am Schlusse des Briefes an R. Tam (Ker. Chemed 7 p. 34, wo wohl רבינו [אחות] בן zu lesen ist) gemeint. In Irrtum ist Grätz (Gesch. 6 S 396), der den im M. citrten J. v. Dampierre mit dem jüngeren b. Abraham (s. Zunz z. G. u. L. S. 50), Bruder des R. Simson v. Sens, identificirt.

[3]) S. 186 A. 1. In O. Sar. II, 285 wird ein Schwager R. Tams, Simon b. Josef, genannt (ומעשה בה"ר שמעון ז"ל גיסו של ר"ת בנו של הרר יוסף זצ"ל vgl. auch Resp. Ch. O. S. 194). Josef b. S. war vielleicht dessen Sohn.

[4]) 37 a, 46 a, 49 a (wo דסיען ausgefallen ist); 56 a, 61 a, 65 a, 67 a, 72 b, 98 a, 101 b.

[5]) Das Argument, dass A. b. N. die Bezeichnung שער nicht gebraucht, ist zwar in Bezug auf den M. zutreffend, doch scheint er sich ihrer in einem ethischen Werke bedient zu haben. In der Einleitung (4 b) beruft er sich nämlich auf einen Teil desselben mit den Worten (l. ובשער) ובשעת הרחק' לשון הרע נאריך בזה. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese für ein solches bestimmt war und vorläufig dem M. beigegeben wurde. — Abr. b. Nat hat auch Schlachtregeln und einen Commentar zum Tractat Calla verfasst (über ersteren s. Steinschn. H. B. 6, 193); letzteren besass Carmoly s. Cat. seiner Bibliothek p. 52 No. 36).

S. 127) ist auch der von Fez zu nennen (98 a), zu den in ihm citirten Haggada-Werken der Alphabet Midrasch. (117 b), Bar Sira das. ist die jüngere Haggada dieses Namens; mit ס׳ יצירה (2 b) wird nicht das Jezira-Buch, sondern das 1. B. M. bezeichnet. Der „Midrasch“ über das Schaukeln beim Gebete (15 b s. S. 129) stammt wohl a. B. d. K. No. 58. Aboab (No. 103) nimmt die Stelle aus dem M. auf. Die 16 b angeführte Haggada über die Gläubigkeit Israels (16 b No. 84 s. S. 129) ist wahrscheinlich dem Psalmen-Midrasch (c. 31) entnommen. — Unter den von A. b. N. genannten Autoritäten (S. 136) werden R. Meir (wahrsch. der Eidam Raschi's 55 a) und R. Simson (wahrsch. v. Sens 97 a) übergangen. — Zu den im hebr. Theil des Werkes veröffentlichten handschriftlichen Piecen gehören die nun folgenden Vorbemerkungen der Editoren (S. 138—171). In diesem finden wir zunächst eine von Jedaia Badaresi in seinem achtzehnten Jahre verfasste Schutzschrift für das schöne Geschlecht (p. 1—19, ed. v. Neubauer) gegen Juda b. Schabtai's „Weiberfeind“ (s. Taam Sekenim 1—12). Letztere Schrift hatte schon früher die Gegenschrift eines anderen Dichters hervorgerufen (s. Kohaks Jeschurun, h. Th. 7, 33—61), die von Jedaia jedoch ignorirt wird oder ihm vielleicht überhaupt nicht bekannt war. Der Text bedarf noch einzelner Verbesserungen.[1]). An poetischem Wert steht dieses Werk den

---

[1]) S. 2 f. המעלה l. הנ׳; Z. 3 הרצוי מאלהים ואדם gehört vor שני Z. 2; Z. 19 בערים ונבונה viell. בוערים מוכנה; Z. 21 l. לנוצרי; S. 2 Z. 5 יגיד מזכיר gehört zwischen יכיר u. ואת Z. 6 u. v. הגדולה l. לו; Z. 3 v. u. l. טוב לאיש לרעות בבר ואין דובר אליו דבר מהביט ··· ונשים לו שם ויהיו ··· בעיני ה׳, משים ··· השטן בתוכם; f. ירותן Z. 1 v. u. l. יחיחן (Hab. 2, 17); S. 3 Z. 1 f. בין viell. l. כי; Z. 7 viell. מתגעגעים; Z. 11 l. צעקו; Z. 24 l. וארא; Z. 26 f. ישתבר l. יֵשְׁתְּ בָּר; Z. 27 l. יצעד; S. 4 Z. 5 f. בארצי l. ברַצֵי?; Z. 9 l. ויגדיל; S. 5 Z. 20 f. ובי כושי l. ובְרכושי (Gegens. zu ברישי in d. 2. Vershälfte); Z. 24 l. בחר; Z. 27 f. ולו l. ולא; Z. 28 l. כלענתך; Z. 33 l. היא לשחת; Z. 35 f. כימה l. כי מה; S. 6 Z. 9 l. ביאיכבה[אוכל] וראיתי; Z. 15 f. או l. אז; Z. 19 l. נכחדו; Z. 5 v. u. l. ואויב; S. 7 Z. 6 f. נזר l. כזר; Z. 9 v. אשים l. אליך; Z. 10 viell. צרך עמלך; Z. 11 v. u. f. כילך l. חילך; S. 8 Z. 9 l. מאין u. נואלנו; S. 9 Z. 12 l. וקאקי חיוורי; Z. 20 f. פרי l. צדיק; Z. 10 v. u. l. וצפעונים; Z. 2 l. לכן; S. 10 Z. 14 f. סירה l. צירה; Z. 16 l. בן כרך;

beiden vorgenannten Dichtungen weit nach. Während jene den Mangel an Süsse und Lieblichkeit durch Humor und witzige Anwendung von Schriftstellen reichlich ersetzen, wird hier auch jene Frische und leicht hinfliessende Glätte vermisst, die Gedichten, welche dieses Thema behandeln, sonst nicht fehlen. Die Kunst wird durch Künstelei ersetzt, die Anmut durch Wortschwall, der den Stil zuweilen ungeniessbar macht. — Ein interessantes Document für die Geschichte der Exegese und der Religionsphilosophie ist die von Hrn. Pietro Perreau edirte Abhandlung über das Paradies von Chajim ben Israel (S.20—42): Die Abfassungszeit derselben lässt sich mit Hilfe einer am Schlusse mitgeteilten geschichtlichen Notiz eruiren. Der Verf. erzählt nämlich p. 39: כי אחד מעניני (l. ממעיני) דורינו בחכמות נולד על אמונתינו והרם (הרס?) לעיין בשאלה הזאת וחתך הדין שהאמת כי ידיעת השם היא גזרתו ומפני שידיעת השם שלמה לדעת בסוף בחירת כל אדם יהיה כל מעשה האדם בגזירה מחוייבת ומפני זה אין לאדם בחירה לטוב ולרע וכי מה שאמרה התורה ובחרת בחיים הוא כדי לאיים את בני האדם לעשות המוטב וכבר ספר (l. כפר בשאלה הזאת[1]) ולבסוף נשתמד כי נעשה מין שאין לו דת וחשב לעלות אל מדרגה העליונה גדולה ואל כבוד עם הניצרים כשואמר להם שיש בידו ראיות גדולות על אמונתם ולא עלתה כי ת"ל לא מצא חן בעיניהם אשר נשתמד וגם לא היה חכם בעיניהם אחר שנשתמד כפי מה שהיה בעיניהם קודם. Ueber die Person des zum Christentume übergetretenen jüdischen Religionsphilosophen, der die Theorie aufstellte, dass die menschliche Willensfreiheit neben der göttlichen Providenz unmöglich existiren könne und die Statuirung der ersteren in den biblischen Urkunden nur den Zweck habe, den Menschen zu gutem Streben anzueifern, kann kein Zweifel bestehen, da Mose Narboni in seiner Dissertation über dieses Thema den Ver-

---

(Z. 17 ist unverständlich); Z. 19 l. נגרע; S. 11 Z. 9 l. עליה; Z. 12 v. u. f. נעמן l. נאמן; Z. 3 v. u. l. בעגלה; S. 13 Z. 20 l. יַסֵּר . . . יש תקוה; Z. 23 f. איש l. אש; Z. 26 l. רקחו; Z. 1 v. u. l. בחֶרֶש; S. 14 Z. 25 f. ועל l. ועד; Z. 26 l. ויגנוב; Z. 27 l. וישב; Z. 28 vor תהרם l. כי; S. 15 Z. 16 f. נזר l. נר; Z. 17 f. במשנתינו viell. בנפשותינו; Z. 23 f. שערות l. שעטת das. ויהי; Z. 4 v. u. l. בחפזם.

[1]) d. h. ketzerisch war schon diese These.

treter derselben namhaft macht (s. Taam Sekemin p. 40, 41). Es ist kein anderer als Abner, der nach seiner Couvertirung den Namen Alfonso de Valladolid annahm, gemeint.[1]) Der Tenor der Aeusserung Chajim Ibn Israels zeigt, dass Abner zu seiner Zeit nicht mehr zu den Lebenden gehörte. Ist dieser nun, wie Grätz (Gesch. 7 S. 509) es wahrscheinlich gemacht hat, um 1347 gestorben, dann kann Ch. J. J. seine Schrift über das Paradies erst nach diesem Jahre, und, da er bereits im Jahre 1272 schrieb, (s. Perreau Vorbem. und Steinschn. H. B. 15, S. 1.) dieselbe erst im hohen Alter verfasst haben.[2]) Wir haben also hier das Werk eines gereiften Denkers vor uns, was auch aus dessen Inhalt sich zu erkennen giebt. Die Anregung zu demselben gab ihm Kimchis symbolische Auslegung der Geschichte Adams im Paradiese.[3]) Er will hauptsächlich zeigen, dass Ibn Esra mit seiner Annahme, dass die Erzählung vom Paradies nicht nur in esoterischem Sinne aufzufassen sei, sondern ein solches Land in einer Aequatorialgegend in der That auch vorhanden sein müsse, das Richtige getroffen hat, Der Verfasser stützt sich hierbei auf Beweisstellen aus den Schriften Avicennas (s. c. 4), gegen dessen Darlegungen die Widerlegungen des Averroës überhaupt nicht stichhaltig seien. (c. 5). Im Verlaufe seiner Untersuchungen gelangt er c. 10 zu dem Nachweise, dass die menschliche Willensfreiheit angenommen werden müsse, um einen Widerspruch, der in den Absichten des Schöpfers, die Menschen über die Erde auszubreiten und ihnen zugleich die Fähigkeit des ewigen Lebens zu verleihen, sich kundgiebt, zu beheben. Ersterer diente der Baum der Erkenntniss, der dadurch, dass Adam von seiner Frucht genoss, die Vertreibung

---

[1]) Aus den Worten Ch. J. J.'s geht hervor, dass er die Schrift, in welcher er die Willensfreiheit negirte, noch als Jude verfasst hat, währenddem er nach N. durch dieselbe den Uebertritt zum Christentume, welcher demnach als unfreiwillig und prädestinirt erscheinen muss, rechtfertigen wollte.

[2]) In der Ueberschrift Cod. De Rossi 187 ist dem Namen des Verfasser die Formel נר״ן hinzugefügt. Diese Copie muss also nicht lange nach der Abfassungszeit des Werkes angefertigt worden sein.

[3]) C. 9 p. 33. Kimchi verweist in seinem Genesiscomm. (3, 1 u. 22) auf diese besondere Schrift.

desselben zur Folge hatte, letzterer der Baum des Lebens, der nach dem Zeugnisse der Schrift Unsterblichkeit verleiht. Durch die Willensfreiheit sei dem Menschen die Möglichkeit gegeben, dieselbe zu erlangen, obzwar nach der Sünde des ersten Menschen jeder dem Zwecke der Ausbreitung des Menschengeschlechtes dienen müsse. Als Anhänger Ibn Esras bekämpft J. J. die von Maimuni (H. Teschuba 5, 1) ausgesprochene, dem einfachen Sinne wie auch der Punktation und Accentuation ausser Acht lassende Ansicht, dass ממנו (Gen. 3, 22) in der Bedeutung „aus sich" mit dem Nachsatze zu verbinden sei. (c. 10 p. 34). — Ueber die auch als besondere Schrift erschienene Bibliographie hebräischer Denk- und Trauer reden (S. 43—90) ist bereits im Jahrg. 7 S. 174/75 referirt worden. Nachzutragen sind noch die in der Predigtsammlung אזני יהושע von Josua Benveniste (Konstantinopel 1677) enthaltenen Trauerreden.[1] Ausserdem seien noch genannt: 1) אהבת ציון v. Ez. Landau No. 6 (19. Schebat 1765) über den Metzer Rabbiner Samuel Helmann[2]) und den Prager Rabbinatsassessor Anschel Osers (No. 6) und (No. 7) über Liba, Gattin Ezechiel Landau's, die ihm acht und fünfzig Jahre hindurch zur Seite stand. 2) קול שמואל v. Sam. Conforte 55 a (דרוש . . . עלפטירת מ"ור הרב המה"רי אבאלעאפיא ביום ט' לחדש איר מישנת התק"מא). 3) Baruch Brandeis, Trauerrede auf seinen Schwiegervater Samuel Levi (s. צידה ברוך Prag 1786 27 a ff.) 4) אמת ליעקב v. Isr. Nachm. Drohobitscher zu Ehren des Jakob Chajim Ibn Naim (Livorno 1803 s. Kat. בית הספר Amst. 1868 S. 11). 5) Elia Bondi's תפארת האדם (oder ס' השערים Th. II. Ed. Prag 1856), wo 24 a—28 a eine Trauerrede auf Samuel Landau ab-

---

[1]) Besonders erwähnenswert ist in der dem Arzte Nissim Ibn Schangi 1631 gewidmeten Trauerrede die Stelle über seinen Vorfahren Abraham, der ein Werk Avicenna's mit berichtigenden Glossen versah (הביטו אל אברהם אביהם האדם הגדול מרכז כל השלמיות מרכבת החכמות אם בתורתינו . . . אם בחצוניות . . . וגם שאני לא השגתיו ולא זכיתי לראות פניו עם כל זה . . . . שם' בן סינא שלו אנה ה' לידי ובכל מקום . . . . ומפליא לעשות . בהגהות וכונות .

[2]) Anspielend auf seinen bekannten Kampf gegen Jonatan Eybenschütz rühmt er ihm nach: במקום שהיה צריך לגדור פרצת הדור עמד בפרצה לרדוף ולהרוף והיה קשה כברזל ולא נשא פנים כלל.

gedruckt ist. 6) Trauerrede auf Moses Sofer von Naftali Benet (s. ביה הספר S. 11). 7) Eine Trauerrede auf Salman Löb, Rabbiner in Szerdahely und Mordechai Broda von Isachar Ber, Rabbiner in Milchdorf (s. dessen שפתי רננות Ed. Pressburg 1850 29a ff). Unvollständig sind wohl die beiden im Anhange zu תפארת למשה von Mose Zebi (Berlin 1776) gedruckten Trauerreden. — Aus einem medizinische Schriften enthaltenden Sammelbande veröffentlicht Hr. Baron David v. Günzburg, der eine ausführliche Beschreibung desselben liefert [1]), eine באר לחי betitelte Abhandlung über Ursachen der Seuchen und ihre Heilung (p. 91—120) von Isak b. Todros in Avignon. Er ist ohne Zweifel zu unterscheiden von einem Gleichnamigen, der einen Commentar zum Machsor verfasst hat (Lonsano שתי ידות 62a וכן מצאתי אחר כך בפי׳ מהזור לחסיד ר׳ יצחק בן טודרוס) und Lehrer Natan b. Jehuda's war (Zunz, die Ritus S. 28). [2]) Ein Commentar zu den Asharot Gabirols v. demselben befindet sich in der Nationalbibliothek zu Paris (s. Kat. 273 No. 2). Auch Bechai b. Ascher, der mit ihm persönlich verkehrte, nennt ihn an einer Stelle (Pent. Comm. Abschn. בשלח Ed. Krakau 86 זה שמעתי מפי חכם ר׳ יצחק[בן] טודרוס זצל). Wenn die

[1]) Der 4. Teil des סודהסודות (p. 93) heiszt אינטיטוטאריו (andidotarium). In Maimunis Schrift über Gifte p. 93 Z. 5 v. u. f. זה דבקת l. והדבקת. p. 94 Z. 8 f. לסבר l. לספר; או קרב להכלות Z. 15 ist unklar. Ueber No. 8 vgl. Steinschneider, Verzeichniss hebr. Hdschr. d. k. Bibl. zu Berlin p. 93 No. 8. Ueber Abraham Kaslari (p. 95) vgl. Steinschneider cat. bibl. Lugd. p. 159—161. Sein Vater David K. wird als Dichter gelobt von Abr. Bedaresi (s. Chotam Tochnit Ed. Pollak Anh. p. 19). Dass er aus Narbonne war (Luzzatto Briefe p. 736) wird hier nicht bemerkt. Der in Resp. Sichron Jehuda Ed. Cassel No. 73 genannte David b. ואדרי v. J. 1337 ist sicherlich nicht der Vater Abrahams, da dieser schon 1325 litterarisch thätig war (s. Zunz Ges. Schr. 3, 188, Grosz in Grätz-Frankl's Mtsschr. 1879 S. 548 A. 3). Vielleicht ist ואדרי in וידאל zu emendiren. Einen Arzt Vidal K. erwähnt Carmoly (revue or. II p. 97). Bekannt ist noch Kreskas Vidas K. (s. Ben-Jakob Thesaurus p. 142 No. 435 u. d. Note Steinschneider's das.) Dass letzterem ein Comm. zum Moreh zugeschrieben wurde, notirt Carmoly (a. a. O.) — In dem Gedichte No. 12 p. 96 fehlt ein Vers, s. Hillel b. Samuel תגמולי הנפש Ed. Lyk p. 43 Anh. v. Steinschn.

[2]) N. b. J. citirt denselben auch an einer Stelle (s. Orch. Chajim 69a = Kolbo No. 42). Ein J. b. T. lebte 1304 in Barzelona (s. Minch. Kenaot p. 61).

Begleitformel ז"ל zu dem Namen des Vaters gehört, dann darf wohl angenommen werden, dass J. b. T. derselbe ist, der in Gerona seinen Wohnsitz hatte und von Kalonymos (Eben Bochan Nachw.) als talmudischer Gelehrter gerühmt wird. Dieser kann nur in den Jahren 1290—1323 gelebt haben, währenddem die vorliegende Schrift nach den Ermittlungen des Editors um 1375 verfasst wurde. Der Verfasser beruft sich häufig auf Johann Tornamira, dessen Schrift über die Pest vom J. 1399 er p. 122 anführt. In dem alphabetischen Verzeichnisse der in derselben erwähnten Medicinalmittel sind einige unerklärt geblieben.[1] Der schwer leserliche Text, den der Editor mit grosser Mühe hergestellt hat, bedarf nur an wenigen Stellen der Berichtigung.[2] — Einen wichtigen Beitrag zu der oft ventilirten Frage über das Verhältnis der Halachot gedolot zu anderen gleichartigen Werken, die durch Citate und Auszüge bekannt geworden sind, liefert Herr Schorr in seinen Untersuchungen über dieselbe (p. 127 – 141). Wir kommen an anderer Stelle noch auf dieses Thema zurück. — Die Literatur über den Streit betreffs der rationalistisch-allegorischen Schriftexegese im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts wird von Kaufmann durch Mitteilung eines von Simeon b. Josef (En-Duran) in dieser Angelegenheit an Menachem Meiri erlassenen Sendschreibens bereichert (p. 142—174). Der phrasenreiche Stil desselben, der den eigentlichen Inhalt in einem Strome massenhaft einherflutender Reminiscenzen aus dem biblischen und talmudischen Schrifttume verschwinden lässt, macht an manchen Stellen den Sinn unkenntlich. Die Mühe, jeden einzelnen Ausdruck auf seine übrigens unschwer aufzufindende Quelle

---

[1]) אוקסי זקרא = oxycratum (οχύκρατον s. Ravenstein lex. med. s. v.) אציטוסו = acetoso, איספודיו Asphodill איסקמוטאניו viell. = scamonium, אשינצו = essenza, ארמינקו = armeniacum, Aprikose, יילין = lilium, ינדיביה = endivia, מיורנה = majorana, משטיץ = mastix, מיטרידטו = Mithridaticum, מלכה = malva u. a.

[2]) 104 Z. 14 l. במעט הפרישה u. בשמועתי f. בשמנ׳. Z. 23 f. לאור l. לאויר. 111 Z. 14 v. u. f. הורה l. קורה (s. p. 106 Note 41). 112 Z. 1 v. u. f. האלהים אם l. האלה אך. 120 Z. 12 v. u. f. ללת l. ללב. 121 Z. 6 f. דסיבה l. הס׳בה. 126 Z. 5 v. u. nach כגן l. רוה; Z. 3 להחיש עת?

zurückzuführen[1]) ist schliesslich dem Herausgeber selbst undankbar erschienen. Es sind auch einzelne Textfehler zu berichtigen[2]). Die Schrift, die uns von zweiter Hand zugekommen ist[3]) bietet in der That manchen neuen Aufschluss über den Verlauf des Streites. Für die allegoristische Exegese, die schon Samuel Ibn Tibbon zur Erklärung der pentateuchischen Erzählungen zu Hilfe nahm[4]), erhalten wir in demselben einige

---

[1]) Seltsamer Weise fehlt für die Anfangsworte זה ספר מלחמות ה' der Hinweis auf Num. 21, 14. S. 165 A. 413 war auf Ps. 126, 6 zu verweisen. Auch zu אני אקרא ולא אטה (1 Z. 13) ist Sab. 12b nicht bezeichnet u. dgl.

[2]) S. 142 Z. 3 vor היו l. אשר. S. 143 Z. 10 l. מחלב; Z. 5 v. u. l. כנפיו; Z. 3 f. אל l. אם. S. 144 Z. 8 l. ובחלקים; Z. 9 מחכמינו?; Z. 12 לפני del. Z. 5 v. u. l. תורה (vgl. zu 2. Sam. 23, 1 M. kat. 16b) S. 145 Z. 7 l. מחזיקי; Z. 7 v. u. l. שגה; Z. 6 l. . . . עליכם ולא ידעתי ולא; Z. 1 l. קדמונו. S. 147 S. 8 l. השליבה. S. 148 Z. 6 l. יזרעו בתוכה רוח קדים . . . עזה. S. 149 Z. 16 l. בעינו; Z. 18 l. השבתנו; Z. 11 v. u. vor כן l. לא; Z. 3 l. וכל סוג לב. S. 150 Z. 13 l. ישלם. S. 151 Z. 4 l. מעלתך; Z. 20 l. והגה. S. 152 Z. 3 l. החרש (s. Sab. 147b); Z. 7 nach היתנו l. יד; Z. 13 l. ובתוכם; Z. 18 f. ריב l. ריה; Z. 20 l. אצלך. S. 153 Z. 1 f. ובן l. וכן; Z. 22 l. ולבשו; Z. 24 l. בפניהם. S. 155 Z. 1 viell. על צד דקדוק אם לא; Z. 1 v. u. l. ומרמן. S. 156 Z. 13, 12 v. u viell. l. בקסת סופריב. S. 157 Z. 5 l. עזה. S. 158 Z. 4 l. מפי. S. 159 Z. 8—6 v. u. sind die Sätze mit teilweiser Berichtigung in folgender Weise umzustellen: ע"כ גם חכמים שאמרו וכ' ואל שטי כזב לבם פנה [ו]על עמידת ישואל במדבר . . . ע"ד העברה. Die Bemerkung über die Urim und Tumim schlieszt sich notwendig an das, was früher darüber gesagt wurde, an, währenddem dann erst über die Art der Wüstenwanderung gesprochen wird. S. 161 Z. 2 v. u. l. כפיו. S 162 Z. 14 l. אזנים. S. 163 Z. 1 f. מי l. כי u. Z. 12 כי f. מי. S. 166 Z. 17 f. במהו l. אם הוא; Z. 25 f. שמרו l. שלמדו? S. 167 Z. 10 v. u. l. דיורין. S. 168 Z. 3 l. כרסו. S. 169 Z. 10 l. להרום; Z. 12 l. מה מצאת; Z. 15 l. נצב; Z. 18 l. מזלזל; Z. 1 v. u. f. היתר l. הרב לא יסור מצטרף לאיסור. S. 170 Z. 2. f. בני l. בין u. f. עתה l. עלתה. S. 171 S 16 l. הננו; Z. 3 v. u. f. עלה l. עלון.

[3]) Das Schreiben wurde durch einen Vermittler an Menachem Meïri abgesendet, der zu demselben eine Vorrede schrieb (p. 142).

[4]) Jahrb. 4 S. 10 A. Aus Minch. Ken. p. 153 (s. Kaufm. Vorr. S. 145 A. 14) geht hervor, dass die Erzählungen der Genesis und der ersten vier Abschnitte in Exodus allegorisch gedeutet wurden. Dass die ganze Tora, einschliesslich der Satzungen, den Allegoristen als „Gleichniss" galt, erfahren wir aus M. K. p. 60 (עשו התורה כולה משל וחכם יחשב כי ישב לסתור את כל המצוה . . . והכונה בהם באמה נכרת שאין המצוות כפשטן

specielle Beispiele, die in den anderen Schriften nicht erwähnt werden (s. Vorbem.) Dass dieselbe zum Teil noch unter dem Einflusse christlicher Vorbilder stand, wie der Herausg. vermutet, ist nicht unwahrscheinlich; doch wird in den Aeusserungen ihrer Gegner dieser Punkt keineswegs so betont wie S. 148 angegeben wird. Auch aus dem Hauptwerke der provencalischen Allegoristenschule, dem Malmad Anatolis [1]), kann man es erkennen, dass jener Einfluss nicht von solcher Prävalenz war. Das Sendschreiben ist auch insoferne als es uns die Haltung, die Meiri in dieser Streitfrage einnahm, klar erkennen lässt, besonders beachtenswert. Er wollte das Recht der Wissenschaft und die Freiheit der Forschung in keiner Weise beschränkt sehen. Die Gegner der Allegorese betrachteten ihn zwar als einen der Ihrigen und glaubten, dass er nur aus einiger gewissen Furcht vor den Allegoristen denselben das Wort gesprochen habe (s. p. 171 יראה שכנגדנו על פניך), aber man erkannte aus seinem Schreiben doch, dass er „sich einen eigenen Weg gewählt habe“ (M. K. 172). Sein Schreiben hat jedenfalls trotz einzelner Zugeständnisse mehr überrascht als befriedigt. — Von dem arabischen Original des Maimunischen Mischna-Commentars zu Tohorot, dessen hebr. Text, wie Hr. Derenburg zeigt, durch die Oberflächlichkeit der Uebersetzer stellenweise ganz sinnlos erscheint, bietet uns derselbe einige Proben (p. 175 – 192), die die Herausgabe des ganzen Werkes als wünschenswert erscheinen lassen [2]). — Eine willkommene

---

(כי מה איכפת לה' בין הנחורים לשחוטים רק משל ומליצה . . .). Die Allegoristen gaben zu, dass sie die Thora symbolisch erklären, doch werde dadurch die dem einfachen Sinne entsprechende Auffassung nicht beeinträchtigt (M. K. p. 85 ואיש אין בארץ יעשה מספורי התורה משלים שלא יהיה באחד ממנו (ממנה .l) מאמין בפשטים). Die Allegorese beschränkte sich thatsächlich nur auf einige Erzählungen und Satzungen (Ephodi Gramm. p. 7 (עד שיאמרו בקצת ספורי התורה ובקצת מצות שהם משל ודמיון).

[1]) Die Bemerkung über denselben (S. 148 A. 27) hat bereits Geiger (wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theol. 5 S. 114 A.).

[2]) Für die S. 155 gelegentlich angebrachte Vermutung, dass die auf ות- endenden Namen von Mischnatractaten wahl auch als Abstracta angesehen werden könnten, ist keine ausreichende Unterstützung vorhanden. Es wird doch wohl kaum behauptet werden können, dass z. B. ברכות kein

Gabe sind die beiden von Egers edirten Gedichte Gabirols (p. 192—200), die zwar schon von Dukes ans Licht gezogen wurden, aber trotzdem S. Sachs und Luzzatto sich um ihre Erklärung bemühten, doch noch an vielen Stellen unverständlich blieben. Hrn. E. stand für die Herstellung des Textes handschriftliches Material zu Gebote, dennoch musste durch kritische Conjecturen nachgeholfen werden, die einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben. Nur Weniges ist zu verbessern noch übrig geblieben [1]. Von dem grammatischen Lehrgedichte scheint auch Levita Kenntnis gehabt zu haben, der das poetische Proömium zu seinem Lehrbuch der Massora fast mit denselben Worten einleitet. — Eine neue Frucht auf dem Gebiete der Piutforschung, die Zunz's eigentliche Domäne war, legt uns P. F. Frankl vor, indem er beträchtliche Ueberreste einer Kalir'schen Wochenfest-Keroba veröffentlicht, die sich in den Firkowitz'schen Manuscripten vorgefunden haben. Form und Inhalt dieser Dichtungen werden in der Einleitung mit gründlicher Einsicht besprochen, wie auch schadhafte Stellen des Textes durch scharfsinnige Combination in einleuchtender Weise rectificirt werden. No. 2, Str. 4 bezieht sich, wie F. richtig bemerkt, auf Abraham und ist für במצג תום daher wohl במצב חום zu lesen (vgl. Gen. 18, 1, 2). In Strophe 4—7 wird nämlich die Antwort, die Moses den Engeln erteilte (vgl. Pesikta rab. c. 20 Ed. Friedm. 96b ff. u. c. 25, 128a) dargestellt. Er wies sie darauf hin, dass Abraham die Engel be-

---

Plural sei? Da nun כלים, עירובין u. dgl. unzweifelhaft pluralische Namen sind, so gilt dasselbe auch von denen mit Femininendung. אהילות und נזירות sind Plurale von אהילה und נזירה (vgl. über ersteres Lewy talm. Wtb. s. v.)

[1]) In No. 1 v. 36 emendirt der Herausgeber קלון כבור in קלונו בור, aber das Possesivum in letzterem Worte erscheint nicht recht passend; viell. ist נבוב (Job. 11, 12) f. כבור zu lesen; v. 48 f. הבישם vielleicht l. השיבם; v. 61 f. נחסרו (nach E. נמסרו) l. נחברו; v. 85 erfordert das Versmasz כאָח f. כאחד (אח, eins s. Ez. 18, 10); v. 93 f. ידועה viell. l. יַד לָהּ In No. 2 v. 3 f. ידידי l. יְחֵדִי; v. 9 f. ושלם l. שָׁלמוּ; v. 10 f. ובל l. וְכִי; v. 17 l. בְהֵמֵס לַאֵם' (Jud. 15, 14) „indem er seine Bande löst"; v. 19 f. ומה viell. l. רִמָּה; v. 37 f. בהחלות (E. בהפילי) l. בחָתלו (vgl. Job. 38, 9); v. 51 f. ונחרבו l. ונתרבו.

gleitet und gastlich aufgenommen hat, sie sollten daher auch ihm (Mosen) freundlich entgegenkommen und sich nicht auf Kriegsfuss gegen ihn stellen. Mit den Worten יקוד פערתם גבוהות נאומה will der Dichter vielleicht den Passus ולא עזבתם אותי עד ששרפתם מכם כתות באש (vgl. Synh. 18 b) wiedergeben. Für פערתם (al. בער בם) müsste demnach ביער בכם gelesen werden. In No. 4 Str. 8 bedeutet מֵענוב „sich nicht verbinden" (talm. ענב) und תחטב ist vielleicht Correctur f. תקנוב („Du sollst abschneiden" nämlich die Frucht). Das. Str. 17 ist מהדר wohl in מִקְדָר (vor „Dunkelheit") zu emendiren. Die unpunctirt gebliebenen Worte No. 7 sind vielleicht in folgender Weise herzustellen: . . . נוּחָה וּמְשׁוּךְ וּרְבוּץ אִמְצָךְ (vgl. Jes. 58, 11; 54, 11; Jer. 31, 2). — אִיסוּם חִישׁוּךְ צְפוּנָה לְהחן (No. 9, Str. 2) heisst „mit der aufbewahrten, zurückgehaltenen, verborgenen (Thora) zu begnadigen" (zu אסום vgl. Deut. 28, 8). — Die Anzahl von acht und neunzig Auslegungsformen (Str. 3) hat nichts Auffälliges (s. Vorbem. S. 171). Zweimal neun und vierzig Arten der Hermeneutik werden schon in den talmudischen Quellen genannt מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא (Pesikta No. 4, Ed. Buber 31 b s. das. A. 28). In Str. 11 ist שלום unverständlich und wohl עולם dafür zu setzen („bei der Grundlegung der Welt"). Für כח (Str. 14) ist נח zu lesen und noch die Lücke nach עשרה durch דורות auszufüllen. Das vorletzte Glied lautete viell. מוֹפֵת היה זֶה לְאוֹת. In dem Passus תלמוד להרבות עשרה כנוסיה (p. 214 s. A. 19 u. Bem. z. St.) war wohl auf Abot, 3 b Bezug genommen. — Es darf den Männern, die dem Schöpfer einer Wissenschaft der jüdischen Litteratur, dessen Arbeiten ihnen ein Quell reicher Belehrung und ein Vorbild gründlicher Forschung geworden sind, am Abende seines Lebens in dieser Schrift eine Weihegabe des Dankes dargebracht haben, dies heute umsomehr zur Genugthuung gereichen, als man von unberufener Seite sich nicht gescheut hat, nach seinem Tode mit stumpfen Waffen gegen ihn anzukämpfen.[1]) Man braucht noch lange kein persönlicher Ver-

[1]) Es braucht wohl nicht erst ausgesprochen zu werden, dass Herr De Lagarde, der ein Meister der Sprachforschung und Textkritik ist, deshalb doch nicht dazu berufen ist, über Zunz wissenschaftliche Arbeiten so abzuurteilen, wie er es in seinem Pamphlete „Lipman Zunz und seine Ver-

ehrer desselben, man braucht nur ein Freund der Wahrheit zu sein, um Zunz die Anerkennung zu zollen, die jedem Manne, der Grosses geleistet hat, gebührt.

4. Diwan des Abraham Ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz, zum ersten Male aus der einzigen Handschrift mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben von Dr. Jacob Egers, Berlin 1886. (Comm.-Verl. J. Kauffmann in Frankfurt a. M.) 20 u. 188 S.

An Ibn Esra ist nicht blos die umfassende Vielseitigkeit des Wissens und die Tiefe und Klarheit des Denkens, sondern auch die unerschöpfliche Productivität zu bewundern, mit der eine stets sich gleich bleibende Schaffensfreudigkeit Hand in Hand geht. Seinem fruchtbaren, genialen Geiste sind auch zahlreiche Blüten der Dichtung entsprossen, die, wenn sie auch nicht durch entzückende Farbenpracht glänzen, doch mit dem Reize einer lebensvollen Frische umkleidet sind, und auch da, wo die Tiefe der Empfindung in ihnen vermisst wird, den Meister des Gedankens und der Sprache erkennen lassen. Ibn Esra war mehr ein Poët der Gedanken als der Gefühle. Nicht der innere Herzensdrang, sondern die Gabe künstlerischer Gestaltung war es, die ihn zum Dichter gemacht hat, dessen Hauptkraft in der Invention des Ausdrucks, in witzigem Spiele der Paronomasien und Alliterationen und in geschickter Hand-

---

ehrer" gethan hat. Wir wollen über den Ton, den in demselben anzuschlagen ihm beliebt, kein Wort verlieren, denn beleidigend ist ein solcher nur für den, der sich seiner bedient; aber wenn man in einem zerbrechlichen Glashause wohnt, das durch den leisesten Windstoss umgeworfen werden kann, soll man sich wohl doppelt hüten, nach anderen mit Steinen zu werfen. Es sind die reinsten Lappalien, mit denen L. um sich schlägt und dabei ist er so unglücklich, dass er sich selbst eine Wunde nach der anderen beibringt. Er hat es den Verfassern der durch sein Libell hervorgerufenen Gegenschriften (Berliner, Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet, Kaufmann, Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit, Ziemlich, Einer, der nicht Liturgiker sein will) recht leicht gemacht, ihm die gröbsten Irrtümer nachzuweisen. Wenn er durchaus auch auf dem Gebiete der neuhebräischen Litteratur sich seine Lorbeeren verdienen will, dann wäre es ihm dringend geraten, zunächst Zunz's Werke gründlich zu studieren.

habung des Reims und Metrums besteht. Die „ebenmässige Stille, die nirgends Wellen schlägt oder zu kühnem Fluge sich steigert“ (Sachs's relig. Poesie S. 313) zeigt sich uns in den in dem Diwan gesammelten Dichtungen, der in neuerer Zeit erst aufgefunden wurde und nun in der von Hrn. Dr. Egers veranstalteten Ausgabe uns vorgelegt wird. Der Herausgeber ist bei seiner Arbeit mit der genauesten Sorgfalt zu Werke gegangen. Sich streng an die handschriftliche Vorlage haltend, macht er zugleich auf Dunkelheiten des Textes aufmerksam, die zumeist auch durch einleuchtende Conjecturen behoben werden. Die Bemerkungen über die einzelnen Gedichte, die denselben in einem besonderen Anhange beigegeben sind, enthalten mit reicher Sachkenntnis gesammelte litterarische Nachweise, welche auch für das Verständnis ihres Inhalts manche Belehrung darbieten. Von vorwiegendem Interesse ist die erste Abteilung des Diwans, die zumeist Epigramme, poetische Episteln und Rätselgedichte in sich fasst (p. 1—12). Besonders regen die letzteren (No. 22—46) dazu an, die von dem Sammler des Divans nicht immer gegebene Lösung zu suchen.[1]) In den Anmerkungen theilt der Verf. die Erklärungen des Hrn. Kaufmann mit, die jedoch nicht immer das Richtige treffen. In No. 24 ist vielleicht der Name שלמה angedeutet. „Sein Name wird erwähnt בסוד מקהל אמונות“ (d. h. unter der Bezeichnung Kohelet), „sein liebliches Angedenken ist verzeichnet bei den Gesängen“ (d. i. das Hohelied) ונכתב מכתב השם בספר „in dem Buche (d. Könige) ist des Namens Schreibung enthalten“. Wenn man nun zu den Buchstaben השם noch einen Buchstaben der Worte כל סור (nämlich ל) einfügt, so erhält man bei richtiger Zusammensetzung derselben den Namen שלמה[2]). Die Ueberschrift zu No. 25 ist irreführend. Nicht der Wohlgeruch, sondern zwei Frauennamen, von welchen wohl die Wortbedeutung des einen auf eine duftende Pflanze hinweist, werden in diesem Räthsel angedeutet. Es sind dies הדסה

---

[1]) Ueber No. 21 lässt sich nichts Bestimmtes angeben, da nur die Schlusszeile erhalten ist.

[2]) Für אחוקק v. 2 l. מְחוֹקָק.

(Esther, deren Andenken am Purimfeste wiederkehrt) und רות (am Wochenfeste.) No. 39 ist in dieser Gestalt unerklärlich, No. 40 verschiedenen Deutungen zugänglich; es ist vielleicht ein Wortspiel mit רמן (Granatapfel) und נמר (Parder) oder mit לבן (an לבנה anklingend) und נבל darin enthalten, für ארי״ב (Z. 2) ist höchst wahrscheinlich אמיר zu lesen. Die Lösung zu No. 42 ist der Name דָוִד (angedeutet durch דודי Z. 1); עשירית מ׳ מר ist 40/10. In der Kaside (No. 46) sind einige dunkle Stellen (s. Anh. z. St.), deren Erklärung hier folgen möge. Z. 2 „Wer ist ein Gottesmann, der nicht dann und wann Götzendienst treibt?", d. h. auch ein frommer Mann darf sich eine Spötterei gestatten; in Z. 8 l. מהללים f. מעל׳ (viell. ist auch בלולב, das hier keinen Sinn giebt, in בלילה zu emendiren), כמעט Z. 9 scheint aus כְּמָשׁוֹט verschrieben zu sein (כמש׳ אֲשָׁלִים. wie ein Ruder aus starkem Holze). Von der „Zunge als Gericht" ist v. 16 wie überhaupt in dem ganzen Gedichte nicht die Rede (אוכל ist part. praes.) „Hebron ist in ihrem Teile und sie nimmt vom Manne des Vermögens die Schekelstücke" (v. 20) d. h. sie kann durch die Verläumdung Manchem das Grab bereiten und wird dafür noch belohnt (der Dichter benutzt hier in witziger Weise Gen. c. 22); auch bezieht sich Z. 26 nicht auf die Zungenspitze, sondern auf den Buchstaben ל, mit welchem das Wort לשון beginnt, neben diesem erscheint der „Dreizack" (ש׳), der „Haken" (ו׳) und der „Fisch" (נ׳ in der aram. Bed. d. Wortes). Die „Erschlagenen von Aram-Naharaim" (p. 28) sind in der Geschichte der Sprachverwirrung beim babylon. Thurmbau zu suchen. בן ישמעאלים (Z. 23) scheint eine Umschreibung für ערב (Arab.) zu sein, das עָרֵב gelesen lieblich bedeutet. Sonst ist in Abth. I. nur Weniges zu berichtigen[1]). Noch weniger bieten die in Abth. II.

[1]) S. 1 No. 2 Z. 2 l. היא f. הוא (näml. das göttliche Gesetz). No. 3 Z. 2 vielleicht l. אגברה. No. 6 Z. 1 l. מעוֹל יְצָרִי. S. 3 No. 10 Z. 2 l. הודש; Z. 3 l. בלה. S. 4 No. 17 Z. 1 l. ולי הַרְאֵה u. נכונות. Z. 4 f. מפני l. מפרי (f. חדל l. קטוף od. לקח?). Zu No. 47 vgl. d. Varianten in Hal. Kedem 1. Abt. 19b. Zu S. 11 No. 51 Z. 1 אריאל אריאל vgl. Jes. 29, 1 u. 3 (er vergass, dass Ariel Klagen herbeiführt). S. 12 v. 19 l. להרך (vgl. Gen. 36, 39).

gesammelten Gedichte religiösen Inhalts dazu viel Veranlassung.[1]) Historisch interessant ist das ergreifende Klagelied über die Vernichtung der Gemeinden Nordafrika's und Südspaniens durch Ibn Tumart (1146 s. Grätz Gesch. 6 S. 185), das aus einem andern Codex bereits von Neubauer veröffentlicht wurde (Isr. Letterbode VI S. 32, 33)[2]) No. 189—197 sind Lobgedichte auf zeitgenössische Persönlichkeiten, von welchen

---

[1]) בנתי (No. 58 Z. 2) ist richtig („ich betrachtete mein Geheimniss, ich erschaute, dass ich selbst mein Zeuge bin"). No. 61 Z. 2 f. ועשה l. יעשה. Z. 8 l. בי. Z. 20 l. יפרה. No. 72 Z. 4 l. הֵם לִמְהַלֵּל (Wer Gott lobt, ehrt sich selbst damit). No. 74 Z. 3 l. הוא. No. 95 Z. 3 l. דודי. No. 96 Z. 5 f. גלו l. גדלו; Z. 10 l. הדרו. No. 112 v. 9 l. מופתי. No. 114 Z. 14 l. ומקרה. No. 115 v. 2 f. עד l. על. No. 117 Z. 24 f. חיש viell. חָיָה. No. 120 Z. 3 l. וְאָנוּשׁ חפצי („ich vergesse mein Verlangen"). Zu No. 127 vgl. den Text in טל אירוה No. 23, 136 v. 10 viell. f. אפח l. האח (Ps. 35, 21). No. 148 Z. 8 l. צְפִיתָ (Neh. 2, 2). No. 150 Z. 6 l. שַׁד. No. 154 Z. 2 viell. l. יערוג כמו בֹקר („er sehnt sich, sobald der Morgen kömmt"). No. 157 Z. 3 l. עד; Z. 9 viell. ונפקר. No. 164 Z. 10 f. זמרה viell. זֶמֶר und danach התחית ישיא („bringt das Niedrige in Vergessenheit"). No. 174 Z. 3 vielleicht zu ergänzen . . . די [והפשטת הו]. No. 182 Z. 9 f. ימי l. ידם. No. 185 Z. 21 f. רוח l. לוח (wer mit der Holzplanke sich berät, d. h. einem Schiffe sich anvertraut); Z. 38 viell. ובאין צור נִטַּרְתְּ („du warst auch ohne schützenden Fels wohl aufgehoben"). No. 189 Z. 2. l. וצְבים. No. 192 Z. 10 l. בפרידהו f. כי פר' und שערו. Zu 11 l. אישונו. Z. 11 l. לךְ. Zu No. 198 vgl. auch Hakarmel N. F. II p. 75; עליוני (No. 200 Z. 6) „meine Höheren" d. i. mein höheres Wesen, meine Seele; אשיב (Z. 15) ist richtig (ich werde antworten). Zu No. 206 vgl. auch d. Text in שפתי רננות 54b, 59b, 130a, 135b, danach Z. 13 נולדו, Z. 39 חבריך, Z. 43 נצרת. Zu 20 vgl. ש"ר 93a u. Anh. zu זבחי שלמים Lublin 1613 (neue Edition 28b). No. 219 hat in ש"ר 43a noch eine ה-Strophe, über welche Saul Kohen bemerkt: זאת הבית הועתקה מכ"י ישן נושן כמה מאות שנים.

[2]) Das Datum באין חלף עוד אלף שנים ושבעים שנה besagt, dass in Lucena ununterbrochen 1070 J. (seit der Zerstörung des zweiten Tempels) eine Gemeinde bestanden hat. Die Zeit der Verfolgung wird hier nicht angegeben. Munk und Grätz sind daher im Rechte, wenn sie die Datirung in Schebet Jehuda No. 30 für die richtige halten. Ibn Daud's Tradition gieng dahin, dass nach dem Tode des R. Josef Ibn Migasch (1141) die Verfolgung begonnen hat und er setzte daher ihren Beginn in das Jahr 1142. Ibn Verga war sich Uebrigens selbst nicht darüber im Klaren, da er No. 4 diese Ereignisse in das Jahr תתעב versetzt.

besonders Isak (No. 191 v. 17) u. Z. 23 Baruch Ibn Gaw (No. 192), Salomo Ibn Moallem (No. 115 s. Anh.), Josef b. Amran und sein Sohn Salomo (196) hervorgehoben werden. Grössere kunstvoll gebaute synagogale Dichtungen epischer Art, darunter mehrere versificirte Psalmen (248, 249, 251, 252, u. Bruchst. 257, 260) sind in der dritten Abteilung (105—138) enthalten. Ihr Inhalt ist dadurch, dass der Verfasser seine Gedanken hier deutlicher zum Ausdrucke bringen konnte, verständlicher. Einzelne Unklarheiten sind mangelhafter Ueberlieferung des Textes zuzuschreiben [1]). Das vorletzte Stück des Divans ist die Dichtung חי בן מקיץ (vgl. über dieselbe Steinschneider im Anhang) nebst dem Schlusse des Widmungsschreibens an Samuel Ibn Gama [2]), dessen Zeitalter durch die bisher nicht bekannt gewesenen Beziehungen zu Ibn Esra nun so ziemlich festgestellt erscheint. Biographische Daten über denselben finden sich übrigens bis auf die Angabe, dass er mehrere Söhne hatte [3]), in dem Schreiben nicht vor. Der Schlusspassus ... ויקויב מחזה רבינו נסים ואני זאת lässt vermuten, dass er oder sein Vater, der ebenfalls „Gaon“ genannt wird (S. 145), ein Schüler des R. Nissim b. Jakob gewesen sei. In den Schlachtregeln, als deren Verf., wie Halberstamm (Hakarmel 3 p. 215 ff) nachgewiesen hat [4]), Samuel Ibn Gama anzunehmen ist, wird er indes ohne

---

[1]) No. 224 Z. 1 l. בכתיבות; Z. 23 f. קוה l. חוה. No. 227 v. 19 bemerkt man eine auffallende Verwechslung zwischen Kajin und Abel, l. אבר מעשהו זר זרע רועה גוזר. 228 v. 15 f. בזרוע l בזרוח. In No. 236 sind die Strophen לאלהינו נהודה und לאל' נמהר umzustellen, da in den mit נ beginnenden Verbalformen der Name אברהם bezeichnet ist. No. 243 Z 13 f. תחוה viell. l. הוה. No. 247 Z. 17 viell. l. אמנת. In No. 253 Z. 22 ist אשיא wohl von שואה abzuleiten.

[2]) In demselben ist S. 145 Z. 2 v. u. כמראה zu lesen; 145 Z. 2 f אצפה viell. l. רצפה. Z. 21 l. משלו . . . עלי. S. 147 Z. 7 f. ושכר l. ושם (vgl. S. 145 Z. 13).

[3]) In dem Absatze ... ישאו הרים (146 ff). Die Namen der Söhne sind blos durch Worträtsel angedeutet. Der zweite קרה חמש מאות hiesz wahrscheinlich Nathan (נתן, Zahlenwert 500).

[4]) Diese scheinen auf Veranlassung eines Abu Amran Mose b. Jeschua verfaszt worden zu sein. In der vierten Zeile des Gedichtes (Geiger's Ztschr. das. S. 236) ist nämlich הודך in הורך („dein Vater“) zu emendiren. Der

auf ein solches Verhältniss hinweisende Bezeichnung genannt (s. Geigers jüd. Ztschr. 3 S. 313). — Ein besonderes Kapitel widmet der Sammler des Diwan's der gedankenvollen Betrachtung אשתחוה אפים ארצה כי אין למטה ממנה (S. 147). Eine Parallele zu diesem Satze bilden die Worte J. E.'s zu Koh. 5, 1 ואתה על הארץ ואין למטה ממך Str. 15 wird in derselben Form wie in Chotam Tochnit (169a s. Anh.) auch in שפתי כהן v. Mordechai Kohen (306a) angeführt. Der Text bei Sachs (Rel. Poesie Anh. p. 40) bietet ebenso wie der in אילת השחר 52a verschiedene Varianten, die auf Aenderungen späterer Diaskeuasten zurückzuführen sind.

5. Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra Heft I (Breslau 1887), Heft II (Breslau 1885). (Beilagen zu den Jahresberichten des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1885, 1887).

Die Sitte mittelalterlicher Schriftsteller, ihre Werke mit einem poetischen Vor- oder Nachworte oder mit beiden zugleich zu schmücken, ist von den Juden schon frühzeitig den Arabern entlehnt worden. Es lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, bis in welche Zeit dieselbe zurückreicht; doch folgen ihr bereits in Spanien Maimonides und in Italien Natan b. Jechiel. Ibn Esra, der überhaupt mehr ein Verskünstler als ein Dichter genannt zu werden verdient, begleitet seine Werke in der Regel mit poetischen Widmungen oder kurzen Einleitungsgedichten. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat es nun unternommen, dieselben in kritisch gesichertem Texte herzustellen, sie in chronologischer Ordnung zu sammeln und ihnen eine ihren Inhalt getreu wiedergebende deutsche Uebersetzung in poetischer Form beizufügen. Der Verfasser hat sich letztere Arbeit durchaus nicht leicht gemacht. Indem er sich bemüht, den Intentionen des Dichters in vollem Masze gerecht zu werden, vermeidet er es nicht nur, durch zu freie Uebertragung den eigentlichen Wortlaut des Textes ausser

---

Name ישועה wird hier zu einem Wortspiele verwendet, wie in Z. 3 der Name משה (וכלנו בך משה משויים משׁאון סועות). In Z. 2 das. l. יאות f. מאות.

Acht zu lassen, sondern macht auch in deutscher Uebertragung alle Reimsilben kenntlich, die oft in zahlreichen Variationen auf einander folgen. Für die Herstellung des Textes wurden zumeist mehrere handschriftliche Vorlagen und die in verschiedenen Schriften zerstreuten Citate zu Rate gezogen, wodurch an den Stellen, an welchen zwischen mehreren Varianten zu wählen war oder die überlieferten Lesearten berichtigt werden mussten, für die Combination eine solide Grundlage gewonnen wurde. Wie sehr auf die vorhandenen Quellen und Vorarbeiten Rücksicht genommen wurde, zeigt schon die Einleitung, in welcher der Verfasser über den Zweck seiner Arbeit sich ausspricht (S. 1—6) Es folgt derselben eine Darstellung der in Ibn Esra's Zeit üblichen Metra, über welche er selbst in einem längeren Excurse sich ausspricht (S. 6—15), in der die nötigen Nachweise mit erschöpfender Gründlichkeit beigebracht werden, nur sind S. 11, 12 zu No. 13 und 14 die Bemerkungen Juda Moscato's (Comm. zu Kusari 2, 78) unbeachtet geblieben. Was der Verf. A. 6 auffällig findet, rügt auch M. mit den Worten: ואולם אני שמעתי ולא אבין מה זה נעשה בו שלא כהוגן שה״י כמשפטו הונע למראית עינינו מי יתן וארע מה היה לבו דוה על ככה. Irrig ist M.'s Meinung, dass nach J. E. in dem Verse ... כגבר No. 14 וְחֹק gelesen werden müsste. Er hat eben nicht das ganze Gedicht vor Augen gehabt und die richtige Abteilung der Verse nicht erkannt.[1]) Die Stelle והחרוזים שיש להם טעם נגינות wird S. 73 A. 6 richtig interpretirt; נְגִינוֹת ist hier Abstractum. — Zu dem Texte der zumeist aus Manuscripten edirten Reime ist im Ganzen nur Unerhebliches nachzutragen.[2]) In den gereimten Einleitungen Ibn Esra's

---

[1]) Dasselbe Metrum hat die in ihrem Wohllaut unvergleichliche Zionide Jehuda Halevi's.

[2]) Zu No. 12. vgl. Geiger's Ztschr. f. W. u. Leben 4 S. 293. Für ישחית p. 45 v. 188 ist vielleicht יַחְשִׁיךְ zu lesen, das den Gegensatz zu יחבר bildet. p. 37 v. 225 l. לְמ׳ שִׁיב׳ לְאַיִן יֵשׁ. Die Emendation von לאחרים in לאברים ist nicht plausibel; es ist vielleicht Corruptel f. לבחורים. p. 79 Z. 10 bietet für חשבים כנזירים Ed. Livorno חשובים כנזירים. Dieser Passus ist durch einen Schlusspunkt von dem vorhergehenden Satze zu trennen und gehört als Subject zu dem folgenden Verse (vgl. zu demselben K. Chem. 4,

zu den beiden Recensionen seines Pentateuchcommentars, die der Verf. ebenfalls einer textkritischen Revision unterzogen und auch in der Uebersetzung in derselben Darstellungsform wiedergegeben hat, erscheint nur an einer Stelle der Sinn etwas verdunkelt. Der Passus וכל נגע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבתם (S. 27) will nämlich sagen, dass durch der eigenen Einsicht folgende Auffassung der biblischen Satzungen dieselben je nach den Meinungen, die die Exegeten sich über sie bilden, einen anderen Sinn erhalten. Ueber die achtundzwanzig Mondstationen p. 44 A. 6 s. auch die Abhandlung Steinschneiders in Ztsch. d. DMG. 18 S. 118 ff. — Dass Mose p. Meir, der in dem Widmungspoëm (p. 55 v. 11) mit dem in Diwan No. 50 genannten Mose identisch sei (s. A. 4), dürfte noch sehr zu bezweifeln sein. Dieser war ein reicher Mäcen, während der hier Genannte wahrscheinlich ein Arzt war, dem J. E. seine Genesung von einer Krankheit zu verdanken hatte. Seine Freigebigkeit wird nur nebenher erwähnt (v. 20, wo רעננה nach Job 15, 32 wohl doch als richtig erscheint). — S. 84 beginnt eine zweite Abteilung, in der Gelegenheitsgedichte J. E's uns vorgeführt werden. In dem ersten Klagegedichte um den Sohn, der den väterlichen Glauben verlassen hatte, ist v. 10 f. ישאתו oder וצאתו, wie Kaufmann dafür vorschlägt, wohl יצאתי zu lesen. J. E. erinnert daran, dass er von Ort zu Ort gezogen sei, um den im fremden Lande weilenden Sohn aufzusuchen, denn für die Annahme, dass dieser unstät umhergestreift sei, sind weder Gründe noch Zeugnisse vorhanden. הורה (p. 86 v. 2) ist nicht Imperativ, sondern 3. P. perf. und als solches Aussage von dem Vater (85 v. 19). In der zweiten Klage (p. 86) wird der Apostasie des Sohnes noch nicht gedacht; sie ist zu einer Zeit verfasst, in der dieser den Vater verlassen

---

144 Z. 19). Für כנזירים ist viell. נאורים zu lesen und demnach der Sinn dieses Satzes: Sowohl die Verfinsterten als auch die Erleuchteten finden an jedem Tage die Pforte der Einsicht, meinem Tage sind hundert Thore (ders.) geöffnet. הובאו (v. 14) hat auch Ed. L. Ueber v. 9 p. 82 s. auch Jahrb. 5 S. 182. Die paronomatische Bezeichnung des Monats טבת durch טובה hat auch das Epigraph bei De Rossi an. hebr. typogr. saec. XV p. 68 והחדש לישראל לטובה שמו טבת.

hatte und J. E. nicht wusste, wo er sich befinde (f. ויבל v. 3 l. ויבי). — Ueber die in dem Gedichte נדיד הסיר איני (p. 87—97) erwähnten Persönlichkeiten und namentlich über den „griechischen Zwerg“, dessen Name blos durch ein Rätsel (p. 91) angedeutet wird, sind bereits verschiedene Vermutungen aufgestellt worden (s. A. 1 das.); auch wird die Thatsache, welche J. E. bespricht, nicht mit genügender Klarheit dargestellt. Trotz der S. 97 No. 4 vorgetragenen Bedenken ist die Annahme, dass die „griechische Heuschrecke“ (v. 85, 86) keine andere als der „Grieche“ (v. 202) sei, nicht ohne Weiteres abzuweisen. Letzterer, der „Fremde“ (v. 195) „ein fremder Priester“ (v. 211) nimmt bei seiner Partei eine gebietende Stellung ein (v. 195), er ist ihr Abgott (v. 253, 261). J. E. hat ihn als Heuchler erkannt (v. 105—112), er weiss von ihm, dass er „den heiligen Bund entweiht hat“ (v. 93, 94), doch spricht er sich an dieser Stelle hierüber weiter nicht aus. Es scheint, dass J. E. die zweite Hälfte des Gedichtes (v. 189 ff.), in welchem berichtet wird, in welcher Weise er das Gesetz übertreten hatte, anderen in die Feder legte, weil er in dieser Hinsicht nicht selbst als Zeuge gegen ihn auftreten konnte. Ein solcher war für ihn Jehuda Anaw (v. 295), der, als er den „Griechen“ bei einem Reate ertappte, ausrief[1]): Da haben wir Elasar (Name des Mannes, der dem „Griechen“ hilfreich zur Seite stand) und Mosen, dem dessen Beistand zu Teil wurde[2]) und noch geht der fremde Priester (d. i. Moses) mit gelöstem Bande umher“. Juda fügte noch hinzu, dass dieser einst im Hause eines Leviten, in welchem er Aufnahme gefunden, sogar als Christ gegolten habe und von einer Rückkehr zum Judentume nichts bekannt geworden sei (113—116). Da nun die Identität des im ersten Teile der Dichtung erwähnten Griechen mit dem Priester Mose keinem weiteren Zweifel unterliegt, kann, wie bereits Geiger vermutet hat, J. E. in dem

[1]) נאום (v. 209) ist das notwendige Prädicat zu dem v. 205 beginnenden Hauptsatze.

[2]) Der Name Elasar gab J. E. Stoff zu dem Witze זה אלעזר ומשה הנעזר (v. 208, 209) „das ist Elasar (d. h. der Helfer) und Moses ist der, dem geholfen wurde“.

Namenrätsel (S. 96 – 104) nur auf diesen hingewiesen haben [1]). — Da eine Fortsetzung des Werkes beabsichtigt und auch erwünscht ist, wollen wir schon an dieser Stelle nicht verfehlen, auf einige Ibn Esra zugeschriebenen Sinngedichte aufmerksam zu machen, die durch Hrn. J. Goldblum aus cod. Paris 189 in der Zeitschrift Zion von A. H. Zupnik (p. 49) — es sind unseres Wissens nur zwei Hefte derselben erschienen — veröffentlicht wurden. Die Ueberschrift שיר להרא"בע, die dem Codex entnommen zu sein scheint (s. Zotenberg catal. 189 No. 10) ist irreführend. Nicht ein Gedicht von acht Strophen, sondern eine Sammlung von neun kleinen Epigrammen ist es, die uns hier in verworrener Abteilung und teilweise sehr schadhaftem Texte vorliegen. In No. 1 fordert das Versmasz ein zweisilbiges Wort am Ende der ersten Zeile (etwa נגיל); für אחר (Z. 2 u. 4) ist מחר zu lesen und יולדיו (Z. 4 von No. 2 irrtümlich herübergezogen) ist zu tilgen [2]). In No. 2 Z. 1 l. בְּזָוֵי מַדָּיו (nicht אביר) מַכִּיר; Z. 3 u. 4 sind viell. in folgender Weise herzustellen כי גם זאב יחזיק מנת מדיו [3]) שני ותולע דת יולדיו. (Ein bestimmtes Metrum wurde in diesem Gedichte nicht

---

[1]) Das schwierige אשחה (Z. 103) emendirt der Verfasser in אֵיחַשָׁה, das aber hier ebenfalls keinen rechten Sinn giebt. Es scheint, dass es aus אֲשֻׁו ה׳א corrumpirt ist. J. E. sagt also: אשו הא ביחשים כה"א בדקדוקים „Ich halte es mit dem He bei den Abstammungstiteln gleichwie mit dem He in grammatischen Formen". Da J. E. nämlich hier das Epitheton כהן ohne Artikel gebraucht, um die Gleichung שמעי = משה כהן herzustellen (wie aus Z. 98 ersichtlich ist, ist יחש die Bezeichnung des Epithetons), so rechtfertigt er das damit, dass auch in manchen grammatischen Formen der Buchstabe He oft weggelassen wird (s. Bacher Abr. Ibn Esra als Gramm. S. 60 A. 18). — S. 96 A. 1 zu Z. 225 hätte der Verfasser Rappaport's Hinweis auf Kimchi rad. s. v. רעה und Mas. p. zu Spr. 19, 7 nicht übersehen sollen. Correcte Bibelausgaben haben מֵרֵעֵהוּ (vgl. Norzi u. Bär-Delitzsch z. St.)

[2]) Der Vers lautet dann in deutscher Uebersetzung:

Heute weilst du in Freundes Gesellschaft
Morgen endet das Glück durch sein Scheiden.
Wer fesselt das Heute, dass nicht es entflieh'?
Wer könnte des Morgens Ankunft vermeiden?

[3]) Vgl. Jer. 13, 25.

eingehalten, dessen Verse in der hier hergestellten Form die gleiche Reimsilbe haben). In No. 3, Zeile 1 ist קורא nur einmal zu schreiben. Wenn Z 1 הֲזָהוּבִים und Z. 4 יוֹלָד gelesen wird, ist das Gedicht auch metrisch correct[1]). — In No. 4, Z. 2 f. 'בודקא z. l. בִּשְׁקָרָיו. In No. 5 ist דבר der letzten Zeile das unnütz wiederholte Endwort der vorangehenden Zeile, die selbst nicht ganz verständlich ist. Z. 3 und 4 v. No. 6 gehören nicht mehr zu dem voranstehenden (bei Duckes Nachal p. 46 No. 18 wird dasselbe mit einigen Abweichungen als Citat nachgewiesen) Distichon[2]), sondern ist mit No. 7, Z. 1 zu verbinden (mit Varianten erscheint dasselbe Gedicht in Chofes Matmonim 51a Ende und in Schiller-Szinessy Cat. Cambridge p. 72). Es folgt darauf das vierzeilige לאִיש רש und No. 8 מילדי יום, das aber hier defect erscheint und im Comm. z. Perlenlese No. 7 (s. auch Bensew Talm. leschon ibri § 376) mitgetheilt wird.

6. Leben und Werke des Abuwalid Merwan Ibn Ganach und die Quellen seiner Schrifterklärung von Prof. Dr. Wilh. Bacher, Budapest 1885 (im Jahresberichte der Landesrabbinerschule 1884/85) IV. u. 107 S.

Den Arbeiten Munk's, Derenbourg's und Neubauer's, durch welche über Ibn Ganach's Leistungen als Grammatiker und Spruchforscher erhellendes Licht verbreitet wird, will die vorliegende Abhandlung, die das von den beiden ersteren behandelte Thema von Neuem aufnimmt, ergänzend sich anschliessen. Eine Registrirung der in Ibn G.'s Schriften erwähnten Werke und Autoren, verbunden mit einer kritischen

---

[1]) Folgendes ist die seinem Inhalte entsprechende Uebersetzung:

Geldbeutel will euch belehren:
„Verwandte kann ich entbehren“.
Besser ein Günstling des Glücks
Als Glücklichen anzugehören.

[2]) Dieses, eine Art Stammbuchvers an eine verehrte Schöne, lautet:

על צוארך ושער ראשך יש לברך יוצר אור וברא חשך	Seh' ich deinen Hals, Deiner Locken schwarzes Haar Rufe ich: Gelobt, der des Licht's Und des Dunkel's Schöpfer war.

Prüfung der betreffenden Citate ist bisher überhaupt noch nicht in dem Umfange und in so eingehender Weise erfolgt, wie sie Hr. B. uns hier (S. 50 ff,) darbietet. Es ist in literar-historischer Hinsicht von einiger Wichtigkeit, zu erfahren, welche Werke J. G. gekannt und benutzt hat, zumal da, wo er als einer der ältesten Zeugen, die von deren Existenz Nachricht geben, anzusehen ist [1]). Hr. B. hat mit vollem Verständnis seiner Aufgabe und mit lückenloser Sachkenntnis die Schriften J. G.'s nach dieser Richtung hin durchforscht, wobei es ihm gelungen ist, soweit in derselben Anhaltspunkte dafür sich darbieten, zu zeigen, in welcher Art er von den aus älterer Zeit stammenden Werken Gebrauch gemacht hat. Dankenswert ist auch die wohlgeordnete, auf die einzelnen Punkte genau eingehende Biographie Ibn G.'s, in der die vorhandenen Daten genau gesichtet und manche irrige Annahmen beseitigt werden. Etwas ungenau ist S. 2 die Angabe, dass manche Versstücke J. G.'s von Missgünstigen Ibn Chalfun zugeschrieben wurden. Nach Rikma 186 b war das nur bei einer Dichtung der Fall. — Dass J. G. von einer gewissen „Selbstgefälligkeit" nicht frei war, zeigt das Lob, mit welchem er (ib. p. 18 vgl. vorl. Schrift S. 28, 29) seine Erklärung zu Gen. 22, 2 begleitet [2]), vgl. auch S. 32 A. 160 und 161 [3]). — S. 43, A. 197 wird hinsichtlich der lexikalischen

---

[1]) So entfällt z. B. die von Grätz mit groszem Scharfsinn begründete Hypothese, dass das massoretische Werk Ochlah Weochlah R. Gerschom Meor-Hagolah zum Verfasser habe (Mtsschr. 1887 S. 1 ff), wenn man durch Bacher (S 57, s. auch S. 13) erfährt, dass dieses Werk unter diesem Namen schon von Ibn-Ganach (Wtb. 128, p. 15—20 כתאב אכלה ואכלה u. Mustalhik bei Derenbourg Opuscules p. 57 unter dem Namen (מסרת א' וא" citirt wird. (An ersterer Stelle wird auf das Stück No. 99 der Frensdorf'schen Ausgabe in folgender Weise verwiesen: פי באב תרגמתה חד מן ט"ו (מילין דכתיבון חדא תיבותא וקרין תרתיו מלין). Ein Citat bei Ibn Jasus enthält die Mittheilung in Opuscules Ed. Derenbourg p. XIX.

[2]) Arama (Akeda Pf. 50 Ed. Lemb. 51 c) citirt seine Erklärung inhaltlich und bemerkt nicht ohne tadelnde Absicht ואם הוא האריך בהם ובהפליג ערכם והתפארו שלא קדמו אדם בהרגש זה; vgl. auch Jahrb. 5 S. 169 u. vorl. Schr. S. 31.

[3]) Die Anekdote das. findet sich auch in Perlenlese No. 1.

Einreihung des Art. תוחה nicht darauf geachtet, dass J. G. wohl die mehrfach bezeugte LA. תוחה vor sich hatte (s. Jahrb. 7 S. 40, vgl. auch Jakob b. Adonija gramm. Einl. z. Mas. Ed. Basel 10a). Es ist also im Wtb. 760, II אלחא ואלחא אלמצעאף das Richtige. — S. 57, A. 61 ist es dem Verf. nicht ersichtlich, was in Wtb. s. v. בין die Anführung aus Mas. parva zu 1 Sam. 17, 4 bezwecken soll. Sicherlich beruft sich J. G. hier auf diese Glosse, um für seine Ableitung des Wortes בנים von בין einen alten Zeugen anzuführen, indem nämlich in derselben statuirt wird, dass das Wort eigentlich בינים (mit Einfügung des zweiten Radicalbuchstabens) geschrieben werden müsste. — Zu S. 71 A. 7 vgl. auch Wtb. s. v. טהר (פי אל בריתא) s. v. כר 331, 8 (פי אל בריתא und Pesach 55b mit der LA. כר . . . כרר). — Auf Ganach's Annahme, dass neben der traditionellen Auslegung einer Schriftstelle auch eine andere aus dem Sprachgebrauche sich ergebende gestattet sei (s. S. 79—81) beruft sich Asaria de Rossi (Nachtr. z. Meor Enajim Ed. Cassel 214, zu seiner eigenen Rechtfertigung. — Die Quelle, aus welcher J. G. Wtb. s. v. שגה die Mitteilung Ibn Koreisch's über den „Daniten", der „Beschäftigung" durch שגיה ausdrückte, kennen gelernt hatte, ist nicht mehr vorhanden (s. S. 101). Eine ungenaue Kunde von derselben hatte Mose Darschon (bei Raschi Prov. 5, 19), in dessen diesbezüglicher Bemerkung ein Passus לבקש שגייה citirt war, den Raschi vergeblich im talmud. Schrifttum entdecken wollte. Beachtenswert ist, dass auch David Alfasi (bei Pinsker Lik. Kadm. II, 180 A.) für andere Stellen, in denen שגה vorkömmt, dieselbe Erklärung darbietet. — Den von Menachem citirten Vers (s. 103, A. 13) führt auch Chajug an (s. Nutt two treatises p. 2). Dieses Citat ist viell. J. G.'s Quelle. — Ueber das Verhältnis J. G.'s zu Dunasch (S. 103) ist noch immer das im Jahrb. I. S. 225, II. 217, 218 Bemerkte, wonach derselbe als Schüler Isak Ibn Gikatilia's, der für Menachem gegen Dunasch Partei nahm, sich in der Würdigung D.'s einige Reserve auferlegte, zu beachten. — Der ungenannte „Jerusalemer" (S. 106) ist, wie Neubauer (notice sur la lexicographie p. 155, 156), zeigt, der Verfasser eines „Muschtamil" betitelten, von Mose Ibn

Esra einem ungenannten Jerusalemer zugeschriebenen Werkes. Unwahrscheinlich ist die Annahme Pinsker's, dass der bei Ibn Esra (Mosnajim Vorr.) Genannte, der wohl mit J. G.'s Anonymus identisch ist (Jahrb. 3, S. 129), der Karäer Abulpharag Ibn Harun sei (s. Lik. Kadm. p. 5). Ein solcher würde wohl weder bei J. G. noch bei J. E. einer so ehrenhaften Erwähnung gewürdigt worden sein. Eher ist hier an den von Masudi genannten Jachja b. Zakarija zu denken (s. Pinsker ib. Neub. a. a. O. p. 20). — Das Verständnis des litterarischen Strebens Ibn Ganach's, seiner Bildungsquellen und seiner Leistungen, wird uns in vorliegender Schrift so nahe gebracht, dass es dadurch fast überflüssig wird, dasselbe noch weiter aus den Quellen zu erschliessen.

7. אגרות שי"ר S. L. Rappaports hebräische Briefe an S. D. Luzzatto (1833—1860) mit Anmerkungen von S. J. Halberstam nebst Einleitung von Dr. A. Harkavy, herausgegeben von Esig Graber, Przemysl 1855. 261 S.

Wie die Briefe S. D. Luzzato's, deren Herausgabe wir Hrn. Gräber verdanken, enthalten auch die an diesen Gelehrten gerichteten Antwortschreiben, die derselbe nun in vorliegender Sammlung der Oeffentlichkeit übergeben hat, ausser persönlichen Herzensergüssen, deren Würdigung dem künftigen Historiker überlassen bleiben mag, mannichfache Mitteilungen wissenschaftlichen Inhalts. Man folgt R.'s Darlegungen auch da, wo er heute schon erschöpfte Themata bespricht, mit besonderer Aufmerksamkeit und fühlt durch die Anregung, die man aus denselben gewinnt, sich reichlich belohnt. Seine Argumentation, in der seine Meisterschaft bestand, eröffnet stets neue und richtige Gesichtspunkte, mit lichtvollem Blicke erfaszt er in seinen Untersuchungen die Momente, die der Kritik eine sichere Stütze darbieten, und versteht seine glückliche Combinationsgabe mit einem Tacte zu handhaben, der sich nie ausserhalb der Grenzen des Wahrscheinlichen verirrt. Die Fragen, über welche R. in den vorliegenden Briefen seine Ansichten ausspricht, betreffen zumeist den Deutero-Jesaia, das Alter der Punctation, den Charakter des Onkelos-Tar-

gums und der Peschittho, die Richtung Ibn Esra's und die Verfasser der in dem römischen Machsor vorhandenen synagogalen Poesien. Wertvoll wie diese Untersuchungen sind noch viele sonstige Bemerkungen, wie z. B. S. 7 der Nachweis, dass im Sohar, der bei R. die entschiedenste Verurteilung findet, eine Ansicht des Alexander von Aphrodisias im Namen eines R. Alexandre vorgetragen wird (S. 7), die Entdeckung eines die trinitarische Gottesidee reflectirenden Passus in Botarel's Jezira-Commentar (p. 40) die Beleuchtung eines antichristlichen Memonikons in der Massora magna (p. 63) die treffliche Vermutung über מנקיי (p. 65) u. dgl. — Unrichtig ist (p. 36) die Vermutung, dass Hiskia, ein Bruder des Elasar v. Worms, der Autor des in dem Compendium (bei Luzzato Briefe p. 256) angeführten Satzes sei. Hiskia (Rokeach No. 319) war, wie Zunz (Ltgsch. 671) nachweist, ein Bruder Elieser b. Natan's. אני הקטן (bei Luzz. a. a. O.) ist Eleasar v. Worms selbst, der in seinen Schriften häufig diese Bezeichnung gebraucht. — Die Stelle לאסור שריו בנפשו שרו כתיב (Jakob Ibn Adonija Vorr. zu bibl. rab.), die daselbst aus Gen. rab. citirt wird, kann R. (p. 77) nicht auffinden. J. J. Ad. wird dieselbe wohl aus Jalkut II, 863 c. kennen gelernt haben, wo am Rande fehlerhaft בראשית רבה als Quelle bezeichnet wird, währenddem Midr. Ps. 105 genannt werden sollte, (vgl. auch Norzi zu Ps. 105, 22). — Die Vorrede zu Parchon's Lexikon (p. 96 ff.) ist einem Codex der Oppenheimer'schen Bibliothek entnommen (s. Ed. Stern p. XXII A. 15). Sie bietet zu dem Texte Stern's manche Varianten und ist an manchen Stellen durch dessen Lesearten zu berichtigen, so p. 97, Z. 2 f. עיין l. ערוך Z. 11 f. ויעשו l. ונעזרו Z. 22, 23 מן הערוך הזה Z. 26 f. בשוא l. בגעיא (vgl. Parch. 4, c.) — Bezüglich des Verfassers des Ofan אשריך אום קדוש (Thorafreudenfest, deutscher Ritus s. p. 156 und Halberstam's Note z. St.) liegt wohl die Annahme Zunz's (Nachtr. z. Ltgsch. S. 38) der Wahrheit am Nächsten. Verdächtig ist nur der Name אביתר, der nur in gezwungener Weise sich herausstellt. Wahrscheinlich ist in Strophe 3 auch das Textwort עורך zur Bildung des Akrostichons verwendet worden, wonach dasselbe in diesem Teile

(רבים . . . בתודת . . . עורך אביך) עזרא ברבי ergiebt. — Auf die vielen trefflichen Aufschlüsse über die Einführung der Piutim in den synagogalen Gottesdienst und die Verfasser derselben (No. 30, 31) können wir hier nur verweisen. Dass in dem Gedicht סגלתי מלוכה אורחיך (3. Sabb. im Wochenf.) der Name Meschullam b. Mose gezeichnet ist (p. 195) nimmt auch Zunz (Ltgsch. 161) an. Der Name des Vaters scheint indess Elia (אלי . . . הן) gewesen zu sein. Ueber den Verfasser der Gedichte כנ״תי אימה . . נשאתי s. Zunz (a. a. O. 547). In Str. 6, die aus einem anderen Stücke hierher versetzt wurde, ist אמה viell. Bruchstück eines Akrostichs (Amithai). In der letzten Strophe sind Trümmer des Namens Menachem zu erkennen (נחיתיך . . מאפליה). — Die Vermutung, dass Josef Karo's Visionen eigentlich Salomo Alkabez zum Verf. habe (p. 207), ist gegenüber den Stellen, in denen dieser selbst sich als den Empfänger derselben bezeichnet (Ed. Amst. 30 a . . ידיע הדע יוסף האהובי , 34 b עוד אמר לו שיעזרנו לגמור חבורי . . . ושאקרא אותו בת יוסף . . . 40 b 61 b) unmöglich aufrecht zu erhalten, dagegen dürfte es kaum ausser Zweifel stehen, dass Karo eine Veröffentlichung dieser Träumereien, über welche er privatim ein Tagebuch führte, nicht beabsichtigt hat.

8. Die Stellung und Bedeutung des Jehuda Hajjug in der Geschichte der hebräischen Grammatik von Dr. Bernhard Drachman, Breslau, Preuss & Jünger 1885, 7. und 78. S.

Die ältesten Schriften in der Litteratur der hebräischen Grammatik, die wir besitzen, sind, nachdem von den Werken seiner Vorgänger nur lexikalische Arbeiten auf uns gekommen sind, die Ibn Chajug's. Er ist auch der erste, der in den Bau der hebräischen Sprache einen tieferen Einblick gewonnen und für die Formenlehre die richtigen Gesichtspunkte festgestellt und teilweise selbst erst entdeckt hat. Diese seine Leistung ins Licht zu setzen und uns mit den Lehrsätzen, die er in seinen grammatischen Abhandlungen entwickelt, bekannt zu machen, ist die Aufgabe, die der Verfasser vorliegender Schrift sich gesetzt und auch in befriedigender Weise gelöst hat. Die

Darstellung derselben, auf die es hier zumeist ankömmt, ist klar und präcis, wie auch mit Einsicht auf Inconsequenzen des Chajung'schen Systems und sonstige Mängel hingewiesen wird. Es lässt sich nicht mit genügender Sicherheit feststellen, inwieweit Chajug von fremden Mustern oder von seinen eigenen Vorgängern beeinflusst wurde, doch zeigt der Verfasser, indem er die Leistungen der letzteren in Betracht nimmt, dass Ch. nur auf älteren Grundlagen weiter gebaut hat. Die Bemerkung S. 6 A. 2, dass das Studium der hebräischen Grammatik in den Kreisen der Talmudisten nur für nutzlos (nicht aber für ketzerisch) gehalten wurde, findet ihre Bestätigung auch in der Mitteilung Ibn Esra's (Jesod Mora Ed. Creizenach p. 7) ויש חכמים רבים שלא . . . ילמדו מסרת וגם דיקות הלשון הבל בעיניהם . . . Eine grammatische Schrift Saadja's unter dem Titel מלאכת הדקדוק (S. 9 A.) hat nicht existirt. Mit den Worten הבאתיה במלאכת הדקדוק (Emunot c. 8 Ed. Fürst p. 157) will S. blos sagen, dass er die Auffassung der Jodghaniten einer genauen Prüfung unterworfen habe. Die Stelle in Saadja's Jezira-Commentar, in welcher aus Rikma p. 7 und 97 das Werk über die Kehllaute angeführt wird, hat Dukes (Orient 1849 S. 516) nachgewiesen. Da die Bezeichnung „Kitab" bei Saadja für „Kapitel" gebraucht wird (Dukes das.), so bildete wohl auch diese Schrift nur einen Abschnitt des von Ibn Esra ספר לשון עברית genannten Werkes. Dass ein Bruchstück der Einleitung zum Agron aufgefunden wurde (vgl. Harkavy Mitteilungen aus Petersburger Handschriften 1881) scheint dem Verf. (S. 10 A) nicht bekannt geworden zu sein. Uebrigens spricht gegen die Annahme H.'s, dass dieses und die anderen von Ibn Esra genannten Schriften Saadja's Abteilungen eines grösseren Werkes bildeten, eben der Umstand, dass I. E. sie als gesonderte Schriften bezeichnet. — Bezüglich der Schrift אב ואם, die bei I. E. Jehuda Ibn Koreisch zugeschrieben wird, hätte S. 15 die Bemerkung Grätz's (bei Pinsker L. K. Kadm. 108 vgl. Bacher Abr. Ibn Esra als Gram. S. 75) nicht übersehen werden sollen. — „מצג" (bei Ibn. Kor. Risalet p. 42) ist מצע (kauen). In den Berichtigungen p. 23 ist מצג unrichtige Transskription. Die Identität Chajugs mit Jehuda b. David, dem Schüler

Menachems steht, wie der Verf. mit Recht statuirt (S. 31 A. 2) nicht fest, wird aber durch die Gleichnamigkeit beider mehr als wahrscheinlich. Vielleicht ist auch in Rikma p. 122 mit ר׳ יהודה בן חניגא Chajug[1]) gemeint. Durch Mose J. Esra (bei Derenbourg opuscules p. X Note) erfahren wir, dass Ch. auch in Kordova gewohnt hat (תם אלקרטבי). Es würde demnach ganz gut stimmen, dass er dort bei Jakob Ibn Gau das Lobgedicht des Isak b. Saul zu sehen bekam. — S. 39 A. citirt der Verf. die Stelle über Ch. aus I. E.'s Einl. zu Mosnajim ohne Weiteres mit der LA. ס׳ הרקמה, für welche die Ausgaben ס׳הרקחה (vgl. auch das Citat bei Moscato zu Kusari II, 78) darbieten. Erstere steht vereinzelt da (s. Derenbourg manuel de lecteur p. 192 A. 3) und widerspricht den Zeugnissen aller Texte. Für ein Wörterbuch passt der Name רקמה, den Ibn Ganach gerade für den grammatischen Teil seines Werkes wählte, nicht; auch רקחה ist als Titel des Werkes nicht bezeichnend genug, um auf dessen Inhalt schliessen zu können. Die Identität mit dem Lexikon (Parchon s. v. פרח) vermutet schon Lebrecht Einl. zu Kimchi Rad. Ed. Berlin p. XIV, doch ist dieselbe sehr zu bezweifeln. Es ist nämlich zu beachten, dass, wie hier hervorgehoben wird, Ch. seinen Vorgänger Saadja weit übertroffen habe. Darauf weist G. auch in der Einl. mit den Worten גילה לו הבורא דבר שלא נתגלה לר׳ סעדיה hin. Dort bemerkt er aber zugleich, dass Ch. nur die schwachen und doppellautigen Verba behandelt habe. Es sind also wohl die zwei Schriften, in denen dies geschieht, bei welchen Ch. nach P.'s Angabe die Methode arabischer Sprachgelehrten zum Vorbilde diente[2]) Auch Ibn G. citirt nur diese beiden Schriften Ch.'s und es wäre nicht zu begreifen, dass er ein Lexikon Ch.'s, wenn ein solches vorhanden gewesen wäre, gar nicht beachtet hätte. — In den sonstigen Ausführungen des Verfassers fällt nur S. 71 das unrichtige Beispiel והתקדשתי auf; es ist dafür Lev. 11, 44 anzuführen.

---

[1]) Für חניגא wäre dann חיוג zu lesen; eine solche Corruptel kann sowohl im arabischen wie im hebräischen Texte hier sehr leicht entstanden sein.

[2]) ולמד דרכיו ist hier in demselben Sinne zu verstehen, wie p 22 Z. 6 (wo דרכיו f. דבריו zu lesen ist). „Er folgte ihrer Richtung".

9. Catalogue of the hebrew Manuscripts in the Jews' College London, compiled by Ad. Neubauer Oxford 1886. (8 u. 64).

Wir erhalten in diesem Katalog genaue Kunde über den Inhalt von 148 handschriftlichen Codices, über welche bisher ausser vereinzelten Mitteilungen aus denselben nichts bekannt worden ist. Wenn nun gerade dieser nicht immer von erheblicher Wichtigkeit erscheint, so erfordert es doch das historische Interesse, von demselben Kenntnis zu nehmen. Manche der hier gesammelten handschriftlichen Werke gehören bereits der Oeffentlichkeit an, doch ist es nützlich, von ihnen Kenntnis zu erlangen, da sie bei Textvergleichungen noch gute Dienste leisten können. Cod. 6 No. 8 ist ein פירוש אלפביטין von Zidkia b. Abraham (wonach Zunz, die Ritus S. 2a zu ergänzen ist). Aus No. 13 führt der Verf. folgendes Epigraph an: אני הוא המורשם, להנעשה רושם, להמוחלץ מכל מיני בשם, ובנשף יין מבושם ולפני עיור הושם ובכפל לאחריו ישם נאם יצחק בן לא"א אהרן אלעזר זצ"ל איש מילטעבורג. Das Rätsel scheint nicht zu dem Namen des Unterzeichneten zu gehören, sondern auf den Buchstaben J o d anzuspielen. Dieser ist Bezeichnung für den P u n k t, und für den J u d e n, („der alles Balsams beraubt ist"), ist in dem Worte יין mit Nun verbunden, steht Lev. 19, 14 vor dem Worte עור und in Doppelzahl, d. h. als Kaf nach diesem Worte in Jes. 42, 19. — Die Ueberschrift zu cod. 42 No. 4 hat auch Ed. Edelmann (Chemda genusa p. 44). — Der Comm. zu Moreh Nebochim (cod. 53) ist von Salomo b. Jehuda Nasi, der Jakob z. Samuel darin unterrichtete. Wenn die Handschrift nicht gar alt ist, könnte der letztere wohl mit dem Verf. des עומק הלכה identisch sein. — Chija Cohen de Lara aus Marocco (cod. 79) ist der Verfasser des משמרות כהונה vgl. das. 57 b משני הנערות שאלני מאור הגולה מו"ר רב של מארויקוס והוא רב על כל האפריקה · · כמ"ה שלמה נ' עמר נ"ע. Er war nicht ohne kritischen Geist. Seinen Freimut, der ihn zu manchen Aeusserungen drängte, die er in seinen Indices gelegentlich anbrachte, musste er mit dem Widerrufe derselben auf der Rückseite des Titelblattes büssen, dennoch ist dem Auge der

Censoren Einzelnes entgangen[1]). — Das סוד רחיצה שתקן הלל הזקן (cod. 113 No. 5) ist wohl das oft gedruckte סדר רחיצה vgl. Landshut סדר בקור חולים Einl. p. XXXIV). — S. 35, Z. 2 l. 1595. — Die mystischen Schriften (cod. 123) gehören sicherlich Natan von Gaza an; No. 2 hat auch cod. Halberstamm bei Grätz Gesch. 10 Noten p. XXVII. — In dem Schlussverse cod. 138 No. 2 scheint אסיר תקוה Beiname zu sein. Von einem מה"רי אסיר תקוה wird eine mündliche Mitteilung in Ziuni 27a (daraus מדרש תלפיות Ed. Tschern. 108b) angeführt; er ist vielleicht der ר' יצחק הלוי אסיר התקוה, der etwa um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Jerusalem ein Lehrhaus gestiftet hat (s. die Urkunde bei Coronel חמשה קונטרסים 111a). — Cod. 140 No. 5 wird auch von Steinschneider (catal. bibl. Lugd. p. 160) beschrieben, wo Ellul 1326 f. Schebat zu lesen ist. Das Epigraph ist wohl in folgender Weise herzustellen. אמר אברהם אני סדרתי זה המאמר מהקד'[חת] לבקשת אחד מאוהבי מן המעיינים, בתחלת המאמר [בקש] אוהבי להיות . . . Cod. Dr. Rossi 94b ist ein anderes Werk s. Steinschn. l. c.

10. R. Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet aus dem Ms. 104 der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau zum ersten Male herausgegeben von Dr. Berthold Einstein, Berlin, Mampe 1886, 60 und 45 S.

Anlässlich der Herausgabe des Kohelet-Commentars von Josef Kara, der bisher noch ungedruckt war, nimmt der Verfasser die Untersuchung über diesen hervorragenden Schrift-

[1]) 31a zu bab. bat. 145 הדר אמר רבא . . . מכאן ראיה שמאדים (l. שמודים) על האמה ואינם בישים ולא כמו יש בדרונו (l. בדורינו) 57a, wo er Lipman Heller (Comm. z. M. Chul 4) nachweist, dass er eine Stelle im Pentateuch (Exod. 23, 24) übersehen hat, fügt er hinzu: אבל אין זה מן התימה אצל רבני אשכנז שהם גדולי עולם בתלמוד ובפוסקים ואינם יודעים לשון המקרא . . . ומה גם אדם גדול מחכמי ספרד נפל בזה הטעות . . . ר' אברהם אבן עזרא שכתב בפסוק וקוץ ודרדר תצמיח לך קוץ ודרדר הוא לבדו דר ואחיו נעדר ר"ל שאין לו אח במקרא (vgl. dagegen Ohel Joseph z. St. und Is Karo Toledot Jizchak 15b) ובמחילה מכבוד תורת ששכח שהוא פסיק בהושע . . .

erklärer der nordfranzösischen Schule von Neuem auf. Dieselbe ist durch die Zerstreutheit des Materials, zu der noch eine gewisse Unsicherheit über die Provenienz der Kara zugeschriebenen Commentarien kömmt, ziemlich erschwert, doch leisten die bisherigen Ermittelungen derselben wesentliche Dienste. Für den Verf. unterliegt es kaum mehr einem Zweifel, dass Josef Kara's Vater Simon Kara geheissen und ein midraschisches Sammelwerk, nämlich den Jalkut, verfasst hat (S. 7). Ueberzeugende Gründe werden (S. 7—11) hierfür nicht beigebracht, vielmehr treten die Bedenken gegen diese Annahmen durch die Zusammenstellung der Belege noch mehr hervor. Thatsächlich ist „die Existenz eines Simon Kara nicht genügend bezeugt", denn dem Vater Josefs wird dieses Epitheton nur einmal von einem Abschreiber beigelegt. Es wäre auch unter dieser Voraussetzung kaum zu begreifen, dass Josef niemals eine Ansicht seines Vaters anführt. Die Richtigkeit der Vermutung Berliners S. 57 ist noch sehr zu bezweifeln[1]). So ist nur noch das Citat in dem Raschi zugeschriebenen Commentar[2]) zu Abot 6, 10 in Betracht zu nehmen, wo allerdings ein Simon Kara citirt wird. Hier ist nur höchstens die Möglichkeit vorhanden, dass mit diesem der Vater Josef's gemeint sei, aber beweisen lässt sich aus dieser Stelle nur, dass dieser mit dem Verfasser des Jalkut nicht identisch ist, denn in diesem Werke ist eine solche Stelle nicht vorhanden, wie auch der Verfasser desselben niemals die Deutungen selbständig begründet. Auch in der in Raschi zu Amos 6, 3 citirten Stelle fehlt in Jalkut gerade die Belegstelle, durch die erst die Deutung ihre Erklärung findet. Ueberdies bieten hier die Ausgaben die Variante ר' שמשון, die

---

[1]) An zwei Stelleu soll K. Erklärungen eines Simon in der Form ופי' שמעון anführen (S. 21 Z. 2). Sollte K. nicht einen Bruder dieses Namens gehabt haben, der nach dem Tode des Vaters geboren wurde und daher auch dessen Namen erhielt?

[2]) Der Comm. zum 6. Kapitel enthält auch ausdrücklich eingestandene spätere Zusätze, vgl. die Ueberschrift im röm. Machsor על פרק זה לא נמצא...ופי' המשנה . . . הוא לרש"י ז"ל ולתועלת הרבים הרחבנו בביאורו יותר מאשר היה בראשונה כאשר העתקנו מספרים שונים.

auch an anderen Stellen wiederkehrt. Dass Autorschaft und Vaterland des Jalkut noch sehr unsicher sind, ist bereits auch anderswo gezeigt worden[1]). — Ueber ר׳ יצחה מקרא vgl. auch Steinschneid. Cat. d. Hamb. Stadtbibliothek S. 11, wo trotz der Einsicht in den Codex blos vermutet wird, dass מקרא („von einer Schriftstelle") zu dem vor dem Namen ר׳ יצחק stehenden והקשה gehöre. Auch Berliner's Mitteilung S. 57 klärt die Sache nicht auf, da אני דורש א״ר יצחק מקרא eben auch keinen Sinn giebt. Sollte vielleicht קרא für מ׳ zu lesen und Isak Kara gemeint sein? — Nach Hajaschar No. 115 (s. S. 12) stand Josef K. noch in persönlichem Verkehre mit Kalonymos v. Rom. Vielleicht ist auch in der Stelle פי׳ ר׳ יוסף בר שמעיה איש חמודות לפני ר׳ קלונימוס מן רומי (Machsor-Com. bei Halberst. in Kobak's Jeschurun hebr. Th. 121 A.) שמ׳ in שמעין zu emendiren, wonach hierfür ein zweites Zeugnis vorhanden wäre. — Besondere Anerkennung verdient die mit groszem Fleisze entworfene übersichtliche Zusammenstellung der exegetischen Schriften Kara's, in welchen dieselben zugleich auch einer kritischen Sichtung unterworfen werden. — Die Variante יהודה הדרשן f. ר׳ משה in Raschi Jos. 5, 9 (die auch Zunz z. G. u. L. S. 61 kennt) führt zu der nicht unwahrscheinlichen Vermutung, dass dieser Name hier ursprünglich ר׳ [יהודה בר] משה הדרשן gelautet hat. Auf Jehuda b. Mose Darschan beruft sich schon Menachem b. Chelbo (s. Oz. Nechm. II. p. 106 A. u. Jeschurun a. a. O. Ziemlich, Machsor Nürnberg S. 62, 63). [2]) — Elasar b. Isak, der an zwei Stellen citirt wird, (s. S. 41 A. 4) wird unter dem Namen ר׳ אלעזר הגדול auch in dem Comm. zu Lev. 17, 4 (Geiger a. a. O. hebr. Th. p. 6) angeführt. — Die Bemerkungen Geiger's (a. a. O. d. Th. S. 25) über Unrichtig-

---

[1]) Vgl. meine Notiz in der Zeitschrift הקול Jahrg. 6 p. 91, 92.

[2]) Vgl. auch Geiger Nité neem. d. Th. S. 8 A., (wo nur בן פרם vielleicht in [קתא] בפס zu emendiren und nach דאומרים zu setzen ist) u. S. 16 A. Paschandata S. 11, A. 1. Einer späteren Zeit gehört der Deutsche ר׳ יודא דרשן an, mit dem Isak von Akko persönlich verkehrte (s. Jellinek Philosophie und Kabbala S. 46). In Tana debé Elia sutta c. 1 wird das Epitheton דרשן bereits R. Akiba beigelegt (vgl. זקוקין דנורא z. St. und Zunz die Ritús S. 199).

keiten in grammatischer Hinsicht, die sich zuweilen in Ks' Commentarien finden, sind doch nicht so ganz abzuweisen. In Or. Littbl. 1848 p. 435 wird zugegeben, dass er ירמו (1 Sam. 2, 9) von הרמין (Dan. 2, 5) ableitet, welcher Stelle daselbst freilich ein überflüssiges Fragezeichen hinzugefügt wurde. Die Erklärung ישברו (bei Geiger a. a. O. s. Th. p. 3) entspricht dieser Erklärung und der Zusatz וחבירו הרומה במס' ברכות soll vielleicht auf die Stelle . . . דילמא רומה קרם (Berach. 18 b) hinweisen. — Bezüglich der Darstellungsweise Kara's (S. 47) ist auch hervorzuheben, dass er, wie dies besonders in dem hier veröffentlichten, am Schlusse defecten Koheletcommentare sich zu erkennen giebt, sich oft im Musivstyle ausdrückt [1]). Der Text desselben, den der Verf. einer genauen Revision unterzogen hat, ist durchwegs klar. [2]) Es wäre wünschenswert, dass auch die Commentare zu anderen Büchern, die von K. noch vorhanden sind, uns in dieser Weise zugänglich gemacht werden.

11. Das Machsor Nürnberg, ein Beitrag zur Erforschung des Ritus und der Commentarlitteratur des deutschen Machsor von Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Nürnberg; Berlin 1886, Mampe 6 u. 76 S.

Nachrichten über die Nürnberger Machsor-Handschrift sind schon mehrmals, aber stets in ungenügender Weise gegeben worden (S. 1 u. 2). Auch eine neuere Beschreibung derselben von H. Briegleb, [3]) die die in demselben enthaltenen

---

[1]) S. 6, Z. 3 v. u. (. . ולהג S. 9, Z. 5 . . . . מלא; S. 14, Z. 2 v. u. S. 23 Z. 9; S. 29 Z. 7, 15 u. a. St.

[2]) Einzelne Berichtigungen mögen hier folgen: p. 6 Z. 11 l. ממקום מוצא מקורם; der Ausdruck מקום מוצא kehrt in 11, 1 wieder; p. 7, Z. 7. f. דבר עולם l. דו״ר ועולם (vgl. d. Th. S. 58); p 22, Z. 9 l. והושב; p. 29, Z. 16 f. בא מבואי l. בה מבוא. p. 43, Z. 12 l. לתופש; ודרך שרים Z. 13 ist wohl nur nähere Erklärung zu דרך חירות (K. erklärt nämlich das Textwort שרים = חורים; hier lautet dass. חורין); p. 45, Z. 8 l. איכפת. Zu bemerken ist noch, dass er in Koh. 10, 1 die LA. ומכבוד hat, der er auch in der Erklärung folgt, wie früher schon Koh. rab. z. St., Raschi und Ibn Esra

[3]) S. Hilberg Illustrirte Monatshefte II. S. 198—202.

Gebetstücke verzeichnet, lässt dennoch dessen Inhalt nicht mit erwünschter Genauigkeit erkennen. In vorliegender Schrift erhalten wir nun aus der Feder eines sachkundigen Gelehrten, der dasselbe in allen Teilen mit eingehender Sorgfalt untersucht hat, höchst schätzenswerte Mitteilungen, sowol über den Codex und seine Provenienz, als auch über die synagogalen Poesien, die derselbe enthält und den dieselben begleitenden Commentar. Der Verf. weist (S. 7—13) trefflich nach, dass das Machsor nicht, wie selbst Zunz noch annahm, die in der alten jüdischen Gemeinde in Nürnberg üblich gewesene Ritusordnung enthalte, da besondere synagogale Bräuche, die dort bestanden, nirgendswo verzeichnet werden. In Fürth wurde zwar noch im vorigen Jahrhunderte nach einer überkommenen Tradition behauptet, dass der dortige Localritus den alten Nürnberger Ritus repräsentire, aber bei einem Vergleiche derselben, wie er uns durch einen Einblick in die Beschreibungen beider ermöglicht ist, zeigt es sich, dass dieselben sich in erheblichem Masze von einander unterscheiden. [1]) Die Machsorlitteratur wurde von Nürnberg aus nur mit einem Commentar bereichert, der indes wohl auch über diese Frage kaum irgend welchen Aufschluss geben dürfte. [2]) In der Beschreibung des

---

[1]) Die kurze Angabe auf dem Titelblatte der in Sulzbach 1763 gedruckten Selichot (S. 12 A. 25) ist durch die ausführlichere Mitteilung in der Vorrede zu ספר מנהגים דקהלתינו יצ״ו מנהגי כל השנה דק״ק פיורדא Ed. Fürth 1767 zu ergänzen. Dieselbe lautet: וזאת לדעת כי אנחנו לא חדשנו שום דבר רק מאשר ידענו וראינו כתבנו וגם שמענו מפי אבינו וזקני דורנו שכל המנהגים האלה הם מנהגי נירנבערג אשר אחרי חורבנה נתיסד (sic) קהלתינו יע״א. Auch die genannten Selichot werden in dieser Schrift oft citirt. Betreffs der Feier der Feste und ausgezeichneten Sabbate wird gewöhnlich nur auf die Machsorim verwiesen, doch zeigen die Angaben bei שבת תשובה und Maarib des Hüttenfestes, dass der Fürther Ritus von dem des Nürnberger Machsor gänzlich verschieden ist.

[2]) Luzzatto bei G. Polak (מראח גבר 2. Ausg. 5a) teilt aus dem deutschen Machsor Ed. Salonichi, das nach seiner Vermutung 1566 gedruckt wurde, folgenden Anfang der Vorrede mit: אני אני הוא הצעיר בנימין בן הרב המובהק כמהר״ר מאיר הלוי אשכנזי זלה״ה בן הרב המופלא כמהר״ר יעקב הלוי מתושבי עיר נורנבורג. Am Schlusse seines Schreibens nennt er jedoch den Verf. בנימין בר מאיר ברשמעון בריעקב, so dass wohl aus Versehen ein Glied in der vorher mitgeteilten Reihe der Vorfahren ausge-

Inhaltes des Machsor, in der alle Stücke desselben genau verzeichnet werden, finden wir auch manche beachtenswerte Nachweise über die Verfasser derselben und sonstige die Piutimlitteratur betreffende Bemerkungen, durch welche unsere Kenntnis derselben mannichfach bereichert wird.[1]) In der gründlichen Untersuchung des an den Rand des Machsors geschriebenen Commentars (S. 47) hat der Verf. auch mehrere andere handschriftliche Commentare verglichen und die verschiedenen Bestandteile derselben auf ihre eigentlichen Quellen zurückgeführt. Dafür, dass der in Cod. Hamb. 153 im Wesentlichen R. Elieser b. Natan angehört, spricht auch die S. 49 A. 143 angeführte Stelle, in der der Name גרשם als Lapsus anzusehen ist, da die sämmtlichen Parallelst. (s. Jahrb. 6 S. 87) dafür יצחק haben. Meschullam b. Mose, dessen Responsum an seinen Bruder Nehemia in Hapardes No. 19, 20 (Or. Sar. II, 394) mitgeteilt wird,[2]) war also in der That ein Zeitgenosse der Lehrer Raschi's — Elasar Darschan (S. 53) ist vielleicht der Vater des Würzburger Rabbiners Mose D.[3]) (s. Jhrb. 5, 88; 7, 187). — Nach S. 56 A soll in dem Arugat Habosem von Mose b. Asriel auch eine Erklärung zu einer Piutstelle von Simon b. Isaak mitgeteilt sein (א"ר שמעון בר יצחק שרה של בבל רהב שמו...). Hier hätte schon die Art der Anführung durch א"ר, die für mittelalterliche Autoren ungebräuchlich ist, darauf führen können, dass ein solcher hier nicht gemeint ist; in der That wird hier nur der talmudische

---

fallen ist, wie dies auch aus Zunz Angaben (Nachtrag S. 49) zu ersehen ist Die Klage über die Pest (s. Zunz a. a. O.) stammt nach Luzzatto a. d. Jahre 1553. Es ist wohl derselbe, der 1550 Rabbiner in Szafed war (Resp. Abkat Rochel No. 77, bei Asulai 1, ב 19 fälschlich (ס' ע"ד) und einen Commentar zu Ester verfasst hat (Alkabez מנותהלוי 23 b, 57 a, 70 a u. ö.)

[1]) Betreffs der ethischen Schriften חיי עולם u. הלכות תשובה S. 39 vgl. Jahrb. 5 S. 83 ff.

[2]) Vgl. auch Hapardes No. 290. Er ist derselbe R. Meschullam, der in Mordechai ms. (bei Zunz Ltgsch. S. 612) und in vorl. Schrift S. 71 angeführt wird. Nehemia, mit dem R. Tam correspondirte (s. Müller Einl. zu תשובות חכמי צרפת p. XXII) ist nicht Bruder dieses R. Meschullam, sondern ein Späterer.

[3]) Derselbe ist wohl auch אליעזר דרשן (Treves-Siddur Ed. Thiengen zu ברכו).

Ausspruch bab. bat. 74b mit der Variante ר׳שמעון בר יצחק für ר׳ יצחק, die auch durch einen anderen Text bezeugt ist (s. Rabbinovicz z. St.) als Beleg mitgeteilt. — Aus Josef Kara's Commentar S. 62 stammen wohl die Erklärungen zu גומש (S. 69) und zu אשא דעי (das.)[1])

12. Lehrgedicht über die Accente der biblischen Bücher אמ״ת nebst Commentar von Joseph b. Kalonymos (in der 2. Hälfte des 13. Säculums). Herrn M. G. Lewy beim Eintritt ins Greisenalter . . . gewidmet von Dr. A. Berliner. Berlin, Rosenstein u. Hildesheimer, 1886 (6 S. hebr. 6 S. deutsch.)

Durch einen Druckfehler in Steinschneider's Verzeichnis der hebräischen Handschriften in Berlin S. 101, wo auf dessen Catalog der Hamburger Handschriften S. 44 (statt 54) verwiesen wird, sind dem Herausgeber die dort notirten Stellen, in welchen über den Punktator Josef b. Kalonymos Auskunft gegeben wird, entgangen. Auch in Steinschneider's Note in Benjacobs Thesaurus zu p. 191 Nr. 641 sind dieselben angemerkt. Eine ausführliche Beschreibung des Berliner Codex liefert Steinschneider in Kobak's Jeschurun H. Th. p. 146—152, auf welche er auch im Verzeichnisse S. 100 verweist. Dass Josef b. Kalonymos, der den Breslauer Bibelcodex (vgl. über diesen auch Wolf bibl. hebr. II. p. 296) mit Vocalen und Massora versehen hat, auch der Verf. des Gedichtes über die Accente ist, zeigt der Gebrauch des Ausdrucks הסופר אמרי שפר in dem Akrostichon desselben (Jesch. 149) und in dem Epigraph zu jenem Codex. In letzterem erhält sein Oheim, der Schreiber desselben, dieses Epitheton und es ist nicht unmöglich, dass auch dieser hier gemeint ist. In den Versen, welche das unerklärliche דן ergeben, ist vielleicht das ganze

---

[1]) Der Text (S. 62) ist nicht ganz correct Z. 11 l. . . לנתר . . על (Lev. 11, 21), Z. 19 f. רבים l. רביבים (arab. רבאב Musikinstrument); wahrscheinlich hatte der Erklärer hier das talmudische רביבה Sota 49 b. f. טנבורה (in Ar. sv. אירום u. רבובה), 2) im Sinne. Hai Comm. zu Kelim 15, 6 hat nach פומה in Sota l. c. אביי אמר דכובא, das in dem recipirten Texte fehlt. Z. 24 f. שרפילא l. עורפילא (Taan. 4 a.)

erste Wort (. . . דוד החבא Jesch. l. c.) mit ו am Anfange der folgenden Zeile zu verbinden, wonach הסופר אמרי שפר דודו ein Compliment für jenen Oheim darstellen soll. Josef b. Kalonymos ist ohne Zweifel der Verfasser der drei bei Zunz (Literaturgesch. S. 335) erwähnten Poesien, was auch der Herausgeber annimmt. Die Begleitformel חזק אמץ לעד בחו in dem Klageliede אמרר בבכי [1]) die Josef b. Kalonymos eigentümlich ist, (s. Zunz synag. Poesie S. 370), erscheint auch bis auf das letzte Wort in den hier veröffentlichten Gedenkversen über die in den Büchern Job, Proverbia und Psalmen gebräuchliche Accentuation [2]) Wir besitzen sonach von Josef b. Kalonymos einen Pentateuchcodex, zwei von seinen eigenen Commentaren begleitete Lehrgedichte über die Accente und drei synagogale Poesien. Ersterer stammt aus dem J. 1238, währenddem das den Opfern der Fuldaer Judenverfolgung gewidmete Klagegedicht (Steinschn. Kat. Hamb. S. 50) wohl schon im Jahre 1235 verfasst wurde. Ausserdem hat er, da er mit dem anderweitig genannten Josef Nakdan (Zunz, z. Gesch. S. 111, 113; S. G. Stern, Liber Responsionum, Prol. p. XI, XII, XVIII), wohl identisch ist, ein Torarollen-Regulativ ausgearbeitet u. Parchons Lexikon glossirt, dagegen ist es zweifelhaft, ob die Glossen in dem gedruckten Semag (geb. No. 19, 22) ihm angehören. [3]) Letztere konnte er erst mindestens im J. 1250 geschrieben haben, da das glossirte Werk selbst aus dem Anfange des

---

[1]) Die Buchstaben ל und מ sind in der Reihe der alphabetischeu Strophen nicht vertreten. Die Worte לפי מלאת עין bedeuten: Nach Ende der siebenzig Jahren des bab. Exils (Jer. 29, 10), was Bär (Comm. z. St. S. 124) verkannt hat.

[2]) Die Buchstaben וּאִם . . . צִרוּר . . . לְאֵל . . . עָדַי (v. 40, 41) gehören noch zum Akrostichon.

[3]) Stern (l. c.) will dies aus Zunz z. Gesch. S. 111 herausgelesen haben, wo jedoch nichts dergleichen angegeben ist. Nur Menachem Asarja de Fano (Resp. No. 38) hält den anonymen sich אני הנקדן nennenden Glossator für Josef Nakdan, der in jenen alten Zeiten ein anerkannter Kenner gewesen sei“ (וכן ברור גם לדעת הנקדן שזכר שם הוא הר' יוסף שהגיה הסמ"ג ואיש חכם ומומחה היה בדורות הראשונים ההמה). In einer Glosse zu Ha-Teruma No. 201 heisst derselbe jedoch Kresbia Nakdan (s. Grätz Gesch. 6 S. 396 A. 2 und dagegen Bd. 7 S. 95 A.)

sechsten Jahrtausendes nach jüd. Zeitrechnung stammt. Eine andere Frage ist es, ob Josef b. Kalonymos mit dem gleichnamigen Hersteller der Masora in dem Codex vom Jahre 1294 (Zunz z. Gesch. S. 117, 118) für eine Person zu halten sei. Wahrscheinlich ist es bei dem grossen Zeitabstande zwischen den Daten der beiden Epigraphe gerade nicht. Die Elegie über die Erschlagenen von Fulda musste der Verfasser etwa als Fünfzehnjähriger geschrieben haben, was denn doch kaum glaublich ist. Vielleicht, dass der in einem Erfurter Bibelcodex (Vol. XI. bei Jaraczewsky Gesch. d. Juden in Erfurt S. 116) genannte Kalonymos Nakdan b. Elieser (s. Geiger's jüd. Zeitschrift, Jahrg. 6 S. 58) als der Vater des Josef Nakdan anzusehen ist.

Ueber das in vorliegender Schrift ans Licht gezogene Opus giebt der Herausgeber keine genügende Auskunft. In den nach der Reihefolge des Alphabets und der den Namen des Verfassers darstellenden Buchstaben geordneten Reimen erkennt man eine Versification der in Juda Ibn Balam's Abhandlung (שער טעמי ג׳ ספרים אמ״ת Ed. Polak c. 2 p. 1, Z. 2 v. u. — p. 8, 14) aufgestellten Regeln. Das beweist auch der den Reimen beigegebene Commentar, in welchem die von J. B. als Beispiele angeführten Schriftstellen sich wiederfinden. Die einzelnen Absätze derselben enthalten auch die Erläuterungen zu den von Hrn. Berliner nicht bezeichneten Verszeilen. Der Text ist an nicht wenigen Stellen corrumpirt. S. 3 v. 9 f. אר״ם l. אר״ם und ebenso in Comm. z. St. v. 11 f. מקץ l. מַקָּף S. 4. v. 29 f. לו l. לא (s. J. B. p. 6, Z. 1 u. Note z. St.) v. 34 f. נשרות l. נִשְׁרָת Z. 35 f. ועליו l. ועלוי. Im Comm. S. 4 Z. 2 f. כביש l. כי יֵשׁ Z. 7 f. אשירה l. אשיר (s. Ibn. Balam p. 2). Z. 3 v. u. l. כשרתו לרביע, das als Textwort in Z. 11 des Gedichtes von dem Vorstehenden zu trennen ist. S. 5, Z. 1 ist die Stelle ופעמים — בשרתו als irrtümliche und nicht hierher gehörige Wiederholung von S. 4, Z. 3 v. u. zu tilgen. Die Erklärung zu שמנה מסרת v. 12 ist nicht genau. Gemeint sind die acht Stellen, in denen zu Schalschelet als Servilacccnt noch andere Servilaccente gehören (s. Ibn Balam p. 3 Bär Thorath Emeth p. 36), Z. 6 l. הופיע [אלהים] Z. 9 l. רכב[אלהים]

לגרמ׳ · Z. 20—24 (קבוצים — התיבה) enthält die Erläuterung zu v. 19—24. Das überflüssig scheinende ניטריאיקן kann hier nur die grossen Vocale bezeichnen. Für קדימתו muss קריאתו gelesen werden und nach וחטף ist der Nachsatz ausgelassen, dagegen ist קריאתו במם (Z. 23) zu streichen. Diese Bemerkung hatte ursprünglich wohl folgenden Wortlaut: קבוצים: אם יהא בין אות היתיב[1]) ובין אות המשרת מאבות המבטאים: ניטריאיקין ישרתנו שופר עלוי[2]) כמו מי הקדימני (Job 41, 3) ואע״פי שהיתיב באות ראשונה קריאתו במם ואם משרתו עמו בתוך תיבתו הוא בעבור כי התיבה גדולה ויהיה קמץ או חולם יחטף [ישרתנו שופר עלוי] כמו בראש התיבה ונכתב (Job, 22, 4) המיראתך (Ps. 37, 34) וירוממך (vgl. Ibn Balam p. 4.) Mit משרת לאתנחתא beginnt die Erläuterung zu v. 22. — Z. 29 f. עליו l. עלוי; Z. 1 v. u. f. נאנחו l. נאמנו (Ps. 78, 38) f. שבא l. שבה · Dem Verdienste, das sich der Herausgeber durch die Veröffentlichung dieser bisher unbekannt gewesenen Schrift erworben hat, wird trotz der in derselben vorgefundenen Incorrectheiten, für welche nur der Copist verantwortlich zu machen ist, die gebührende Anerkennung nicht versagt werden.

13. Midrasch Tanchuma, ein haggadischer Commentar zum Pentateuch ... zum ersten Male nach Handschriften ... herausgegeben, kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer ausführlichen Einleitung versehen von Salomon Buber in Lemberg. Wilna, Romm. 1885, Th. I., Einleitung 212 S., Th. II. Genesis (222 S.) und Exodus (134 S.) Th. III. Leviticus (114 S.) Numeri (168 S.) und Deuteronomium (57. S.)

Ein litterarisches Ereignis ersten Ranges darf die unerwartete Auffindung eines handschriftlichen Tanchuma-Midrasch genannt werden, der von dem bekannten vielfach interpolirten haggadischen Auslegungswerke dieses Namens sich nach seinem Inhalte und seiner Beschaffenheit wesentlich unterscheidet,

---

[1]) יתיב wird hier als Bezeichnung für רחי gebraucht, wie bei Chajug und Ibn Balam (vgl. Bär l. c. p. 20).

[2]) Bezeichnung für מונח wie v. 6 s. Com. z. St.

und demgemäss auch die Herausgabe jenes Midrasch eine litterarische That, die ihrem Vollbringer zur bleibenden Ehre gereicht. Hr. Buber, dem wir Beides zu verdanken haben, hat jedoch auch durch die sorgfältige wissenschaftliche Bearbeitung, die er dem nun zum ersten Male veröffentlichten Werke zu Teil werden liess, sich um dasselbe noch besonders verdient gemacht. Die Collationirung der verschieden gearteten handschriftlichen Texte, die Anzeichnung der zahllosen Varianten, die Vergleichung der einzelnen Auslegungsstücke mit den verwandten Partien in den anderen Sammelwerken des rabbinischen Ueberlieferungsgutes, die fortlaufende Hinweisung auf die Parallelstellen in den Midraschim und besonders auf die in dem früher edirten Tanchuma und in dem Jalkut erhaltenen Bestandteile dieses Midrasch, das ist hier Alles mit einer solchen Umsicht und Emsigkeit ausgeführt, dass dem Leser die weitere Arbeit nach dieser Richtung hin fast völlig erspart bleibt. Dieselbe liebevolle Hingebung, die alle Quellen aufzugraben und zu erschöpfen sucht, aus welchen Kenntnis und Aufklärung über den Inhalt und die Darstellungsart dieses Midrasch zu gewinnen ist, derselbe von völliger Vertrautheit mit der einschlägigen Litteratur getragene Forschungseifer, den wir in den Anmerkungen zu den einzelnen Stellen dieses Midrasch wahrnehmen, giebt sich auch in der gehaltvollen, ausführlichen Einleitung zu erkennen, die demselben als besonderes Werk vorangeht. In der Beschreibung der handschriftlichen Codices, aus welchen das Textmaterial gewonnen wurde wie auch in der Besprechung der verschiedenen Ausgaben des früher edirten Tanchuma-Midrasch werden mit aller nur wünschenswerten Genauigkeit die vielen Zuthaten, mit welchen die Originaltexte vom Copisten und Editoren ausgestattet wurden, kenntlich gemacht, so dass es nicht schwer wird, die ursprüngliche Beschaffenheit dieser beiden Auslegungswerke, über deren Verhältnis zu einander uns vollständige Auskunft dargeboten wird, festzustellen. Sehr dankenswert sind auch die trefflich angelegten Register der Autoren, der Fremdwörter, der Tanchumacitate des Jalkut und der im Aruch aus dem Midrasch Jelamdenu verzeichneten

Wörter und die Nachweise der in der mittelalterlichen Litteratur aus Tanchuma und Jelamdenu angeführten Stellen, die als wichtige Belege und Zeugnisse über den ursprünglichen Bestand dieser Werke einer eingehenden Prüfung unterworfen werden.

Dagegen dass der von Hrn. Buber aufgefundene und herausgegebene Midrasch in der That den Original-Tanchuma enthalte, spricht zwar der von ihm nicht verschwiegene Umstand, dass manche Stellen, die aus Tanchuma angeführt werden, sich aus unserem Midrasch nicht nachweisen lassen und wiederum andere ebenso oder auch nur in dem Tanchuma vulg., wie wir das früher edirte Werk dieses Namens wohl nennen dürfen, anzutreffen sind, doch ist die fast durchgehende Uebereinstimmung der zahlreichen Auszüge im Jalkut und der in den Commentarien R. Tobia's und Jizchaki's angeführten Stellen mit den betreffenden Stücken dieses Midrasch als ein vollwichtiger Beweis dafür anzusehen, dass uns in demselben doch annähernd dasselbe Werk dargeboten wird, das in weiten Kreisen als „Midrasch-Tanchuma" gegolten hat. Das abschliessende Urteil des Herausgebers, der trotz der auffälligen Erscheinung, dass die Abteilungen zu Exodus und Deuteronomium sehr kurz gehalten sind und Jelamdenu-Stücke in ihnen völlig vermisst werden, den ganzen Midrasch als ein einheitliches Werk von gleichartigem Charakter ansieht, das er nicht blos ohne Weiteres für den echten Tanchuma hält, sondern auch zum ältesten haggadischen Auslegungswerke macht, ist jedenfalls nur mit vielfachem Vorbehalt aufzunehmen und besonders in letzterem Punkt völlig unhaltbar. Das Gegenteil dieser Annahme lässt sich schon in dem ersten Absatze des Tanchuma [1]) erweisen. Die biblische Belegstelle, die R. Jochaman hier für seine Meinung, dass die Engel am zweiten Tage erschaffen wurden, anführt, steht selbstverständlich ausser aller Beziehung zu der neben ihr vorgetragenen Meinung R. Chanina's. Dennoch macht sie der Verfasser zum Ausgangspunkte

---

[1]) Wir citiren der Bequemlichkeit halber blos nach Abteilung (I = Gen. II = Exod., III = Levit., IV. = Num., V. = Deuteron.) und Seitenziffer.

einer auch diese einschliessenden Betrachtung zu Gen. 1, 1, führt dann inhaltlich und ohne Nennung des Autors die in Gen. r. 1, 3 hinzugefügte Bemerkung des R. Jizchak an und schliesst mit dem selbstständig hinzugefügten Ausrufe ומי בראן הקבה בעצמו שנ׳ בראשית וג׳. Offenbar wird uns hier Gen. r. l. c. in überarbeiteter Form vorgelegt. In gleicher Weise wird unmittelbar darauf die in Gen. r. 12, 4 angeführte Meinungsdifferenz zwischen R. Jehuda und R. Nehemia nebst der ihr sich anreihenden Bemerkung R. Berechja's hier blos inhaltlich wiedergegeben. Einem sonderbaren Missverständnisse, das bereits dem Compilator dieses Midraschwerkes zur Last gelegt werden muss, begegnen wir in No. 2 (p. 2), wo die Beziehung des Passus וכלם ממקרא אחד שנאמר כי יוצר הכל הוא zu dem vorangehenden Zwiegespräche zwischen R. Jose b. Chalefta und der Matrone nicht klar ist. Dieses Anhängsel gehört nämlich zu dem folgenden Auslegungsstücke (No. 3). In Levit. r. c. 36 No. 4, wo die gleiche Auslegung im Zusammenhange mit verwandten Bemerkungen im Namen R. Berechja's angeführt wird, schliesst die betreffende Partie mit dem folgendermassen lautenden Satze R. Abbahu's: הכל לא נוצר אלא בזכות יעקב הה״ד לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא בשביל יעקב יצר הכל. Daraus entsteht hier der obenangeführte Passus, der dem Verf. zum weiteren Belege für die Meinung R. Nehemia's dient! — Eine offenbare Benutzung von Gen. r. zeigt sich in dem p. 7 Nr. 11 angeführten Satze des R. Acha. דבר הקב״ה לשמים שיבראו... Dieser wird auch I p. 80 No. 25 vorgetragen, aber in besserer Fassung und im Namen R. Abbahu's. Hier fand ihn der Verfasser aber in Gen. r. c. 5 Nr. 8 vor, wo in der That auch R. Acha als Autor desselben genannt wurde vgl. auch I, p. 202 in Gen. r. 1, 5. — Eine aus Gen. r. 12, 9 zu ergänzende Lücke zeigt sich auch p. 11 Nr. 16, wo nach שנאמר , das der Herausgeber streicht, wohl die Schriftstelle Neh. 9, 6, 7 angeführt war. Der Satz הכל במדה הוא מביא... (III. p. 36) bildete offenbar eine zu Job 28, 25 gehörige Deutung, die der Compilator aus Lev. r. 15, 1 hiehergezogen hat; ebenso lehnt er am Schlusse כשהק״בה ברא an Job 38, 25 an, währenddem dies wie aus Lev. r. ib. No. 2

zu ersehen ist, ebenfalls und zwar richtiger aus Job 28, 25 gefolgert wird. Es lassen sich überhaupt zahlreiche Belege dafür anführen, dass in Tanchuma die Originalhaggada in überarbeiteter Gestalt wiedergegeben wird vgl. z. B. I, 15 (No. 19) mit den vom Herausg. angeführten Parallelen in Jerusch. und Gen. r. wo die aramäischen Redestücke hebräisch wiedergegeben werden, I, 17 No. 8 ff. mit Gen. r. c. 33, p. 95 Nr. 19 mit Gen. r. c. 5 1, 2 und zahlreiche derartige Stellen, auf die im Allgemeinen hinzuweisen genügt. — Es steht auch ausser Zweifel, dass T. bereits die Pesikta vor sich hatte. I p. 69 Nr. 18 wird das Auslegungsstück Pes. Hachodesch 46, 47 mit Auslassung des Unwesentlichen aufgenommen und an dasselbe eine neue specielle Deutung der Textesstelle geknüpft. Dasselbe Verfahren zeigt sich auch I 38 ff. II 85 ff in Bezug auf Pes. 73 ff. II 17 No. 18 wird Pesikta 108 b in einer dem Zwecke der Auslegung entsprechenden Weise vorgetragen; II 78 wird, da dieser wegfällt, die ursprüngliche Ordnung beibehalten. Das Midraschstück II 45, 46 hat auch Pesikta Hachodesch 50 a wo aber der Text mit der Bemerkung R. Asarja's noch in anderer Weise behandelt wird (s. Pes. ib. 50 b, 51 a). In T. wurde also blos ein Teil dieses Midraschcomplexes aufgenommen, wobei der Name R. Tanchuma, der dort vor zwei Sätzen sich befindet, weggelassen und wahrscheinlich dem Ganzen dafür die Ueberschrift כך דרש ר' תנחומא בר אבא vorgesetzt wurde.

Auf eine offenkundige Weise zeigt sich die Benutzung der Pesikta in T. II p. 69, 70 (No. 3), wo die Begründung ומה טעמא וינסו את ה' בלבבם zu dem Satze R. Lewis (Pes. 28 a) dem Verf. dazu dient, das ganze Auslegungsstück, dessen Schluss derselbe bildet, mit Pes. 21 a b. zu verbinden, indem er dasselbe bis zu dem Passus ומה תנסון את ה' aufnimmt und daran die Frage ומה היו מנסים anreiht. In der Original-Haggada gehörten diese Partieen nicht zusammen. II 22 No. 3 finden wir eine längere Homilie, in der man bei näherer Betrachtung eine freie Bearbeitung eines Thema's in Pesikta Achare Mot erkennt, welche Haggada dann in dem betreffenden Abschnitte fast vollinhaltlich wiedergegeben wird. Dass die Pesikta dem

Verf. des T. bereits vorlag, beweist auch III 99 No. 100, wo das Gleichnis von den zwei Prozessirenden nur zu der Auslegung in Pes. 180 a passt, hier aber mit 181 b daselbst verbunden wird. Von der Pesikta wird überhaupt in den pentateuchischen Abschnitten, zu denen sie Auslegungen darbietet, reichlich Gebrauch gemacht.

Der Herausgeber sucht es auch wahrscheinlich zu machen, dass der Tanchuma bereits von den Sammlern der babylonischen Talmuds benutzt worden ist. Dass dem Verf. des T. Aussprüche und Traditionen des babylon. Talmuds bekannt gewesen sind, wenn sie auch zumeist ziemlich ungenau wiedergegeben werden, zeigen nicht wenige Parallelstellen derselben. I. 22 s. Joma 93 b (vgl. פלא יועץ III, 38); zu 167 מה ראה עובדיה vgl. ib. 38 b [1]) I. 166 s. Synh. 98 a (auch vom Herausg. notirt) ib. 124 No. 1 כך הלמד תורה לבני .... Reminiscenz aus bab. mez. 85 a, ib. 189 No. 2 vgl. Sab. 147 b. [2]) III. 28 No. 10 וכיון שקבלוה ישראל שקטה הארץ Reminiscenz aus Sab. 88 a (vgl. auch Pes. rabb. Ed. Friedm. 99 b [3]); ib. p. 32 לעתיד לבוא הקב"ה מוציא כרוז vgl. Aboda sara 2 a ff.; p. 34 No. 4 אם קדמה האשה s. b. Nid. 31 a; p. 41 s. Joma 77 a; ib. No. 13 nach Git 88 a [4]); p. 45 קשה לשון הרע . . . עד שהוא כופר בעיקר und אמר הקב"ה אני מלמעלה . . . nach Arach. 15 b; ib. p. 52 No. 13 שמשלו חכמים אתהדבר כאש בנעורת aus Synh. 37 a [5]); p. 110 עמד מנשה ועשה צלם והכניסו לבית קדשו הקדשים ungenau

---

[1]) Dieses Auslegungsstück (No. 8) gehört zur Haftara des Abschnittes Wajischlach, vgl. Genesis-Haggada No. 58, wo dasselbe benutzt ist. Für קיתון (κύαθος) steht hier לחברתך, das in לחביתך zu emendiren ist.

[2]) Für Elasar b. Arach nennt T. Elasar b. Jakob. Die talmudische Sage erscheint hier in neuer Bearbeitung.

[3]) Der Passus ואני חוזרת למימי כמה שהייתי entspricht der in T. angeführten Auslegung עמד וימודד . . . שבקש להחזיר . . . למדידת מימיו. Ueber die Auslegungen zu ראה ויתר vgl. auch b. Bab. kam. 38 a; j. B. k. 4, 2; Lev. r. c. 13.

[4]) In dieser Homilie wurden auch Echa rab. I, 42 und II, 3 benutzt.

[5]) Cod. Oxf. hat nach שאין נותנין פרצה לפני הכשר . . . (= I, p. 170, 12) שהפרצה קוראה לגנב a. Succa 26 a.

nach Synh. 103 b. [1]); IV. p. 32 wird חניא in b. Meg. 24 b. durch רבי אחר היה שונה (s. A. 67) wiedergegeben; p. 33 הולך . . . לביה״כ . . . ורואה הכהנים setzt die Kenntnis eines Satzes R. Aschi's (Berach. 55 b.) voraus; p. 62 hat den nur dem babylon. Talmud eigentümlichen Ausdruck והני מילי a Sab. 19 a.

In den beiden Recensionen des Midrasch Tanchuma, die wohl ein und dasselbe Werk zur Grundlage haben, finden wir viele aus dem alten Jelamdenu-Midrasch stammende Partien und in diesen sind bereits die oben nachgewiesenen Spuren der Kenntnis des babylonischen Talmuds, ebenso wie in den eigentlichen Auslegungen des Tanchuma anzutreffen. Der Jelamdenu war nun unzweifelhaft schon in der Mitte des achten Jahrhunderts ein abgeschlossenes und als Lehrquelle anerkanntes Werk, da bereits R. Acha von Schabacha (Scheëltot No. 145) sich auf ihn beruft [2]). Es wird also dieses Werk, das jedenfalls jünger als der babylonische Talmud ist, [3]) etwa um

---

[1]) Die Stelle בתחלה עשו לו פרצוף p. 111 ist ein Zusatz aus Synh. das.; die Stelle . . . ר׳ אליעזר אומר ist j. Taanit 1, 2 (nicht Synh. 97 b) entnommen. Die Bemerkung zu Echa 4, 3 ist eine Ueberarbeitung von Echa rab. z. St. Kimchi. Rad. s. v. חנין führt T. und E. r. an; an letzterer Stelle hat er die LA. חנקון für das unmögliche סמקון, wahrscheinlich ist beides aus ינקין corrumpirt.

[2]) Auf die Frage . . . ברם צריך הילכתא מאי folgt, noch ehe die eigentliche Antwort gegeben wird, eine Darlegung des Themas, beginnend mit den Worten בריך שמיה דקב״ה כתב ועשו להם ציצית ילמדנו רבנו מה עסקה . . . Dass hier eine Jelamdenustelle angeführt wird, beweist die hier mit aufgenommene Eingangsformel. Diese ist wohl nicht so jung, wie gewöhnlich angenommen wird (s. Zunz gottesd. Worte S. 227), da sich schon Akiba ihrer bedient (Pesach. 48 b), doch weist ihr Gebrauch an dieser Stelle auf diese Midraschquelle hin. Wahrscheinlich stammen auch die vom Herausg. (Einl. p. 86) bezeichneten Stellen der Scheëltot, die in T. sich vorfinden, aus Jelamdenu. Hinzuzufügen sind noch Scheëltot No. 1, 2 a ..ראו כי ה׳ מצווה vgl. T. II, p. 68 und ib. מלאך . . . דומהשמו (s. Tanch. Vulg. Ki Thissa No. 3 b und Pes. rab. No. 23 Ed. Friedm. 120 a vgl. Dekalog-Midr. Geb. 4). Auch die aus Midr. Ps. c. 91 nachgewiesene Stelle stammt wahrscheinlich aus Jelamdenu.

[3]) Für die jüngere Abfassungszeit sprechen einzelne Ausdrucksweisen wie z. B. Jalk. I, 787, אב יאמר הק״בה לאחרק׳ שנה שתמות („wenn Gott sagen wird, dass du — „nach hundert Jahren“ — sterben sollst“).

650—720 verfasst worden sein. Der Name „Jelamdenu" wurde von Manchen auch auf den Midrasch Tanchuma übertragen. In Rekanati's Pentateuch-Commentar werden Stellen, die aus den drei ersten Abteilungen des vorliegenden Midrasch nachgewiesen werden können, aus Jelamdenu" citirt, währenddem die aus „Tanchuma" angeführten Stellen zumeist in Tanch. vulg. sich finden.[1]) Es ist, um über Jelamdenu und Tanchuma und deren Verhältnis zu einander ins Klare zu kommen, unumgänglich notwendig, die in der älteren Literatur vorhandenen Citate aus diesen Werken einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Hr. Buber hat nach dieser Richtung hin gündliche Umschau gehalten und zahlreiche Stellen, die solche darbieten, zusammengetragen. Der erste der „Haggada's, die von R. Tanchuma herstammen", erwähnt, also den Tanchuma-Midrasch unter diesem Namen citirt, ist der Gaon Scherira (s. Eschkol II. 47 = Aboab, Leuchter Vorr.)[2]) Ausser den vom Herausgeber erwähnten Schriften, in denen Jelamdenu oder Tanchuma citirt werden sind noch einzelne hervorzuheben, deren Zeugnis von einigem Werte ist.[3])

---

[1]) Rek. Ed. 1523 Gen. 2b (= I, p. 6 No. 9); 25a (= I, p. 26, No. 40); 32a (= I, 79, No. 23); 36a (= I, 103, No. 30); ib. (= I, 96); Exod 13a (= I, p. 97, No. 21 vgl. II, p. 8 No. 14); 24b ובמדרש ילמדנו ארז"ל אמר הקב"ה אני מתקדש בכם .. ואתם מתקדשים בי .. שנ' והייתם קדושים (= III, p. 72) בתנחומא אמרו בא וראה כמה חביבין ישראל ... שקראן ה' (= II I פעמים בפסוק א' א"ד ... משל לא' שהיה עושה עטרה (= T. vulg. Ki Thissa No. 8); 29a (= II, p. 5, No. 9 vgl. T. v. l. c. No. 16); Lev. 4a (= III, p. 111); 7a (= III, p. 22, No. 2). Nachzuweisen sind noch Gen. 42 ממכירת יוסף לא נתכפרה .. u. 47a והוציא את האבן זו אבן של יעקב. In Num. 7a citirt R. eine Stelle aus מדרש ר' תנחומא, die in der mit T. vulg. ¡dentischen Abtheilung (IV p. 48) vorkommt. Das aram. Jelamdenucitat (Deut. Anf.) hat Deut. r. II No. 7 in hebräischer Fassung. Zu Gen. 9b s. Tanch. v. Mischp. No. 12.

[2]) אגדות שאמרו תלמידים כגון ר' תנחומא ור' הושעיא, dafür Ab.: מדרשות שאמרו האחרונים כגון ר' ת' ור' הוש'.

[3]) Isak b. Malkizedek Mischna-Comm. zu Kil. 1, 2 (= Ar. s. v. מלפפון). Elasar v. Worms Haftarot-Comm. 3a ... עתיד הקב"ה להלקות אדום בצרעת (s. III p. 42 No. 16); ib. 11b מדרש ילמדנו; es ist zweifelhaft ob diese Quellenangabe sich auf das vorstehende אשה אחת מהיחדה ... שנתייחדו oder auf das nachfolgende לחפור את הארץ לראות כא שנים עם רחב

Um ein Urteil über das Verhältnis des Tanchuma zu den anderen Midraschim zu ermöglichen, ist es vor Allem nötig,

---

היכן נוח לחפור . . . bezieht, im ersten Falle würde hier eine Erklärung zu M. Kid. 4 vorliegen; Nachmani Replik zu Maimunis ס' המצות g. E. וראיתי עוד אגדה בבראשית רבה וכן במדרש תהלים ובתנחומא שונין אותה בשעה ששלח דוד את יואב (s. Ar. s. v. אסטולי u. פסטל); Nov. z. bab. bat. 101a בפ' עשר תעשר בילמדנו (= V p. 24 No. 13 mit der LA. שלש אמות vgl. Simon Duran Resp. 1, 17); Nov. z. Bab. mez. 105 b (in Schitta z. St.): מצאתי בהגדה דילמדנו והוא נשאר מיתר הרפאים, מן הגבורים שהרג אמרפל וחביריו שנ' ויכו את הרפאים וג' זה הפסולת שלהם כפריצי זתים הפלטים מתוך הגפת שנ' ויבוא הפליט זה עוג וכן הוא עושה אותו שיריים שנ' מיתר הרפאים (vgl. IV, p. 130 No. 55). Die Stelle in Milch. Chul. c. 1 (s. Einl. p. 95) wird auch von Salomon b. Aderet (Nov. zu Chul. 9a) und in בדיקת הריאה (Ed. Coronel 23b) angeführt. Den aus Bechai b. Aschers Pentateuchcomm. nachgewiesenen Citaten sind noch hinzuzufügen Abschn. Wajakhel Ed. Krak. 126 c . . . ובתנחומא וימלא (= II, p. 122 No. 46 mit dem Zusatz Note 12). Abschn. Schemini 141 b ובמדרש תנחומא למה נמשלה מלכות זו לחזיר . . . ויש נוסחאות שכתוב . . . (vgl. Zunz ges. Schriften 3 S. 222). A. Korah 181a והוא שדרשו בתנחימא בפסוק לך רד . . פגעו בו . . חמשה ואלו הן אף וחימה וקצף והשמד וחרון (s. II, 113 u. Note 94); ib. במדרש תנחומא מהו החל אר יהודה בר סימון היה המלאך נוטל על סדר . . . כשם שהקוצר קוצר על הסדר (ist sonst nicht nachweisbar). A. Balak g. E. (= IV, p. 130 No. 55). A. Ki Teze 130b (s. IV, 22 No. 28); ib. 131a דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהן ואלו הן שעטנז ובשר חזיר ורוק היבמה והרבעת כלאים ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפרי מצורע ופטר חמור ובשר בחלב ושעיר המשתלח ופרה כן דרשו במדרש תנחומא בסדר ואלה המשפטים (in den anderen Quellen s. IV p. 116 u. Note 232 das. werden von diesen Punkten nur einige aufgezählt); Kad ha-Kemach Art. אורחים: ובמדרש תנחומא ויטעאשל ר' נחמיה אמר אותיות שאל היה אדם נכנסאצלו ואמר לו שאל כל מה שאתה מבקש ואני נותן לך ועשה פונדק בפרשת דרכים (vgl. Gen. rab. 54, 6); ib. Art. גזל g. E. (= IV, p. 82 No. 4); ib. s. v. הכנעה: ואמרו במדרש תנחומא בסוף פ' בראשיר גדול . . . (= T. vulg. Absch. Beresch. No. 5 f., mit סוף פר' ב' ist Ende c. 1 gemeint); ib. Art. לולב (= III, p. 1, 2); ib. (s. III, p. 100, No 28); Art. נר חנוכה (= IV, p. 49, No. 8); Art. צדקה ונמ' תנחומא גדולה צדקה . . . (aus T. unbekannt); Art. שבועה (= III, p. 9); ib. g. E. (= T. vulg. Beresch. No. 1, 7a); Art. שלום (s. III, p. 18, No. 10); Art. תפלה (= V, No. 4); Kimchi rad. s. v. תנן (= III, p. 111); Anh. zu Dan. 3, 21 ובמדרש תנחומא בריש פרשת הן האדם היה מפרש פטשיהון אלו ברקים . . . (ist a. Jelamdenu, s. Ar. s. v. כרבל u. פטש vgl. I. p. 16); R. Jona in Schaare Teschuba Ed. Sulzbach 5a וכן אמרו רבותינו ז"ל בילמדנו אל תפרש חכם ירא וסר מרע אלא חכם סר מרע וירא; Chinnuch No. 145 (= III p. 30); R. Nissim Resp. No. 48 דתניא בילמדנו בשם ר'

die verwandten oder gleichlautenden Auslegungen zu confrontiren. Der Herausgeber hat darauf besonderen Bedacht genommen und in den Anmerkungen zu den einzelnen Stellen die Parallelen zu denselben notirt und, wo dies erforderlich schien, auch besprochen. Bei dem grossen Umfange der Arbeit, die hier zu bewältigen war, kann es nicht Wunder nehmen, wenn Einzelnes übersehen oder übergangen wurde. In dem Werke selbst kommen nicht selten dieselben haggadischen Ausführungen an zwei oder mehreren Orten vor, ohne dass dies im Commentar bemerkt wird. Inzwischen hat Hr. Weissmann-Chajes in dieser Hinsicht dankenswerte Nachträge geliefert,[1])

עקיבא עליה ההיא קרא רכתיב כי השבועה גדולה היתה לאשר לא יעלה (l. עלה) אל היה (l. ה׳) המצפה לאמר מות יומת ותניא התם וכי שבועה היתה שם אלא ללמדך שחרם היא השבועה והשבועה היא החרם אנשי יבש גלעד עלו ונתחייבו מיתה (s. Elieser-Baraita c. 38); Tora-Tosafot in הדר וקנים 39b (s. T. vulg. Mischp. No. 15); 42b ג׳ דברים (T. vulg. Naso No. 11 a. Jelamdenu); 51b (vgl. III, p. 101 No. 30); ib. 89a (s. IV, p. 127); Ascheri Pentateuch-Comm. ib. 49a (= III, p. 43); ib. 54 (= IV, p. 31, No. 10); Schemtob Ibn Gaon zu Maim Malweh-we-Loweh c. 3 (= T. vulg. Pek. No. 2); Josua Ibn Schoeib Deraschot Ed. Krakau . . . ויש בילמדנו שכשקלל (Tanch. vulg. Beresch. No. 11 vgl. Buber Midr. Abchir No. 1); ib. 28a ובילמדנו מעשה בר׳ אליעזר כשבא ליפטר מן העולם וכ׳ בפ׳ ואלה המשפטים כתיב מלך במשפט . . . (= T. vulg. Mischp. No. 2, wo die LA. בר׳ אסי); ib. 34a . . . בילמדנו כל מה שהיה בעולם היה במשכן (= T. vulg. Pekude No. 2 vgl. Num. r. 12, 13); ib. 53b שהראה הקב״ה למשה . . . כדאי׳ במדרש ר׳ תנחומא (= III, p. 83); ib. 72a . . . ובמדרש ר׳ תנחומא (s. IV, p. 69 No. 21 u. p. 168 No. 10); ib. 73a ויש במדרש ילמדנו כי נחל השטים גרם להם . . . (s. IV, p. 146 No. 26); Simon Duran Resp. II, 236 (= III, p. 74 No. 6 s. Einl. p. 99 No. 29); ib. III, 37, Fol. 12c (s. III, p. 20); (ib. III No. 200 (s. V, p. 56 No. 8); Sohar ha-Rakia zu Ash. v. 13 (dass. bei Nachm. Pentateuchcomm. Deut. 6, 13 vgl. III p. 9, 10 No. 15); Comm. zu Pesach.-Hagg. Ed. Prag 5a (= T. vulg. Mischp. 19); ib. 6a (vgl. II, p. 40, T. vulg. Bo No. 4).

[1]) s. Zion (hebr. Ztschr. von A. Zupnik, zwei Hefte) p. 28, 29, 37, 38. Wie auch die Erklärung einzelner Stellen durch diese Vergleichung gewinnen kann, soll hier an einem Beispiel gezeigt werden. Zu ואורך (Ps. 32, 8) wird I, p. 62 unter Anderem folgende Auslegung dargeboten: ד״א ואורך שאני קושטך לדרך טובה. Wieso die Erklärung קושטך diesem Textworte entsprechen soll, ist hier nicht angegeben, wird aber sofort verständlich, wenn wir eine Bemerkung zu המוריה (Gen. 22, 2.) in Betracht nehmen, die (ib. p. 112, 113) in folgenden Worten dargelegt wird א״ל הקב״ה

es sind aber auch Parallelen in den anderen Midraschsammlungen unbeachtet geblieben, deren Angabe erwünscht gewesen wäre. Einige derselben mögen hier angemerkt werden. Zu I. 30 No. 5 vgl. Gen. r. 28, 8; p. 50 ומנין ברשעים vgl. Exod. r. 18, 5; T. III. p. 14, p. 161 ... מהו הנותרות אמר ריש לקיש s. Gen. r. 73, 9; ib.... א"ר ברכיה אם כה אמר s. Gen. r. 74, 3; ib. 163 אותן המלאכים שהיו משמרים vgl. Gen. r. 68, 12, und T. 178 Nr. 2: Betreffs והתקין עצמו לשלשה דברים (p. 165) ist auch auf die ähnliche Deutung Gen. r. 49, 4 und 93, 6 zu verweisen; p. 185 No. 14 ... א"ר ירמיה ... אלא משל הדיוט ist aus j. Pea I, 1 Ende und Parallelst. (s. Levy neuhebr. Wörterb. III, 504); ib. א"ר אבין הלוי, derselbe Satz wird im Namen R. Lewi's in Gen. r. 86, 3 E. aramäisch mitgeteilt. II, 25 zu A. 91 vgl. Pes. rab. c. 33 (Ed. Friedm. 154) und Note z. S. Ib. מהו חרות s. Cant. r. 8, 6. Die Erzählung von R. Chija und dem Mond (p. 47) liest man in abweichender Fassung auch in j. R. hasch. II, 4 [1]) und in b. R. hasch. 25a; letztere scheint T. (wo להדשך in לקדשך zu emendiren ist) zur Quelle gedient zu haben. Zu ר' שמואל בר אבא (p. 48 No. 10) vgl. ausser Pes. 54 b auch j. R. hasch. II, b (s. Jahrb. 7, S. 139); zu p. 92, No. 7 vgl. Midr. Ps. 57. In III. p. 5 No. 5 ist der Schluss der Auslegung Lev. r. 1 No. 4 entnommen. p. 6 ... כך שנה ר' חייא הגדול = Sifra Ed. Weiss 90b; p. 13 No. 2 vgl. Lev. r. 2, 7; p. 16, 17, No. 7 vgl. Num. r. 11, 7 [2]); p. 32

למקום שאני קושטך ואין הלשון הזה אלא לשון קשוט שנ' לא יגע וגו' ירה יירה (Exod. 19, 13). Manches wäre noch nachzutragen, wie z. B. die Auslegung zu דותינה (Gen. 37, 17) I. p. 82a No. 3 = p. 183 No. 13.

[1]) Für ר' אבון ist wahrscheinlich ראה בו zu lesen; auch לכולא ist nicht klar und muss in לך ולא emendirt werden.

[2]) Wie auch aus T. 4 p. 34 No. 18 zu ersehen ist, ist die Stelle אמר אפשר שהקב"ה נושא להם פנים unmittelbar mit הקב"ה כשם שישראל ... לבריות שני פסוקין מכחישין זה את זה zu verbinden. Das dazwischen stehende Auslegungsstück כתוב א' אומר כי לא אחפוץ — לישראל ישא ה' פניו אליך ist durch die compilatorische Methode des Verfassers hiehergeraten. Man ersieht aus dieser Stelle, dass er aus älteren Sammlungen geschöpft hat.

No. 1 s. Lev. r. 14, 4[1]), 27, 7; p. 34 שני ירכי אשה s. Exod. r. 1, 14; p. 37 No. 9 und 39 No. 11[2]) . . . אם אתה הפץ s. T. II. 27 No. 11 und das ähnliche Gleichnis in Gen. 49, 9; p. 38 עבדיה גר ארומי היה (s. A. 66) ist in Gen. Hag. c. 14 nachgewiesen; p. 42 No. 15 vgl. Lev. rab. 16, 1; 17, 3; Ech. rab. 4, 18; p. 43 דא"ר"ש בן אלעזר s. Sifra Ed. Weiss 72b. Ab. R. Nat. c. 9; ib. . . . למה שוחט Lev. r. 16, 9; p. 96 . . . הרי משה עלה s. Pes. 57b., Num. r. 71, 16; IV, 21 No. 27 s. j. Berach. 6, 4 und j. Sab. 2, 1[3]); p. 19 No. 22 שקבעתי איקונין s. Parallelst. bei Kohut Ar. s. v. איקונין; p. 28 No. 6 s. auch Pes. rab. c. 24. Die Erzählung von dem Mohrenpaare, dem ein Kind mit weisser Haut geboren wurde, (p. 31 No. 13) finden wir in anderer Form in Gen. r. 73 No. 10 Num. r. 9, 34 (s. Perles in Grätz-Frankl's Monatsschr. 22 S. 15 A.), Nachmani (אגרת הקדש c. 5) kennt die midraschische Quelle nicht und führt das Geschichtchen im Namen der אנשי התחקר an, Jakob Luzzatto (Kaphtor Ed. Amst. 83b) hat dasselbe aus T. Das Sprüchwort . . . מה בלבך (p. 84 in dem Zusatzstücke) findet sich in derselben Verbindung auch in Sifre II, 24, b. V, 16 Zusatzst. No. 5 ist ausführlicher in Exod. r. c. 43 No. 5 gegeben. Der p. 29 No. 5 im Namen des R. El. b. Pedat mitgeteilte Satz אלמלא שיטנו של יואב לא היה דוד יכול לעשות את הדין וכה"א ויהי דוד עושה . . . . erscheint in Synh. 49a als Ausspruch R. Abba b. Kahana's in folgender Form: אלמלא דוד . . ואלמלא[4]) יואב לא עסק דוד בתורה דכתיב ויהי דוד . . . Die Auslegung zu 2 Chr. 19, 6 (p. 30 No. 6) hat auch j. Synh. I, 1. Für die jüngere Abfassungszeit des Tanchuma-Midrasch spricht auch der Umstand, dass die Haggada in demselben nicht aus ein-

---

[1]) Für ר' אבהו steht hier der Name ר' איבו.

[2]) No. 11—14 gehören zu No. 9 und ist demnach der Eingang zu No. 11 zu rectificiren. Offenbar ist No. 10 erst von dem Sammler an ungehöriger Stelle eingeschaltet worden.

[3]) Der inhaltsverwandte Satz R. Jochanans lautet das. אם יכול את לשלשל . . .; danach wird hier wohl zu lesen sein: אפילו של משלשלי ההלכה.

[4]) שטנו oder סטנו scheint aus אסטגנינו corrumpirt zu sein, vgl. Synh. ib. אצטגניני של דוד קיימין. Danach ist Jahrb. 7 S. 61 zu ergänzen.

zelnen kurzgefassten Deutungen besteht, sondern in Form längerer, aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzter Vorträge dargelegt wird, in denen oft kaum einmal ein Name eines Schrifterklärers angeführt wird, es sei denn, dass dessen Ausspruch unter demselben allgemein bekannt wäre[1]). Einschaltungen von Auslegungsstücken, durch welche zusammengehörende Partieen von einander getrennt erscheinen, [2]) verraten den Compilator, der Manches an die unrechte Stelle eingerückt hat, währenddem die sprachliche Darstellung und besonders die Wiedergabe ursprünglich aramäisch abgefasster Stücke in neuhebräischem Idiome die Hand eines Bearbeiters erkennen lassen, der den älteren Styl der Haggada für seine Zeit nicht mehr verständlich genug findet. [3])

---

[1]) I. p. 21, 22 (No. 30, 31 s. A. 240); p. 23—26 (No. 34—39); p. 38—44 (No. 15—18); p. 51, 52 (No. 26, 27); p. 72—76 (No. 15—20); p. 116—119 (No. 3—6). II. p. 13—17 (No. 24 ff.). III. p. 9—11 (No. 15 ff.); p. 11—15 (No. 1—4); p. 18—20 (No. 11—16). IV. p. 34—37 (No. 19—24); p. 45—48 (No. 1—7); p. 58—61 (No. 23 ff.); p. 66—71 (No. 12—26); p. 88—93 (No. 7—24); p. 120—130 (No. 27 ff.). V. p. 1—3 (No. 1—5); p. 7—14 (No. 3 ff.) u. a.

[2]) Auf eine Stelle macht der Verf. I, 139 A. 134 aufmerksam. Es sind noch folgende zu bezeichnen: I. p. 5 No. 6 gehört zu No. 4; p. 6 ist . . . ומאימתי נתגדל (No. 10) Schluss von No. 9 und ובזכות מי בראו die eigentliche Fortsetzung von No. 3; p. 32 . . . ר"א אלה (No. 6) geh. zu No. 5; p. 42 No. 17 geh. zu No. 14; p. 65 No. 8 muss, wie der Schluss zeigt, vor No. 6 zu stehen kommen; p. 97 להלן קורא אותן אנשים (No. 21) wurde schon in anderer Weise No. 20 behandelt. III. p. 4 (No. 4) reiht sich dem Inhalte nach an No. 2 an; p. 2 No. 11 u. 12 gehören zu No. 9 (ebenso ist Lev. r. 4 No. 5 mit No. 1 daselbst zu verbinden).

[2]) Man findet z. B. folgende Ausdrücke: יישיבו של מקרא [מה]הוא (I. p. 6), איש מקרה (p. 12) vgl. pag. 20 המקרא עוזר, כמקרה לילה דמא (p. 15), וכתיב בסוף הפסוק (p. 80), נהר של דם יוצא מתוך ביתו (p. 84), אדם שלקח שולטן מן המלך (p. 97), חדרי מרכבה (p. 141 s. Midr.-Cant. 1, 4), היה מכבד מה שאין סוף (p. 164), המקרא אומר לך דורשני (p. 183 vgl. אין המקרא אומר אלא דרשני Pes. rab. c. 10 Ed. Friedm. 35a), הפסוק הזה משמש (III, p. 19), שהיו יושבין בהיכלי עונג ושלוה (p. 26), ועשו תרביץ לתורה (p. 41, vgl. Jahrb. II, S. 78 ff. Den Ausdruck ומרביצין בהן תורה hat bereits Meg. 29a תרביצא Vorhof ist = trapeza, wie noch heute im Russischen die Vorhalle der Kirchen genannt wird s. Kingg, Gebräuche u. Gewohnheiten der griech. Kirchen S. 55), חכמי המשנה (p. 43), איזה גיד הולך (p. 78), תדע לך שהוא כך (oft gebräuchliche Beweiszformel).

Eine eigentliche Erläuterung des Inhalts, soweit es sich um die Klarmachung der in den einzelnen Auslegungen ausgesprochenen Gedanken und um den Nachweis ihrer Begründung in den Schriftstellen handelt, war nicht Aufgabe des Herausgebers. So beschränkt sich denn der dem Texte beigegebene Commentar auf die Registrirung der Varianten, die Verzeichnung der Parallelstellen und sonstige textkritische Nachweise. Die Erklärungen der Fremdwörter, die in demselben gegeben werden, sind zumeist schon von früher her bekannt. Indess sind noch manche corrupte Stellen und unklare Ausdrücke übrig geblieben, die von dem Herausgeber nicht genügend beachtet wurden und noch der Klarmachung bedürfen. Wir lassen einige Proben folgen: I p. 4 ist f. מי שמזכיר (s. A. 32) משמזכיר zu lesen wie Gen. r. 1, 12 . . . משברא; p. 5 No. 7 gehört אמרו לו הכתיב zu הם לא נאמר אלא הוא. — Der Ausspruch R. Acha's (p. 7) ist aus Gen. r. 5, 8 genommen und hier beziehungslos. — Für ר׳ מרי (p. 8 No. 12) einfach ר׳ נהוראי zu setzen, weil dieser Name in den Parallelst. vorkömmt, geht nicht an, wohl aber ist מרי aus נורי verschrieben und danach hier ein sicherer Beleg dafür vorhanden, dass נוֹרַי eine aus נהוראי zusammengezogene Namensform ist (s. B. Chan. 9 Forsch. S. 148). — Dem Herausgeber (p. 12 A. 119), der die Deutung אשר ברא ועשה אין כתיב . . . שקדמה משבת ולא נגמרה מלאכתן mit der aus derselben Wahrnehmung erschlossenen Annahme כל מה שהיה . . . הקדים וברא אותו בו׳ (Gen. r. 11, 9) für identisch hält, wird wohl hierin nicht zugestimmt werden können. Jener Passus gehört vielmehr noch zu dem Satze Chama b. Chanina's (ר״א ist hier zu tilgen). Nach dem Namen ר׳ בנייה sollte die Deutung, die dieser Schrifterklärer an jene Wahrnehmung geknüpft hat, folgen (אשר ברא ועשה אין כתיב . . . הקדים וברא אותו בו׳ wie in Gen. r. l. c.) daran wohl jene Bemerkung ר״א אלו המזיקין sich anschliesst[1]). Die Worte והן ששה (p. 13)

[1]) Die Verbesserungen, die nach A. 118 in Gen. r. vorzunehmen wären sind demnach unpassend. Namentlich darf מריאים, das „Teufel" bedeuten soll und an zwei Stellen vorkömmt (Gen. r. 7, 5 nach der LA in Aruch und ib. 11, 9), nicht geändert werden. An ersterer Stelle ist diese auch durch Raschi z. St. bezeugt (wo המחיין in המריין zu emendiren ist). Das Wort

drücken eine besondere Meinung R. Jehuda b. Schalom's aus, nämlich, dass das Waw in תולדות den sechs Schöpfungstagen entspreche. — Für קוטנת של צפורי (p. 29) ist viell. דושנה ש׳ צ׳ zu lesen. Das Land um Sepphoris galt als besonders fruchtbar (s. Neubauer geogr. de Talm. p. 192). Der Begründungssatz למה שאין מבטלין ··· לפיכך על דברת ג׳ (p. 39) gehört nach להם Z. 2, dann ist der Sinn derselben klar. — In פיוולא (p. 39 und Gen. r. 36, 6) ist pallium zu erkennen, das nach Tertullian ein specifisch christliches Gewand von viereckiger Form (s. Du Cange gloss. med. lat. sv.) und somit dem Talit ähnlich war.[1]) יפת זכה לקבורה in T. vulg. und bei Raschi entspricht der Haggada: אמר הקב״ה ליפת אתה כסית ··· חייך שאני ··· פורעלך ביום ההוא אתן לגוג שם קבר (Gen. r. l. c.) — Für בוילון של העו״ה p. 119) ist בפילון (πυλών) של העו״הב zu lesen. In Gen. r. lautet derselbe Satz מפילש לחיי העו״הב (nach Ar. l. בפילון) ·בא בכפלין In der an Spr. 17, 8 anknüpfenden Deutung p. 130 Nr. 8) wird ··· אבן in הֵא בֵּן zerlegt (daher l. אל תאמר כן ··· אלא הא בן) und dadurch in die Schriftstelle der Gedanke hineingelegt, dass die Bestechung durch den Sohn die Augen des Vaters verblende. So sei Isak, schon weil er von seinem Sohne Esau sich bestechen liess, blind geworden. Um nun den Ausdruck אבן חן zu rechtfertigen, wird noch hinzugefügt, לשון רומיות (דומית l.) הלא נאמר בכאן ויאמרוג׳ הנני ורו״הק צווחת כי יחנן קולו וג׳· Es ist ja auch, dem Worte chen entsprechend, der gleichklingende Ausruf hinneni hier enthalten, welchem gegenüber der heilige Geist in dem gleichklingenden Wort ki jechonen . . . sich vernehmen liess. — Für הויא (131 No. 10) ist wahrscheinlich הויה zu lesen, הויה אתה עושה בקולך bedeutet demnach: Mit deiner Stimme bewirkst du die Erwähnung des Gottesnamens. Das Textwort הקול wurde wie in

---

מריאים gebraucht nach dem Midrasch auch Elasar von Worms in derselben Bedeutung (s. Treves Siddurcomm. zu אתה קדשת). Der Ursprung desselben ist nicht klar.

[1]) Auch David Grünhut versucht eine Erklärung dieses Fremdwortes und erblickt darin — biblia! (יפת זכה לפיוולא שהותרה תורה נביאים כתובים הנקרא בלשון אשכנז פיוולא לכתבם בל״י יוונית והוא אמת גמור s. טוב רואי מגדול דוד Abschn. Lech lecha E.)

Gen. r. 65 in הא קול zerlegt. — Das Wort מליותו (p. 132 No. 11) scheint ein Euphemismus für חסרונו zu sein, vgl. Pes. Sachor 29 a . . . כל זמן שזרעו של עמלק קיים אין השם שלם (s. Pesachim 50 a)[1] — Für עד שהן מפלאין (p. 137) muss עה שהוא מפלאן gelesen werden (s. Ar. פל 2). — Das von dem Glossator falsch erklärte שימא (161 No. 24) ist = שומא (Fleck); für diese Deutung ist לרגלי (Gen. 30, 30) zu beachten. — Die für אפסיקין (p. 179 A. 4) gegebenen Erklärungen passen für dieses Wort nicht. Dasselbe ist nichts anderes als lat. obsequium (byz. ὀψίκιον), Gefolge, Du Cange (gloss. med. lat. 4 col. 1301) bemerkt hierüber: Obsequium, famulorum et amicorum comitatus, pompa . . . πομπή ὀψίκιον vgl. auch Meursius sv. ὀψίκιον und Payne-Smith thes. syr. I p. 341 sv. אפיסיקין. — אלופסין (p. 201) ist entweder Aoristpart. λύπησας oder ἔλλυπος. — Die Deutung zu Exod. 1, 6 (II. p. 4 No. 6) שנתמלא בתי תרטיאות ובתי קרקסאות entbehrt jedes textlichen Anhaltspunktes, wenn man nicht annimmt, dass ארץ von רוץ abgeleitet oder mit רים (s. Jahrb. 1 S. 184, 192) combinirt und demgemäss darin ein Hinweis auf Rennbahnen gefunden wurde. — Unklar ist p. 4, das Wort אוריכסינא, eine Handschrift hat לאחד שרגם איקונין של אורכיטא, danach scheint מלך eine jüngere Einschaltung zu sein. Für ארכיטא ist wohl ארכונטא (ἄρχων) zu lesen. Ohnehin kann dem Sinne des Gleichnisses nach nur von dem Standbilde eines Fürsten die Rede sein. — Der Ausdruck ואין טרחות . . . אלא כשהגשם יורד (p. 46) oder wie er in der Quelle lautet: עיקר טרחותא מטרא wird durch III p. 32 No. 1 verständlich, wo in ähnlicher Weise gesagt wird כשם שהגשם טורחת בקרקע . . . Die LA. טרחות (Midr.-Cant. 8, 7, 8) ist daher nicht mit Lurja z. St. zu beanstanden. — Zu No. 7. p. 92 vgl. auch Midr. Ps. c. 57 (A. Brüll fremdspr. Redensarten S. 44) — In קלאנין (p. 100) findet Mustaf. (s. A. 44) wahrscheinlich κλόνος (Verwirrung, Unordnung). Die Bedeutung des Wortes ist zweifelhaft. — Der Passus וכל השבח הזה (p. 122 No. 5) gehört noch zu No. 4. Vor. וש"כ muss der Text

---

[1]) Vielleicht ist auch in dem Kaddischgebete וימליך מלכותיה nur das Produkt einer spätern Fassung für das ursprüngliche וְיַמְלֵי מַלְיוּתֵיה.

ואמלא אות ורוח חכמה, zu welchem היא חכמה (Job 28, 28) in Beziehung gesetzt wird, zu stehen kommen. Die Auslegung zu Job 28, 27 (Gen. r. c. 24) wurde im Zusammenhange mit der darauffolgenden Deutung von v. 28 vorgetragen, ohne dass sie zur Erklärung des Textes dient. In den haggadischen Homilien ist eine fortlaufende Auslegung einer zu dem Textworte in Beziehung gebrachten Schriftstelle, die nur in ihrem letzten Teile zu demselben zurückführt, nichts Ungewöhnliches. — Zu p. 6 No. 8 vgl. auch Sifra Ed. Weiss 22b. — Für שמחרפין (p. 9 No. 13) l. מחרפין wie in T. v. u. כר הקמח Art. שביעה, da dieses Wort Prädikat im Fragesatze ist. — Zu p. 10 No. 16 vgl. Jahrb. 1 S. 41 A. 89 und Friedmann zu Pes. rab. 113a A. 56. — In p. 12 Z. 4 f. ידו l. ידם vgl. T. v. — Der Text 13 No. 3 (s. A. 11) ist wohl in folgender Weise herzustellen: מה עסקו של אהרן כאן ,ישראל מקרבין ואהרן עורך (vgl. Lev. 6, 5). — Dass p. 15 No. 4 קטבך haggadisch von griech. *καταβαίνω* abgeleitet wird, wird nur dadurch, dass auch משם אורידך (Obad. 1, 4) in die Auslegung dieser Stelle einbezogen wird, erklärlich. Es sind in derselben noch zwei hebräisch-griechische Wortspiele enthalten. Zunächst wurde אחי wie auch an einer anderen Stelle des Tanchuma (A. Brüll fremdspr. Redensarten S. 21) mit griech. *ἔοικα* in Verbindung gebracht wird. Wenn für Esau die Zeit des Gerichtes kömmt, wird in dieser Haggada dargelegt, hüllt er sich wie Jakob in einen Talit, um ihm gleich zu erscheinen und sucht neben ihm seinen Platz einzunehmen (מה עשיו עשה (l. עושה) מתעטף בטליתו כארי (l. כאחיו) וכ'), Jakob sagt aber zu ihm: Mein Bruder bist du, du bist nicht a c h i, meinesgleichen (T. v. יעקב אומר לו אחי אתה לא תהא אחי כיוצא בי). Hierauf wird Hos. 13, 14 angeführt und durch Gleichsetzung von אהי—אהי mit *ἤ—ἤ* in dieser Schriftstelle das als Deutung derselben erscheinende Dilemma gefunden. — Der Eingang zu No. 9 (p. 17) ist in T. v. correcter. — No. 2 (p. 22) ist mit No. 1 zu verbinden und das störende ושומר מצוה וג' zu tilgen, da die Deutung . . . זה משה zu לב הכם gehört s. T. v. — Nach תהפכות (p. 25) scheint die eigentliche Deutung zu fehlen; der Text ist auch in T. v. nicht correct und ist wohl in folgender Weise herzustellen: עיניך יראו זרות

ראה מה היין וכ' ויקמו לצחק, ולבך ידבר תהפכות מתוך היין אמרו אלה אלהיך ישראל, ראה כמה היין קשה שגורם לארבעה דברים ע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע ואין זד אלא לה"ר דכתיב ואף כי היין בוגד וג' וכתיב לץ יהיר זד שמו ואין זד אלא ע"ז שנ' גערת זדים ארורים השוגים מתורתך ואין זדים אלא ש"ד שנ' אלהים זדים קמו עלי ועריצים בקשו נפשי ואומר גם מזדים השוך עבדך זה ג"ע . . . — Einer seltsamen Confusion begegnet man in No. 8 (p. 35, 36), wo Deutungen zu Job 28, 25, 26 u. 39, 25 (vgl. Lev. rab. 15, 2, 3), ohne dass ersterer Stelle Erwähnung geschieht, mit einander verschmolzen werden. Die Stelle von לפי שאיוב קורא תגר ואמר אשר בסערה ישופנו bis זה ישפיל ווה ירים gehört zu 28, 25, indem רוח rnd סערה ihrer gleichen Bedeutung wegen den Anhaltspunkt für die haggadische Betrachtung darbieten. Das folgende א"ל הקב"ה לאיוב אפילו השער . . . schloss sich ursprünglich unmittelbar an לו מעין בפני עצמו an. Auch am Ende ist f. ד"א מי פלג לשטף תעלה zu lesen: ד"א ומים תכן במדה (vgl. Levit. r. l. c.) Diese Ungenauigkeit ist dem Sammler zuzuschreiben, der durch den gleichen Schluss (ודרך להזיז קולות) der beiden Schriftstellen beirrt wurde. — אנקליטון (p. 37 No. 9) ist gr. ἔγκλημα Berufung. Für שרקומים (Ed. Konst. s. A. 56) l. שהקומם vgl. Gen. r. c. 49 u. betreffs d. Deutung T. Waera No. 11. — Die Deutung R. Abbahus zu Ps. 80, 3 p. 58 (hier fehlt ובנימן) wird in dessen Namen auch j. Succa 4, 3 Midr. Sam. c. 4 und Midr. Ps. c. 80 mitgeteilt; יודייה an ersterer Stelle ist nicht klar und ist mit Bezug auf das Textwort עוררה viell. in עורייה zu verwandeln. — Für שיכור (p. 72 No. 2) wird in A. 11 eine Variante מיתיסטים notirt, welches Wort (= μεθυστής Trunkenbold) sonst nicht vorkömmt. — Der Satz לא היה לך להרגיז בוראך אלא בי שעשית אותי ע"ז (p. 82 No. 4) wird vom Verf. (und so auch schon in עץ יוסף zu Midr. Sam. c. 24) nicht richtig aufgefasst. Der Sinn ist: Hast du Niemanden ausser mich dazu gehabt, deinen Gott zu erzürnen, da du doch aus mir einen Götzen gemacht hast? (letzteres wurde wohl aus der Bezeichnung Samuels als „Gott", 1. Sam. 28, 13 erschlossen). Demnach ist in Midr. Sam. l. c. und in j. Chag. 2, 1 zu lesen: אלא בי כי עשיתני . . . Die

Deutung betont das scheinbar überflüssige Pronominalsuffix in הרגזתני. — Die Angabe des Herausgebers (p. 102 A. 217), dass No. 4 das. in Lev. r. c. 32 in mangelhafter Fassung vorkömmt, ist unbegreiflich. Ein Einblick in diese Parallelstelle zeigt, dass gerade in T. Manches weggelassen wurde; auch No. 3 ist eigentlich daselbst vollständig, nur dass betreffs der halachischen Ausführung auf T. verwiesen wird, indem ein Copist sie hier für entbehrlich hielt. Die durch Handschriften bezeugte LA. ק״י (p. 103 A. 223) ist richtig, da zu den 100 Israeliten, die unter 10 Aufsehern ihres Volkes standen, auch diese selbst hinzuzuzählen sind (vgl. S. Straszun Noten im Nachtrag z. St.[1]) — Die Worte ... אמר בן מאמא אע״פי (p. 104 No. 1) sind recht verdächtig, da ein Autor dieses Namens nicht bekannt und auch die Form, in welcher der Satz R. Chaninas hier die bekannte Einschränkung erfährt, nicht correct erscheint. Der Wortlaut dieses Passus war ursprünglich: אמר בן מא׳[ה] מא׳[ה] א׳[מר] עפ׳[רון]. Abraham sagte: Von Gewichtsstücken zu je 100 Schekel (Centenarien) hat Ephron gesprochen. Es wurde nämlich angenommen, dass die Worte מה היא (Gen. 23, 15) von Abraham so verstanden wurden, als ob Ephron מֵאָה היא gesagt hätte. Der Satz שאמר ר׳ חנינא -- שהם קנטרין, dessen letzter Teil auf diese Weise genügend begründet erscheint, wird nur zur näheren Erklärung hinzugefügt. — No. 19, p. 15, 16 ist defect, dasselbe wird viel ausführlicher in Num. r. 3, 6 gegeben. Die haggadische Vorstellung von dem Bilde des Patriarchen Jakob, das an dem Throne der göttlichen Herrlichkeit sich befindet (איקונין שלך בכסא כבודי), wird IV p. 19 No. 22 (Num. r. 4 Anf.) aus den Schriftworten בעיני נכבדת („vor meinen Augen bist du geehrt" Jes. 43, 4) abgeleitet. In Gen. r. 68, 12 wird dieselbe an eine

[1]) Für das vielfach und doch nur zur Not erklärte אמר דהדין גברא היא (Lev. r. l. c.) hat Jalkut I, 167 die LA. אמרה דהדין גברא דידי יצא והבעל הטמין . . ., durch welche die Stelle ihren richtigen Sinn erhält. Im Buche Hajaschar (Ed. Prag 88 b) wird der Thatbestand noch greller dargestellt und in die Worte המצרי הזה בא אל ביתי לילה ויאסרני ואל אשתי בא לפני ועתה מבקש את נפשי לקחתה . . . zusammengefasst. Für מסטירין Lev r. das.) ist wahrsch. מסטידין (= μάστιξ, Geiszel) zu lesen. —

andere Schriftstelle angelehnt vgl. auch ib. 82, 2 und Jahrb. V/VI. S. 202. — ליניה (p. 20), das der Herausg. A. 184 nicht erklären kann, ist = linea (Reihe). Für ארנון (s. A. 183), wofür auch die LAA. ארנים und אנים bestehen, ist viell. אונין = ὠνία (Waaren) zu lesen. — פלמנטרין (p. 25) ist Nebenf. von פלמיטם (ἐπιμαλέτης) s. Jahrb. I, 177. — Zu p. 15, A. 72 vgl. auch Exod. rab. 8, 2. — In p. 40, No. 28 haben die meisten Texte nach מנחו noch einen Zusatz (al. 'והואעשוי אפסון, אפרכ.) Dieses ist wahrscheinlich = ὄψις Erscheinung. — Für סיבקון (p. 49 No. 9) werden in A. 37 mehrere Varianten notirt. Es ist ein aus סימבק (= sebaceus Midr. Ps. 90 s. Levy neuhebr. Wtb. III 491) gebildetes Verbum, das in der Bedeutung anzünden gebraucht wurde. — Die Worte בסירא הוערת (p. 108 No. 8 u. Parallelst.) bedeuten: hat sich in der Dornhecke verfangen vgl. Pes. Schek. 11a והיא מתעריא מן הכא (Stmw. syr. ערא vgl. Bernstein sv.) Für גלימא ist גלוגוי (v. גלג Gerede) die richtige LA. — קנקלין (V. p. 15) ist nicht coenaculum, wie Schönhak (Hamasbir sv.) angiebt, sondern cancelli (Gitter). — Zu p. 8 No. 3 vgl. auch Lev. r. c. 2 und Deuteron. r. 2, 27, wo derselbe Text in anderer Ausführung erscheint. Der Schlusssatz ist hier nicht correct. Derselbe muss vielleicht lauten: ומי היה מחבב את המצות זה משה שעם וכ' מן העולם [ראה] מצוה קטנה שהניח [אמר] איני מסתלק וכ. — Der Sinn der Auslegung zu Deut. 5, 5. (p. 16 No. 8) wird erst aus Exod. r. 43, 5 (u. Parallelst. s. מהר"זו z. St.), wo sie ausführlicher gegeben wird, recht klar. — Zu dem Zusatzstücke p. 27 vgl. Taanit 9a. Der Text ist nicht ganz correct l.... קשה[דינן] של מעשרות בכל התורה כתיב. — Für פיטומין (p. 31 No. 8) ist wol die LA. פרטמין = πρόθεμα (Bekanntmachung) vorzuziehen. — Wir wenden uns nun zu der literarhistorischen Einleitung, in der ausser den Aufstellungen des Herausgebers über das Alter des Tanchuma noch Manches zu berichtigen und nachzutragen ist. Warum dem Midrasch gerade der Name des Haggadisten R. Tanchuma gegeben wurde, wird auch durch die reichen Nachweise, die p. 3—7 über diesen Schrifterklärer gegeben werden, nicht genügend erklärt. Aus den Aussprüchen, die ihm zugeschrieben werden, ist zu ersehen, dass er frühere Deutungen weiter aus-

zuführen und denselben eine weitere schriftgemäsze Begründung zu verleihen gesucht hat. Es gewährt einen gewissen Einblick in seine die überlieferte Haggada fortbildende Thätigkeit, wenn er (Midr. Cant. 2, 19) mit Bezug auf eine Schriftdeutung seiner älteren Zeitgenossen Acha und Hina bemerkt. Sie haben diese Stelle im Sinne der Auffassung R. Meirs gedeutet, ich will sie der anderen Auffassung gemäss auslegen: אר"ת אינון פתרין ליה על דעתיה דר' מאיר באהל מועד אנא נפתריניה על דעתיה דרבנן בבית העולמים. Er scheint auch ältere Haggada's revidirt und ihnen eine berichtigte Fassung gegeben zu haben (ר' תנחומא הוה מפיק לשנא ק"לה Gen. r. 50, 9; 68, 10)[1], wie er denn auch andere Recensionen tradirter Aussprüche neben den hergebrachten anführt (Gen. r. c. 43 No. 3 א"ר תנחומא ואית דמפקין לשנא אחרינא[2]). Solche Sammlungen älterer Aussprüche in berichtigter Fassung und Erweiterungen älterer Auslegungen werden wol die Grundlage dieses Midrasch gebildet haben. Auf die Beweise, auf die p. 11 die Annahme gestützt wird, dass die Pesikta jünger als T. ist, wird hier nicht weiter einzugehen sein, da bereits das Gegenteil gezeigt wurde. Wir bemerken nur, dass V, p. 35 der Name ר' תנחום בר אבא (Pes. 23 a) vor ר' יהודה ור' נהמיה ורבנן als belanglos weggelassen worden, sowie die Namen der Tradenten vor ר' לוי (s. A. 16). — Ueber das Verhältnis des T. v. zu T. wird p. 8 ff. erschöpfender Aufschluss dargeboten. Wieso das Stück No. 3 in T. v. dort seinen Platz gefunden hat, gesteht der Verfasser nicht erklären zu können. Es ist wohl kaum daran zu zweifeln, dass dasselbe ursprünglich zu Gen. 9, 9 gehörte. Es wird deshalb in demselben mit Bezug auf Jer. 33 und Jes. 59 darauf hingewiesen, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen, auf dem Torastudium beruhe. Der Passus לא ראו שבי will besagen, dass die beiden Akademien, die von der ersten mit Jojachin

[1]) S. T. I 98 A. 132.

[2]) In demselben Sinne wird dieser Ausdruck auch in j. Maass. I., 1 Orla I, 2 gebraucht (ר' יונה מפיק לשנא). Derartige analoge Aussprüche in je nach dem Wortlaute der Schriftstellen, an die sie anlehnten, variirender Fassung sind Midr. Cant. 5, 1 . . . זה ממלא מקצת u. . . . זה מלחים. Den Gedanken hat bereits R. Asarja das. 4, 16 . . . זה מזיל.

nach Babylon gelangten Exilsgemeinde begründet wurden — für Nahardea nimmt dies bereits der Talmud an (s. Scher. Eust. Ed. Goldb. p. 29 und Jahrb. 3 S. 209) — von den Leiden der Eroberung durch Nebukadnezar verschont geblieben seien. — In dem Autorenverzeichnisse (c. 7) wird p. 45 ein ר' ארסטו notirt, der auch einen Satz im Namen R. Berechja's anführt. Da er I, 99 das Epithethon חברינו hat, so ist er ohne Zweifel derselbe, der in Gen. r. c. 6 (s. Pes. r. c. 15) יוסטי הברא genannt wird. — C. 9 (p. 37 ff.) bietet beachtenswerte Materialien zur Einleitung in das haggadische Schrifttum, wenn auch die Voraussetzung, von der der Herausgeber ausgeht, teilweise verfehlt ist. — Zu den aus Gen. r.[1]) angeführten Sätzen R. Tanchuma's sind noch einzelne nachzutragen (68, 10 אר"ח אף נשיקה של קרבות; 70, 12 אר"ח אפילו תפלת ערב יש לה קבע). — Die Verweisung in Exod. r. c. 29 (s. p. 74) bezieht sich nicht auf die Pesikta, sondern auf den in die Rabbati aufgenommenen Dekalog-Midrasch[2]). — Die bibliographische Notiz über die Genesis-Haggada (S. 84 A. 10) ist durch die Mittheilungen Rappaport's in Jesod Mora Ed. Stern 13b und Mislahagi's (ראב"יה 4b), nach welchen die litterar-hist. Vorr. Salman Margaliut zugeschrieben wurde, zu ergänzen. — Die von Maimuni (Führer 2, 10 s. p. 94) citirte Tanchumastelle führt Kimchi Comm. zu Gen. 28, 13 mit der LA. חווקים (nicht צווקים) für מעלות an. In dem Zusatze zu Cod. 3 (s. p. 125) erscheint die mit Gen. r. 68 übereinstimmende Bemerkung עולים תרי ויורדים תרי als Tanchumastelle. — Irrtümlich wird in der Notiz über Abr. Saba (S. 114 vgl. auch Rabbinowiz מאמר p. 5) Isak Campanton (s. Jahrb. 4 S. 191) mit Is. Cantarini verwechselt. — In der sehr genauen Beschreibung der Handschriften sind auch alle Zusätze, mit denen in den Texten derselben der Tanchuma-Midrasch ausgestattet ist, verzeichnet. Auch in diesen Stücken

---

[1]) Aus diesem Midrasch stammen wol auch die Citate in Hal. ged. Vor. אמון אמרה תורה . . . (Gen. r. 8, 2) אמר ר' הונא בשם רש"בל שני אלפים . . . (ib. I, 1).

[2]) Dass dieser ursprünglich nicht zu den Pesikta's gehörte, zeigt schon die ganz anders geartete Anlage derselben.

sind einzelne unklare Stellen[1]). Sie kennzeichnen sich durch Erwähnung von Autoren des Mittelalters und die späteren Zeitaltern eigentümliche Sprache. Hr. B. verzeichnet meist die Quellen. Wir haben noch nachzutragen p. 133 וכך אמרו בירושלמי מאן דאכיל . . . s. J. Orla I, 3. — Die Erzählung p. 135 No. 41 wird auch in anderer Weise mitgeteilt (s. Jellinek Bet-ha-Midr. 5 p. 136 No. 4 vgl. Steinschneider hebr. Bibliogr. 13 S. 133).[2]) — Ueber die Gleichheit der 10000 Talente Hamans mit den bei der ersten Musterung Israels eingegangenen Schekelstücken s. auch Tos. Meg. 16a, Chajim b. Bezalel ס' החיים 3, 7, Resp. Schaar Ephraim No. 45, Resp. Meir Eisenstadt III No. 50. — Die Glossen p. 69, 70 findet man teilweise in Paneach Rasa. — Der Zahlenwert von אפרים מנשה soll dem der Namen ראובן שמעון entsprechen (p. 70), was zur Erklärung von Gen. 48, 5 dient. Das stimmt nur, wenn das א von ראובן unberücksichtigt bleibt. — Ueber cod. 4 (p. 141) vgl. die Beschreibung bei Zunz z. Gesch. u. Liter. p. 99 und bei Neubauer in Geiger's Zuschr. 9 S. 219 vgl. auch Steinschn. Kat. d. Hamb. bibl. S. 10 ff. Ueber Jakob Provinzi, den Grossvater des Verfassers d. Glossen, hat Carmoly (הלבנון III. p. 181) einige Nachweise geliefert. — In einem Zusatz p. 152 liest man die Worte שכן קורין בלשון יוני לקבר אניא (wahrscheinlich ein Missverständnis von *ἀνιά* Kränkung, Kummer). — Ueber die Ed. princ.

---

[1]) Einzelne Verbesserungen mögen hier Platz finden. p. 127 No. 9 שע"י שעיכבני יעקב הגיע למחיצת l. שעיצב יעקב הווין לו חיצת המלאכים, המלאכים, ib. No. 11 f. ארנפיירא l. מרנפיירא, p. 133 No. 30 f. תורענים l. תורעמנים; p 136 Z 7 f. היום l. היה; p. 153 Z. 7 v. u. ist שיהון נשמעים richtig; p. 134 Z 15 v. u. מהר l. אמרו המלאכים לפני הקב"ה; p. 155 Z. 10 l. זה ברייתו; ib. Z. 9, 8 v. u. beginnt mit ראני ein neuer Satz, viell. l. . . . ראוי להם לבריות כלי טהור במילה גם היא מעידן [שלא] ללכת לבר; p. 156 Z. 4 l. נהנה f. נפנה.

[2]) Die Geschichte No. 42 enthält den Passus מה עשה הקיז דם וכתב לה כתובה. Portaleone (Schilté 181b) erzählt Aehnliches von einem Zeitgenossen als Thatsache ואני הנני מכיר איש יהודי . . . כשהיה ארום עם אשתו כתב לה פעמים רבות אגרות שלום עם דמו ממש להראות לה את תוקף גבורת אהבתו. Romanelli (משא בערב Ed. Wien pag. 28) führt folgenden Liebesbrief eines berberischen Dichters an: „Mein Blut ist die Tinte, meine Haut das Papier, die Feder bin ich selbst“ (דמי הדיו עורי הגליון והעטעצמי).

(Const. 1522 s. p. 160) vgl. auch De Rossi ann. ab a. 1501 ad 1540 p. 24, wo bereits das Richtige nachgewiesen ist. — Die Ed. Frankfurt a. O. 1792 (p. 163) enthält auch einzelne erklärende Glossen des Herausgebers Zebi Hirsch Baschwitz [1]). — Die vielen trefflichen Bemerkungen und litterarischen Nachweisungen, welche sonst in dieser lehrreichen Einleitung dargeboten werden, bedürfen keiner besonderen Hervorhebung. Durch die Klarstellung der Tanchuma und Jelamdenu-Citate, wie auch durch die Scheidung der Zusätze, die sowohl Handschriften als Ausgaben darbieten, von dem eigentlichen Texte hat Hr. Buber künftigen Forschern den Weg gebahnt, auf welchem noch weitere Aufklärung über diesen Zweig der Haggadalitteratur gewonnen werden kann.

14. לקוטים ממדרש אלה הדברים זוטא הנמצאים ... בילקוט גם מדרש אחד על פרשת דברים עפ"י כתב יד ... ולקוטי מאמרים שהביא רבינו בחיי ממדרש דברים ואינם נמצאים בנדפס עם הערות ותקונים ... ופתח דבר מאת שלמה באבער. (Ueberreste des Midrasch Debarim sutta edirt mit kritischen Noten und Einleitung von Salomo Buber) Wien 1865.

Der Name „Debarim sutta“, mit welchem ein Midrasch zum Deuteronomium, von welchem nur einzelne Fragmente sich erhalten haben, bezeichnet wird, erscheint nur in den Quellenangaben zum Jalkut. Ob andere aus Debarim rabba citirte, aber dort nicht vorhandene Stellen jenem Midrasch entstammen, muss daher noch fraglich erscheinen. Im Jalkut werden beide und zwar letzterer viel öfter ausgezogen (s. das Verz. im Anhange) [2]) Ob die von Raschi angeführte Stelle

---

[1]) In der Schrift „Moralische Briefe“ (hebr. אגרות מוסר s. Benjakob p. 287 No. 295) 3 b A. beruft sich derselbe auf seine Anmerkung im Tanchuma (ועיין בתנחומא דפוס פ"ף דאדר מה שכתבתי שם בגליון). Auch Aramas חזות קשה (Ed. 1792) versah er mit einzelnen Glossen.

[2]) Der Verfasser bemerkt (Einl. p. III), dass die Rabba's zu Exodus und Numeri im Jalkut nicht genannt werden und das Vermerk שמות רבה an einzelnen Stellen nicht authentisch ist. Dasselbe gilt auch von der von dem Verf. übersehenen Note zu Jalkut I, 414 תנחומא ושמות רבה פ"נ, wo schon die Kapitelbezeichnung eine jüngere Hand verrät.

(Gen. 29, 34 s. Zunz G. V. S. 253 A, b) gerade aus dem Sutta stammt, ist zweifelhaft; die in Amos 1, b aus אגדת האזינו citirte Stelle ist Sifré Edit. Friedmann II, 322 d, vgl. Pesikta Ed. Buber 1, 38 a, Echa rabb. 1, 56. Directe Citate aus dem Deuteronomium-Midrasch sind bei älteren Autoren überhaupt nicht häufig. [1]) Bei Aboab wird der Rabba zweimal mit näherer Bezeichnung des Abschnittes citirt (No. 247 aus c. 7) [2]), in den übrigen Anführungen wird aber mit dieser Bezeichnung nicht immer derselbe gemeint (s. Einl. p. 17). Der Verfasser hat Recht daran gethan, die Jalkut-Fragmente wie auch die im Bechai erhaltenen Citate in besonderen Abteilungen zusammenstellen, denn aller Wahrscheinlichkeit nach war ausser den beiden genannten Haggadawerken noch ein dritter Midrasch zu Deuteronomium vorhanden. Die haggadischen Erläuterungen, mit welchen in einem Münchener Codex der defecte Rabba ergänzt wurde und die in vorliegender Schrift (p. 10—29) abgedruckt sind, weichen nämlich in Inhalt und Fassung so sehr von den entsprechenden Stellen der beiden anderen Midraschim ab, dass man sie als Bestandteile eines anderen Werkes ansehen muss (vgl. Abth. I. No. 7 und II. No. 24), das, wie es scheint, Bechai als Quelle gedient hat Der Verf. ordnet die in Jalkut erhaltenen Fragmente nach der Reihenfolge der Nummern, in welchen sie daselbst sich vorfinden; es wird also noch zu untersuchen sein, zu welchen Schriftstellen sie ursprünglich gehörten, was sich nicht bei allen (wie bei No. 2 u. a.) so leicht eruiren lässt. Der Text wird genau wiedergegeben und, wo er schadhaft erscheint, in zutreffender Weise corrigirt, doch ist in dieser Hinsicht noch Manches nachzu-

---

[1]) Zu den in der Einleitung bezeichneten Stellen sind noch hinzuzufügen: Nachmani zu Chulin 17 a (Rab. c. 4 No. 8) und Nissim Synh. 7 a וה״ר דוד ז״ל פי׳ שמצא באלה הדברים רבה שלשופטים עצמן הוא מצוה שיהיו זריזין כנגד המקל ורצועה שהן מכין בו שישמרו בעצמן שלא יהיה המכה הצריך להיות מוכה. Leztere Stelle (Rab. 5 No. 5) ist wol nur inhaltlich citirt, so dass nicht etwa für מעַיְשִים (vgl. Pesikta rab. Ed. Friedm. 102 b) hier eine LA. זריזים zu constatiren wäre. Für לפי מה שהוא in Pes. ist ebenfalls לפי מעֲשֵׂהוּ zu lesen.

[2]) Letztere Stelle ist Einl. pag. VI nicht notirt; f. קיג das. l. קי״א.

holen. In No. 1 Z. 14 hat J. f. שנתגדלו die LA. שבא גדלו, das nach J. I, 645 in שלא גדלו zu verbessern war. In No. 4, Z. 2 ist wie in No. 10 אמרו f. אח zu lesen, Z. 6 f. שניפו l. שטפו. In No. 7, p. 3, Z. 12 ist zwischen שיגיע und אשריך ein Stück ausgefallen und nach Jalkut I, 807 einzuschalten. Es scheint, dass überdies hier auch eine auf Zach. 14, 3 hinweisende Auslegung noch vorhanden war (vgl. Zusatz zu Tanch. Abschn. Debarim Ed. Buber No. 6 und Raschi zu Deut. 2, 5). In No. 10 ist die Schriftstelle Gen. 6, 3 noch weiter anzuführen, da die directe Beziehung derselben auf Mosen nur dadurch klar wird. In No. 14 Z. 2 v. u. f. מעין l. בעין. Vaterland und Zeitalter dieses Midrasch lassen sich nur annäherungsweise bestimmen. Er ist aus Lehrvorträgen hervorgegangen (s. No. 12), die Zustände der römischen Kaiserzeit reflectiren (No. 13 die Legionen rufen einen Kaiser aus, nachdem sie seinen Vorgänger getödtet haben), und eine dem dreiundeinhalbjährigen Cyklus der Toralektionen entsprechende Anzahl der Pentateuchabschnitte annehmen (No. 5 קע"ה פרשיות vgl. Soferim 16, 11). Da im Jalkut wohl nur solche Stellen ausgezogen wurden, die in der verwandten Literatur sich nicht vorfinden, so lassen sich auch die Beziehungen dieses Midrasch zu derselben nicht mehr erkennen. Die einzige aramäische Stelle (No. 17) scheint aus einer älteren, aber nicht mehr ganz verstandenen Quelle zu stammen[1]). Das Gleichnis von dem grossen Steine (No. 21) erinnert in Inhalt und Darstellung an Pesikta Ed. Buber 126a. Ob die Angabe in No. 10, nach welcher die preisenden Engel den Ort der Gottheit nicht kennen, auf Elieser-Baraita c. 4 zurückführt, ist zweifelhaft. Ein Zeichen der Jugend ist auch darin zu erkennen, dass verschiedene Meinungen von Haggadisten fast gar nicht angeführt werden. Das Werk dürfte demnach etwa dem neunten Jahrhundert angehören. — Auch das Alter des Deuteronomium-

---

[1]) אמר אחד לעני ר׳ עקיבא לא חציפא אימרתא דרעיא בין דובין . . . Für דובין muss natürlich דיבין gelesen werden. In Esth. rab. 10, 11 und Tanch. Toldot No. 5 ist das Gespräch hebräisch gegeben. Dort stellt Hadrian die Frage an Josua b. Chananja (nicht b. Levi, wie bei Lattes saggio II p. 69 angegeben wird).

Midrasch, von dem einzelne in einer Münchener Handschrift vorhandenen Bestandteile hier zum ersten Male edirt werden, wird sich schwerlich mit Sicherheit ermitteln lassen Es ist echt haggadisches Ueberlieferungsgut, das nur zum Teil aus älteren Quellen zusammengetragen ist, aber in manchen Stücken noch in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt, daher wir hier noch mancher seltenen oder sonst nicht vorkommenden Ausdrucksweise begegnen[1]) In No. 9 ist in die Auslegung zu Deut. 1, 1 eine Bemerkung zu Hos. 8, 4 eingeflochten, die auch in Gen. r. c. 28 No. 7 mitgeteilt wird. Auf die Frage, welchen Sinn יכרת daselbst habe, antwortet Samuel b. Isak כאינש דאמר ישתחק שמי[ה] דפלן דאפיק לבויה לתרבו בישא. (Wie man sagt „ausgelöscht werde der Name jenes Mannes, der seinen Sohn so entarten liess“.) In Gen. r. l. c. und in j. Synh. 7, 7 wird dies daraus gefolgert, dass jenes Verbum hier im Singular steht und daher nicht auf עצבים bezogen werden kann (למען יכרתו אין כתיב כאן אלא למען יכרת). Der genannte Haggadist nimmt daher ohne Weiteres an, dass zu יכרת als Subject ein fehlendes שמי hinzugedacht werden muss. Im Jahrb. 5 S. 27 wurde dieselbe Vermutung ausgesprochen, für die nun auch die Traditionsexegese einen wertvollen Beleg darbietet. In dem Texte, den der Herausgeber so ziemlich von Corruptelen gesäubert hat, ist nur Einzelnes noch zu berichtigen. Für מן שותי (No. 1, p. 11) l. מנשוקי (ein Kuss). In No. 3 f. וטרפה l. וטרדה. In No. 4 scheint בולם פיך אמרו עמך ממלל ein Glossem zu sein, das den nachfolgenden Passus: עמך הוא משתעי בלם פומייא erklären sollte. In No. 6 ist משרת wohl = מנשרת. In No. 8, S. 14, Z. 3 l. ולבנים יצאנו [בטיט]. Das Notarikon (No. 9) dürfte ursprünglich פוירה אלה רעה נהיה gelautet haben, das. Z. 3 v. u. ist לששה ימים ויפרוט אותו als dittogr. zu streichen; das. p. 15, Z. 4 l. נוהם מגו כפישה (vgl. Berach.

[1]) So דבורית (No. 6) Karavane; אפותוסים (No. 19 Erklärung zu מזמות Ps. 37, 7) = ἐπίθεσις, Nachstellung, Verschwörung; נחוססום (No. 20 viell. l. טחוסמים plur. v. τείχισμα) Festungswerke; מוקסות (No. 28 viell. l. מוסקות = musca) Mücke; אספנגים (s. p. 28 = spongia) Schwämme; ודי (Deut. 1, 1) wird (No. 9) in einer Auslegung als Zuruf (הוי די = o di) „O Gott!“ dargestellt.

32a, wo ein ähnliches Sprüchwort angeführt wird), No. 11. p. 16, Z. 3 l. נבהת (s. j. Schek. I, 1). No. 15, p. 18, Z. 3 fehlt zu der Auslegung des R. Simon b. Lakisch die Deduction, die wahrscheinlich lautete: למוכיח ולמוכחים (so ist auch Z. 4 zu lesen); ib. Z. 4 v. u. wird der Passus ונכנסים עדרים לבתיהב nur durch die Deutung in Sota 11b und Exod. rab. c. 1 (א״ת בעדי עדיים אלא בעדרי עדרים) verständlich; ib. p. 19, Z. 12 v. u. f. או l. אוי, Z. 11 f. מהיות לחיות wahrsch. zu lesen: מחניות מחנייות. In No. I, 19, Z. 9 ist בצדקה schwerlich richtig; es ist wahrscheinlich ein Epiphet zu dem Namen ר׳ יצחק, der viell. durch falsche Auflösung der Abbreviatur ר״י entstanden ist, es soll wahrscheinlich ר׳ יונה בוצרייה heissen (s. Frankel introd. in Talm. hieros. 99a), No. 27, Z. 4 f. לטהרו l. לפגרו (wie bei Bechai); f. נבוטה Z. 8 l. נכוסה vgl. j. Joma, 3, 4 (der Midrasch hat die betreffende Auslegung nicht aus dieser Quelle) No. 22, p. 23, Z. 5 ist für עיר viell. ר׳זעירא zu lesen. Die Bedeutung von ורידין (No. 23, p. 23, Z. 1 v. u.) ist nicht klar; Num. rab. 19, 5 bietet dafür סלעים כגון ישרים. Der Schluss von No. 24 ist ganz unverständlich; derselbe muss vielleicht lauten: מיד בנה של מואביה בא זה מלך המשיח . . . צמחא טבא מיניה ואתון מתגרין ליה מן הדין [לית כלום]. No. 27, Z. 1 f. ב׳ק l. בך (s. die ähnliche Deutung R. Isak's zu נגילה ונשמחה בך in Midr. Cant. 1, 4) p. 27 Z. 11 l. אנו נופלין יודעין שאין ist aus der nächsten Zeile irrtümlich hiehergeraten); p. 28 Z. 21 f. וחד l. אחר. — Benveniste (אות אמת Ed. Prag 31a) citirt auch Collectaneen aus dem Rabba von Schemtob Alchanti, in denen der Deuteronomium-Midrasch in anderer Textesgestalt vorhanden war. (מ״כ zu Deut. rab. No. 20 hat für לקוטי רבה die irreführende Bezeichnung ילקוט כ״י). Es muss vor der Hand noch unentschieden bleiben, woher dieselben stammen.

15. ספרידאגדתא על מגלת אסתר, Sammlung agadischre Commentare zum Buche Ester, enthält: Midrasch Abba Gorion; Midrasch Ponim Acherim; Midrasch Lekach Tob. Nach Handschriften herausgegeben, mit kritischen Noten, Er-

klärungen und einer Einleitung versehen von Salomon Buber in Lemberg. Wilna, Romm 1886, 14 u. 112 S.

Es sind eigentlich vier verschiedene haggadische Commentare zum Buche Esther, die in der vorliegenden Sammlung enthalten sind, indem die auf dem Tittelblatte in zweiter Reihe genannte Schrift in zwei Recensionen uns vorgelegt wird. Zunächst lenkt sich die Aufmerksamkeit auf den Midrasch Abba-Gorion, dessen Text auf Grundlage von vier Handschriften hergestellt wurde. Herr Buber, der wie in allen seinen Arbeiten über die haggadische Litteratur sein Material mit Meisterschaft beherrscht, bespricht auch diesen Midrasch in der Einleitung p. I—V mit gewohnter Sachkunde, doch wird man sich schwerlich davon überzeugen können, dass derselbe den M. Esther rabba an Alter überragt. Schon der erste Absatz, nach dessen Anfangsworten der erstere seinen Namen hat, verrät die Abhängigkeit von Esth. rab. Peth. No. 9, indem der Schluss וכיון שמלך צווחו הכל ווי..., welcher eine Introduction, der zur Entwicklung des Thema's eine an den Text anknüpfende Schriftstelle dient, voraussetzt, hier ohne eine solche erscheint, die aber in Esth. rab. Peth. No. 9 zu finden ist. Eine solche Verkürzung ist auch p. 21 zu bemerken, wo der Schluss der Homilie (Esth. r. 7, 5) nicht mitaufgenommen wird, obzwar durch diesen erst die Beziehung des Ganzen verständlich wird. Es lässt sich auch an den anderen Parallelen leicht zeigen, dass E. r. den Originaltext darbietet. So wird p. 16 zu יודעי העתים blos die erste in Esth. r. 4, 1 angeführte Ansicht aufgenommen und das Uebrige zurückgelassen. Zu כדת מה לעשות wird p. 17 eine Erklärung aus E. r. 5, 2 aufgenommen, die daselbst zu einer anderen Stelle gehört, das hindert aber den Verfasser nicht, eine Ansicht anzuführen, nach welcher das dort von Waschti Gesagte hier (p. 18) auf die Ratgeber des Ahasverus übertragen wird. Das sieht ganz danach aus, als ob er seine Quelle in diesem Punkte hätte corrigiren wollen. Die Erklärung zu ויאמר ממוכן (p. 17) ist offenbar nur ein Auszug aus E. r. 4, 6 und dasselbe gilt auch von der Auslegung zu ויבז בעיניו (p. 23, 24), wo ein Einblick in E. r. 7, 10 bald

darauf führt, dass hier noch die Originalhaggada aufbewahrt ist. — Herr B. will (p. III A. 5) es wahrscheinlich machen, dass E. r. nicht einmal den Tosafisten noch bekannt war, indem nämlich für במדרש אסתר (Tos. Ab. sar 33 b sv. כסי) מסכת מגלה gelesen werden müsste. Dem gegenüber ist zu bemerken, dass R. Tam bei Nachmani (Nov. zu Ab. s. l. c.) und Salomo b. Aderet (Torat ha Bait. 5, 6) מגלת אסתר רבתי als Quelle dieses Citats bezeichnen, wofür Ischbili (z. A. s. l. c.) הגדת אחשורוש schreibt. Es kann also hier doch wohl nur ein Esther-Midrasch gemeint sein[1]) (vielleicht die Stelle bei Horowitz Sammlung kleiner Midr. p. 66). Uebrigens war E. r. bereits Nachmani bekannt, da er (Nov. z. Jebam. 76 b) daraus eine Stelle anführt.[2]) Eine Spur seiner Kunde findet man bereits bei Ibn Esra[3]), währenddem Jizchaki (Esther 1, 8) aus Abba Gorion geschöpft zu haben scheint (vgl. auch p. IV)[4]). Im Commentar wird der Feststellung des Textes und der Erklärung der schwierigen Stellen desselben die sorgsamste Aufmerksamkeit zugewendet und wird hier nur auf Einzelnes, das noch einer weiteren Besprechung bedarf, hinzuweisen sein. Für ארטין (al. אלא מי) p. 10 schlägt der Herausgeber eine Emendation in אלהֵן vor (A. 139), richtiger wäre nach der 2. LA. אלא מן; es ist aber wol nicht daran zu zweifeln, dass in dem fraglichem Wort nur ט in מ zu verwandeln ist (ארמון Aphelf. v. רמי „sie nehmen"), auch מזיקייא ist nicht zu ändern. Es ist hier nämlich, wie die LA. כותיא in E. r. beweist, von Samaritanern die Rede, die aus ledernen Schläuchen nicht tranken, weil die Felle, aus denen diese

---

[1]) Anders verhält es sich mit Resp. Sim. b. Zemach Duran II, 246, wo מדרש אגדת מגלה die Hagada's des Tractates Megilla (hier 10 b) bezeichnet (וכן בערכין das. ist nicht richtig, gemeint ist wohl Synh. 39 b).

[2]) וראיתי בהגדה של מגל׳ אסתר . . . (= E. r. 4, 1 s. Lurja z. St.). Das von Zunz (G. V. S. 265 A. b) bezeichnete Citat (Nachm. Milch. zu Alfasi Synh. 9) bezieht sich nicht auf den Midrasch, sondern auf b. Meg. 13 b (וי״ל דמאן דגרים באגדה, דאסתר אא . . .).

[3]) Esth. Comm. Ed. Zedner p. 24 zu 3, ובדרש כי הכסף הוא העץ ודרש נאה הוא (s. E. r. 7, 21).

[4]) Die im Anhange zu Hapardes (Ed. Warschau p. 115) mitgeteilte Ausegung . . . אם החרש stammt aus Midr. Ps. c. 22.

hergestellt wurden, von verendeten Thieren herkommen könnten (s. Geiger, nachgel. Schr. hebr. Th. p. 152). — קלוסנטרון (al. קלסריקון p. 20) ist nach Mussafia = celsiores (פי בל״ר קלסרין אנשים אורחים ונכבדי ארץ s. A. 53). Die Ableitung und Bedeutung des Wortes ist noch zweifelhaft. — p. 31 Z. 15 f. וודען l. ורעין. — Zu p. 39 A. 5 vgl. auch E. r. Peth. No. 5 (ישמשי ספרא זה בנו של המן). In Elieser. Bar. c. 50 wird auf Grund dessen gesagt . . . לבני המן שמשיו וסופרים שלו. Dass Schimschai (Esra 4, 8) zum Sohne Hamans gemacht wird, erklärt sich daraus, dass המן hier wie in Bab. bat. 91 a (s. Güdemann religionsgesch. Studien S. 46) als חַמָּן, Herakles, aufgefasst wurde. Schimschai, der von der Sonne Herstammende, ist also der Sohn des Chaman; er ist der Mercurius, der der Sonne am nächsten steht, und daher der „Schreiber" (Esra ib.) — Die in Jahrb. I, S. 197 besprochene Stelle liegt uns nun in variirenden Texten vor, aus deren Vergleichung sich die ursprüngliche Fassung ermitteln lässt. Für טוב al. (תחש) ונחש ist wahrscheinlich ואחד שמו zu lesen. שתרוג oder שטרג (wie die meisten Texte für שנירגו haben) ist viell. = שרטג pers. sserthak (Bezeichnung eines eleganten Gewandes s. Vullèrs II, 268). Nach der vorliegenden Angabe wurde es auch שפירא genannt. Zur Vergleichung bietet sich lat. supparum dar, das nach Ferrarius (de revestiaria I p. 242) auch ein männliches Obergewand bezeichnet. יכידני (al. זכרונו oder מכותו) ist viell. aus זונריון (*ζωνάριον*, Gurt) oder aus כיתונין (*κιτώνιον*) corrumpirt. — Zweifelhaft ist die Bedeutung des Wortes דיברורין (so in drei Texten al. כדובריין p. 41), es ist vielleicht דיקוריון zu lesen (decurio palatii Hofmarschall).

Der dem Abba Gorion folgende Midrasch (p. 45—51) ist grossenteils von demselben abhängig und enthält überhaupt Weniges, was nicht auch in anderen Quellen sich vorfindet. Mehr Originalität, wenigstens in Ausdrucksformen, bietet die zweite Recension dieser haggadischen Schrift, nur ist sie nicht ganz frei von Fehlern, deren vielleicht schon der Concipient sich schuldig gemacht hat. So ist שני (p. 56 Z. 3 v. u.) aus ש[מו]נ:ה entstanden, das in Jalkut noch erhalten ist (s. A. 22).

Nun muss es eigentlich חמשה heissen, aber es wurde ה׳ der Vorlage irrtümlich für ח gehalten, wofür dann שמונה gesetzt wurde. — In dem Passus והיושם כוסות ודוסקות משונים (p. 59) könnte דוסקוס (= discus) Teller bedeuten, wahrscheinlicher aber ist es, dass es aus פוסקות (= posca Becher) corrumpirt ist. — מימסים (p. 60 s. A. 51) ist Plur. v. מומס (*μῶμος*). — באאפיקון al. באפ׳ s. A. 56) ist soviel als: in officio (in dem Dienst). — אינגריות (p. 62 s. A. 64) ist = *ἀγγαρεία*, angaria, (Frohne). — שנספרסו (p. 63 s. A. 84) ist richtig. Der Ausdruck פרש דיוט׳ kömmt auch sonst vor (s. Jabrb. 4 S. 117) vgl. auch שיפרשו אותה בכל המדינות (p. 69). — Das nach תחת ושתי (p. 65 Z. 10) folgende Auslegungsstück scheint am Anfange defect zu sein, denn es gehört ohne Zweifel zu Esth. 2, 20. התחיל ist vielleicht aus בת[אבי] חיל corrumpirt. Der fehlende Passus könnte etwa gelautet haben: ... אמר לה את בת אבי חיל. In Z. 12 muss, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, לי in לו[למרדכי] emendirt werden. — Für ארניא p. 68 (s. A. 131) muss אארגיא (= *ἀεργία*, Unthätigkeit) gelesen werden. Das Adjectiv *ἀεργός* ist in der Form אארגס auch ins Syrische übergegangen (s. Payne-Smith s. v.) — Ueber die Stelle נתנה אסתר כתרין שלה אצל כתרין של המן p. 71 Z. 6 v. u.) geht Herr B. mit Stillschweigen hinweg, obzwar dieselbe der Erklärung bedarf. Ob פתרין (*ποτήριον* oder patera) dafür zu lesen oder כתרין mit קתדרין (*κάθεδρα*) zu identificiren ist, ist schwer zu entscheiden. In Z. 5 f. עלי l. עליו. — Das p. 72 Z. 10 angeführte Sprichwort יצא בעלך ליקרע פוק לקוטו ist in dieser Form unverständlich. Es soll vielleicht heissen: י׳ בע׳ לך קרץ ופוק לקומיה („Ist dein Mann ausgegangen, gehe früh weg und komme ihm zuvor“) vgl. über קרץ Levy talm. Wtb. s. v. — Die Stelle ואותה לילה ליל פסח הוה שעלה סנחריב ... בת ציון wird mit einigen unwesentlichen Varianten auch in Jalkut II No. 241 als Schluss an das aus Synh. 95 angeführte Stück wiedergegeben (vgl. Pesikta Ed. Buber 71a u. Note 51 das.; Exod. r. 18, 5 u. Lurja Note 10 das.; Sed. Ol. r. c. 23 שעלה בפרס הפסח). — Was קנטרא in Jalkut I, 1057 (s. p. 74 A. 168) bedeutet, ist nicht klar. Das Wort kömmt auch in Meg. 3, 7 (vgl.

Sof. 13, 6) vor; dort ist es wahrscheinlich = *κεντητήριον* (Stachel, Pfrieme), das aber zur Erklärung hier nicht passend erscheint. Es ist vielleicht קנטקא dafür zu lesen, syr. קנדוקא *κοντάκιον*, contacium, das eigentlich ein Stäbchen, an welchem die Buchblätter befestigt waren, und dann diese selbst bezeichnet (s. Du-Cange gloss. med. lat. II, 1013) והיו הכתבים פורחים מקנטרא לקנמרא heisst also: die Schriftzüge flogen von einem Blatte auf das andere. — Für פרביטם (p. 76 s. A. 175) ist פרכיטם (*παραχύτης*, der Wasser zum Baden zugiesst) zu lesen. — Das Sprichwort נ״ל שור רבו שוחטיו ist nur die Uebersetzung des gleichlautenden aramäischen Spruches (Sab. 32 a. s. Dukes zur rab. Spruchkunde S. 34 No. 115).

Das vierte Stück dieser Sammlung, der haggadische Commentar zum Buche Esther von Tobia b. Elieser [1]), enthält nebst Auszügen aus Abba Gorion und anderen Quellen der talmudischen Literatur auch manche selbständige Bemerkung. Die Einleitung, in welcher die Chronologie der Exilsperiode behandelt wird, schlieszt mit den Worten: למדנו כי מגלת אסתר קדמה לבנין הבית שתי שנים וכשם שהעמיד השם את המן . . . כך יעמיד השם מלך שגזרותיו קשות . . . והב הם חבלי משיח שיעמדו האומות על ישראל . . . בעת מנין נפ״ץ שהוא לקץ הימים שנים אלף רגלותינו . . . Offenbar soll hier נפץ (Dan. 12, 7) = לקץ die Zahl 220 darstellen. Die Beziehung dieser Ziffer ist nicht klar. — Der Verfasser verwendet in freier Weise haggadische Sentenzen zur Beleuchtung der Schriftstellen. So gehört die Bemerkung כל פרצה שאינה מן הגדולים אינה פרצה (p. 47) in der Quelle aus der sie geschöpft ward (Gen. r. c. 26, 5 auch aufgenommen in Lekach Tob Gen. p. 33) zu Gen. 6, 2, hier wird sie eben so passend an Esther 1, 17 angeknüpft. — Sehr richtig ist (p. 94) die Erklärung zu der Deutung אשר הגלה מירושלים אמר רבא שגלה מעצמו (Meg. 13 a), indem der Verfasser hinzufügt: כדרך שגלה יהויכין מעצמו. Er will nämlich sagen, dass Raba dies aus der ausdrücklichen Angabe, dass Mordechai zu den mit Jechonia Exilirten gehörte (Esth. 2, 6), gefolgert habe, da aus 2 K. 24, 12

---

[1]) Erwähnt wird derselbe auch von Salomo Duran (תפארת ישראל 197 a), der aber erst nach Beendigung seines Werkes von demselben Kenntnis erlangte.

hervorgeht, dass diese freiwillig sich ergeben haben.[1]) — Die Bemerkung שהיתה מיחדה לבורא הכל zu 2, 20 (p. 96) lässt erkennen, dass der Verfasser מאמר von האמירת (Deut. 26, 17) abgeleitet und dieses im Sinne der talmudischen Deutung (Berach. 6a) erklärt hat. — Zu 4, 17 wird das Sprichwort ישועת ה׳ כהרף עין („Gottes Hilfe kömmt in einem Augenblicke") angeführt. In den arabischen Gleichniszsprüchen (Pf. 6) wird dasselbe fälschlich als Schriftstelle citirt ונאמר ישועת ה׳ כהרף עין (הלבנון III p. 96). Sonstige Belege für dasselbe bietet zumeist nur das neuere Schrifttum.[2]) — Vor ר׳ אלעזר המודעי (p. 104 Z. 18) muss nach Meg. 15b noch eingeschaltet werden רבן גמליאל אומר מלך הפכפכן היה, da sonst die Bemerkung, dass zehn Tanaiten ihre Ansicht über diesen Gegenstand ausgesprochen haben, nicht stimmen würde (die Ansichten der Amoräer werden hier offenbar nicht mitgerechnet). — Für כריזר (p. 107 Z. 7 u. 5 v. u. muss כרוזויי (Ausrufer) gelesen werden; Midr. A. G. p. 41 hat die hebr. Form כורז. — Die Bemerkung משפחות כהונה ולויה . . . (p. 111) stammt aus Megilla 3a und wird hier an Est. 9, 28 angeknüpft. — Dem Verfasser entgeht auch nicht die Wahrnehmung, dass in dem Passus ישוב מחשבתו (9, 25) das Genus nicht übereinstimmt; er nimmt an, dass entweder ישוב = תשוב — freilich nach der eigentümlichen Regel כי אותיות איתן משמש א׳ במקום נין וי״וד במקום תיו — oder ישיב dafür zu setzen sei (ס״א ישיב עמלו ומחשבתו הרעה). In dem von Jellinek edirten Ester-Commentare (Leipzig 1855 p. 20) wird der genannte Passus ohne Weiteres durch ישיב מחשבתו wiedergegeben.

---

[1]) Vgl. Jahrb. 5 S. 207, wo A. 1 demnach zu berichtigen ist; (auch „Pseudo" das. ist irrtümlich; es wurde Megilla mit Taanit verwechselt.)

[2]) Das Nachmani zugeschriebene Gebet für Seefahrer (s. Zunz Ltgsch. S. 478) hat den Passus ותשועתו כהרף עין; Abarbanel Comm. z. Jes. 7, 19; Abraham Jaghel גיא חזיון 35b; Mose Chagis שפת אמת 28b; Immanuel Chai Reki (s. Kat. Rosenthal hebr. Th. No. 1201); Hirsch b. Secharja (Approb. zu לקט שמואל); Samuel Ehrenfeld Comm. zu Pesach-Haggada Ed. Wien 1884, 24b; Stein, Isr Volkslehrer I S 79. Nach Tendlau, Sprichwörter und Redensarten No. 948, hiess es im Volksmunde häufiger עזרת אלהים כהרף עין. E. Altschuhl (kritisches Sendschreiben, Prag 1846 S. 104, 34) vergleicht hiezu trefflich das Virgil'sche: accidit in puncto, quod non acciderit in anno.

16. שבלי הלקט השלם Schibole ha Leket von Zidkia b. Abraham, vollständig nach Handschriften herausgegeben von Salomon Buber, Wilna, Romm 1886. 42 u. 408 S.

Es ist, wie wir aus der Einleitung (p. 2 ff) des Herausgebers ersehen, nur der erste Teil dieses Werkes, der uns hier in einer trefflichen Ausgabe vorgelegt wird, doch erhalten wir hier den vollständigen Originaltext derselben, währendem das unter diesem Namen früher erschienene Buch ebenso wie der Tanja nur einen mangelhaften Auszug desselben darbot. Der Herausgeber hat das Verhältnis der genannten Bearbeitungen zu dem eigentlichen Werke Zidkia's in der Einleitung sehr gründlich erörtert. Der Wert desselben besteht hauptsächlich darin, dass es sehr umfassende mit vielen Belegen ausgestattete Belehrungen über die einzelnen Teile des jüdischen Ritus enthält. Der Verfasser war ein Eklektiker, der nicht blos aus älteren Quellenschriften zusammentrug, sondern auch Vieles, was ihm durch persönliche Anschauung und mündliche Mitteilungen oder durch die Correspondenz mit zeitgenössischen Gesetzeslehrern bekannt wurde, in sein Werk aufnahm. Besonders waren es die Mitteilungen seines Bruders Binjamin und seines Vetters Jehuda b. Binjamin, die ihm reichen Stoff für seine Sammlung darboten.

Ueber die Lebensverhältnisse Zidkias ist nur Weniges bekannt. Dass er der Familie Deï-Mansi angehörte, erfahren wir nicht einmal aus seinem Werke, sondern zuerst durch Immanuel de Fermo (Mak. 28 Ed. Willheimer p. 23) und dann durch Mose da Rieti (Mikdasch Meat Ed. Goldenthal 105 A. 2) [1]) Aus den Worten des ersteren שם הרב ר' צדקיה העניו ושלשה בניו geht hervor, dass zur Zeit, als dieses Makamenwerk verfasst wurde, Zidkia und seine drei Söhne nicht mehr am Leben waren, wonach dieser wohl schon eine geraume Zeit früher ver-

[1]) Zu den Worten יהודה וצדקיה ובנימן bemerkt er: הם ממשפחת הענוים חברו ספר שבלי הלקט וספר תשובות הגאונים ופסקות נכבדים ור' בנימן זה הוא אשרסדר ספר יראים ... (auch mitgeteilt bei Luzzatto bibliotheca 46 b). Er macht Jehuda und Benjamin zu Mitverfassern des Werkes, weil sie in demselben oft genannt werden.

storben sein muss. Ausser seinem Hauptwerke schrieb Zidkia noch Zusätze zu Jesaia de Tranis Pentateuch-Erklärungen, von denen einzelne Auszüge gedruckt sind [1]).

Der Bruder Zidkias, Binjamin (s. p. 6) ist auch anderweitig bekannt. Er hat mehrere Schriften und religiöse Gedichte verfaszt (s. Zunz Ltgsch. S. 352, Landshut Onom. p. 51, Steinschneider H. Bibl. 18 S. 99, 110).

Auszer seinen Lehrern und fachgenössischen Verwandten nennt Zidkia viele andere ältere Autoren, deren Schriften ihm zur Quelle dienten, und zeitgenössische Gesetzeslehrer, mit denen er persönlich oder brieflich in Verbindung stand. Der Herausgeber hat mit grossem Fleisse alphabetische Verzeichnisse der in beiden Teilen des Sch. H. erwähnten Autoren und Schriften hergestellt und nebstdem, dass er die Stellen, an denen solche citirt werden, bezeichnet, auch manche weitere Nachweise über dieselben hinzugefügt. Uebersehen wurden von ersteren: Samuel b. Jehuda No. 144, von letzteren טעמי הר"ר שמחה מאשפירא (p. 369) מעשה בן סירא (p. 247 s. Alphab. Sirac. Ed. Steinschneider p. 23) und Commentarien zu Moëd kat. von den Lehrern des Verfassers (No. 221). Eingehende Nachweise waren hier nicht Aufgabe des Herausgebers. Ueber Abraham b. Meir Kohen s. Zunz Ltgsch. S. 613. Irrigerweise wird ה"ר אליעזר בשם רבינו יצחק הלבן besonders verzeichnet, obzwar No. 309 ausdrücklich ר"א מטול genannt wird. Die Identität Ephraim Kalai's (No. 218) mit Parchon's Lehrer (p. 9 A. 62) ist noch sehr problematisch. Zunz (Ltgsch. S. 619) setzt den ersteren viel später an. Den Familiennamen Kalai haben aus älterer Zeit Jakob (Maim. Responsen Ed. Lichtenberg I No. 26), Isak (dem die Responsen das. No. 200—209 angehören) und Josef b. Jakob (Zunz a. a. O. S. 339). Ueber גבור (p. 10 A. 69) s. Zunz a. a. O. S. 274). Betreffs R. Gerschom's (ib.

---

[1]) In Asulais פני דוד sind zu den einzelnen Pentateuchabschnitten Jesaias Glossen nebst Zidkias Zusätzen aufgenommen. Letztere werden zumeist im Namen Z.'s mitgeteilt (s. פני דוד 9b, 10a, 27a: כך שמעתי מפי מה"רר צדקיה במוהרר אברהם הרופא זצוקל vgl. 33b, 40a, 59a). Manchmal erscheint er aber selbst als Verfasser derselben (s. 1a, 42a חמיה לאני צדקיה ... בר אברהם, 61a, 78b צדקיה בר אברהם פירש).

A. 70) ist zu erwähnen, dass sein Commentar zu Moed kat. citirt wird (172 a; 175 b; 176 a). Zu Jehuda b. Barsilai ist noch No. 5 p. 4 anzuführen, wo in einem Responsum Abraham b. David's aus הלכות ר' יהודה eine Stelle mitgeteilt wird. Ueber Jehuda b. Baruch[1]) s. Jahrb. 3 S. 170 A., über Jehuda Lewi Zunz Ltgsch. S. 610 No. 14. Der No. 92, 139 genannte R. Josef ist nicht J. Tob-Elem, sondern wahrscheinlich J. b. Mose aus Troyes, der seine Tosafot Samuel b. Meir unterbreitete (s. Tos. R. Jehuda zu Berach. 9 b ובתוספות הר יוסף שפירש לפני רבינו שמואל s. auch ib. 45 a s. v. ג' שאכלו; für ה"ר יוסף Tos. Berach. 22 b hat Tos. R. J. (ה"ר יוסף בר משה); es sind wohl dieselben, die in Hajaschar 85 d (תוספות שנתוספו לפני רבינו שמואל) citirt werden (vgl. das. No. 58 b ואל ישיאוך תוס' הר יוסף). In Resp. Sal. Lurja No. 29 hat er den Beinamen דינבריט, der auch in anderer Form citirt wird (s. Zunz Ltgsch. S. 273). Von ihm sind auch die in Sch. H. No. 143 citirten Tosafot. Der in A. 94 angeführte Schüler Alfasi's, Josef b. Justo aus Jaën (No. 217) kann natürlich nicht mit dem Tosafisten identificirt werden (s. über denselben Reifmann, Serachja p. 61 A. 91[2]). — Der Name יוסקונטו (No. 205) scheint aus זוסקונטו (Süsskind) oder גוטקונטו corrumpirt zu sein. Ueber Isak b. Dorbalo (p. 14 A. 122) vgl. auch die Mitteilung in Jahrb. 2 S. 77 A. R. Israel Kohen (ib. A. 30) scheint Verfasser eines grösseren halachischen Werkes gewesen zu sein, aus welchem schon Isak Ibn Giat (הלכות Ed. Bamberger p. 30, 70, 83) und Abraham Ab-Betdin (Eschkol I p. 53) Einzelnes anführen. Ueber ר' מאיר ציר נאמן vgl. Zunz Ltgsch. S. 610; er ist derselbe, der No. 290 Meir b. Isak genannt wird. Mose b. Joseph (p. 15) ist der bekannte Lehrer Abraham b. Davids. Ueber Mose Kohen vgl. auch Zunz Ltgsch. 314, wo der 1240 in Worms verstorbene, wahrscheinlich mit dem Tosafisten M. K. identische Mose b. Ahron K. (Lewysohn Epitaphien S. 21—23) ungenannt ge-

---

[1]) Schneor b. Jeh. b. Bar. (No. 87 s. auch Luzz. נחלת שד"ל I., p. 47) war wahrscheinlich dessen Sohn.

[2]) Ein Responsum Alfasi's an denselben wird in Resp. Sim. b. Z. Duran II.) 297 mitgeteilt.

blieben ist) s. auch Luzzatto נחלת שד"ל Ed. Berlin I p. 32[1]). Samuel b. Aron Kohen (No. 149) war vielleicht dessen Bruder. Ueber Anan b. Marinus (p. 16) s. Zunz a. a. O. S. 163 (seiner Familie scheint Abraham b. Marinus S. 501 angehört zu haben.) Kalonymos aus Rom ist von dem nachgenannten K. b. Schabtai nicht verschieden (s. Zunz a. a. O. 250). Für רישמרוג (No. 5) ist wohl דרומרוג zu lesen; es ist also Samuel b. Meir gemeint. In dem Bücherverzeichnisse wird S. 20 A. 229 bemerkt, dass die No. 8 aus Derech Erez sutta citirte Stelle in dem recipirten Texte nicht vorhanden ist. Diese Stelle wird in der That von Aboab (Leuchter No. 95) in aramäischer Fassung aus Jeruschalmi, von Juda Chalaz (ס' המוסר c. 4 Ed. Krakau 34b) aus dem Midrasch citirt. In Bet-Joseph O. Ch. 125 wird Zidkia's Text aufgenommen. Die פסקי רבינו יהודה gehören wahrscheinlich Jehuda Sir Leon an, da er in seinen Tosafot zu Berachot 41b s. v. אי dieselbe Ansicht ausspricht.

Dem Texte der vorliegenden Edition liegen zwei Handschriften zu Grunde[2]) wodurch dessen Fassung hinlänglich gesichert erscheint. Das Citat כמו שאמרנו בבראשית רבה (No. 3 p. 3) ist schwerlich correct. Die Vergleichung des Stiftszeltes mit der Welt haben Num. r. c. 12 No. 13, und Midrasch Tadsche c. 2, die des Menschen mit derselben Abot di R. Natan c. 31 und die von Jellinek in Bet ha-Midrasch 5 p. 57 ff. edirte Haggada; die Quelle des hier mitgetheilten Satzes ist noch zu ermitteln. Auffallend ist auch, dass No. 7 p. 6 eine Stelle, die Sabb. 118b zu lesen ist, auch Schocher Tob citirt wird,

---

[1]) Der in Zidkia's Semachot No. 21 (im Register nicht erwähnte) Samuel Kohen ist der Sohn Jehuda K.'s (vgl. zu dieser Stelle Pardes No. 289; Rokeach No. 317), s. Zunz a. a. O. S 612.

[2]) Die zweite Handschrift wurde von Ephraim b. Jacob a. Modena, wahrscheinlich einem Sohne des Joab b. Joseph (Zunz, ges. Schr. 3 S 175) im J. 1501 angefertigt (vgl. auch Schorr in Zion I, 95 A. Steinschn. Kat. Hamb. 157). Aus dem handschriftlichen Schibole ha Leket citiren Isak Leon (מגלת אסתר Vor.), Mose de Trani (מבית I, 290), Josef Karo und Isak Nunnez-Vaëz (שיח יצחק zu Chag. Anh. 70a). Was Moscato (zu Kus. 3, 38) gehört hat, dass nämlich im handschriftlichen Sch. ha-L. davon die Rede sei, dass die Karäer auch am 9. Tischri fasten, lesen wir in No. 307 von den Sadduzäern. M. weiss übrigens auch, dass die späteren Karäer nur einen Fasttag hielten.

wo sie sich nicht findet. No. 8 Z. 5 p. 7 ist vor להפסיק das fehlende שמותר einzuschalten. In No. 9 wird eine Stelle aus Midr. Threni 3, 3 angeführt, die hier richtiger wiedergegeben wird; doch scheint dem Verfasser die Schlussbemerkung daselbst (לפי שתמו הצבור תפלתהון) nicht vorgelegen zu sein. In No. 111 p. 82 ist zu Sab. 139 b die sonst nicht bezeugte LA. ...ו"ר יעקב שמיה hervorzuheben. In No. 121 wird das Spiel „Ganz und Halb" (תם וחסר) erwähnt (vgl. auch Agur 42 b) und dazu bemerkt: והוא שקורין אותו או"גא מת"א ויש קורין אותו תם כם, die noch der Erklärung bedarf. Beachtenswert ist die auch in Ar. s. v. בניתא erscheinende Notation שאלתות גדולות (No. 133). Die Stelle befindet sich in H. ged. Ed. Ven. 9 a (vgl. O. S. I. 61, Rokeach No. 328, Sal. b Aderet zu Chul. 107); sie bildet eine Erklärung zu Seb. 21 a. — Betreffs der Vorlesung der Antiochus-Schrift am Chanukafeste (No. 174) war in der Anmerkung auch auf Jesaia de Trani (I B 31 b) zu verweisen. — In No. 219 p. 203 kann nur der Text in Cod. B (s. A. 24) als der richtige angesehen werden (s. Is. Giat הלכות II p. 106), das Citat aus j. Targum gehört nicht mehr zu dem Responsum. — In dem No. 221 mitgeteiltem Responsum des R. Isak b. Samuel (p. 208, 209) sind die Worte איפשר שיהיה מתכוין לאכול בשר טלה ויעלה בידו בשר טלה unverständlich. Da dasselbe sonst nur in noch kürzerem Auszuge wiedergegeben wird (Tos. M. kat. 10 b, Mose a. Coucy Verb. 75, Mordechai M. k. 847) ist aus Parallelstellen vorläufig keine Aufklärung zu gewinnen. — Nach No. 226 war die Erklärung des Gaons R. Isak über אגרות של רשות in einem Responsum R. Nachschons enthalten (anders Resp. Schaare Teschuba No. 217, und Hal. Pesuk. Ed. Konst. s. Grätz in Frankels Mtsschr. 1858 S. 223 und Is. Giat Halachot II p. 25). In No. 290 sind p. 272 Z. 3 die Worte והנהיג ... שיריים an die unrechte Stelle geraten. In dem Texte des Machsor Vitry (abgedruckt bei Goldberg-Adelmann Chaje Olam p. 28) lautet die Aeuszerung über Isak Halewi folgendermassen: ועתה שמעתי שהנהיג רבינו הלוי את [מוסף] ראש החדש [1]במקראות רואה אני את דבריו ולא כחולק על ישיבת רבינו תם שלא הנהיג כן כי ידעתי מדתו בחר לו בגדולה יותר מכולם והנהיג עצמו כאסקופה הנדרסת ושם

[1]) Der Raschi-Siddur (bei Luzzatto, Briefe Ed. Gräber p. 240) hat hier noch במקומיו.

עצמו כשירי שוריים ולא מלאו [לבו] לעטרה הראוי לו לחדש לו דבר בדורו ואם רבינו יצחק הלוי ישם דברים על לבו ופזר בשעת המכנסין אומר אני מקום הניחו... Fast genau dieselbe Textirung bietet auch O. Sarua II, 140, nur wird dort nach המכנסין noch hinzugefügt שהיה דבר ומנהיג לדור ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו. Jizchaki sagt also, ihm erscheine die Ansicht Isak Halewi's als die richtige, doch habe dieser die Meinung Jakob b. Jakar's[1]) nicht bestreiten wollen, da, wie J. weisz, Isak Halewi „die grösste aller Tugenden" nämlich, die Demut, geübt und in seiner grossen Bescheidenheit von seiner wohlbegründeten Autorität, neue Einrichtungen zu treffen, nie Gebrauch gemacht, sondern in diesem Falle sich nur in den Riss gestellt habe u. s. w. — Für das unverständliche באסנא (No. 307 p. 2 88 Z. 7) hat Gen. r. c. 11 richtiger בענתא. — In Semach. No. 11 berichtigt Z. ein Citat des R. Jomtob aus Joigny, der aus Jerusch. (Pes. 4, 7) anführt: אבוה דשמואל שלח לשמואל לנציבין. Ascheri (M. k. III No. 61) und Mordechai (M. k. 882) geben das Citat ohne eine Berichtigung. Die Verwechslung entstand wohl dadurch, dass in einem Jeruschalmi-Codex nach ר' אבהו noch irrtümlich das Wort דשמואל hinzugefügt war und danach die dieser LA. entsprechenden Aenderungen vorgenommen wurden. Den richtigen Text hat auch Nachmani (Torat he-Adam 34b). — Das. No. 15 wird zu אמו (p. 346 Z. 1) eine Variante אשתו notirt. Beide Lesearten sind richtig, da hier von der Frau des R. Isak b. Jehuda, die die Mutter seines Sohnes Jehuda war, die Rede ist (vgl. Hapardes 290, Elieser b. Natan 84b, Rokeach 317, Or Sarua II, 436, Mord. M. k. 902). — No. 20 ist die LA. ר' פפא בר תחליפא תנא באבל נבתי (a. M. k. 26b) auffallend; dieselbe ist sonst nicht nachweisbar (s. Jahrb. 1 S. 7 A. 9). — In No. 50 muss für ר' ישמעאל mit Cod. B. ר' שמואל gelesen werden. Gemeint ist Samuel b. Isak Halewi (s. Elieser b. Natan 84c, Maimoniot, Ebel c. 10, Nachm. l. c. 72c (vgl. auch Zunz Ltgsch. 156 A. 8). — In No. 52 kann מטול nicht in מטולטולה emendirt werden, da nur Elieser aus Toul bekannt ist. — Die Quelle des Citates aus Kalir (Mila No. 7) ist be-

---

[1]) Es ist beachtenswert, dass auch dieser Jakob R. Tam genannt wird.

reits bei Zunz a. a. O. S. 61 nachgewiesen. Die Note z. St. trifft das Richtige nicht.

Wir schliessen mit dem Wunsche, dass auch der zweite Teil dieses umfassenden und reichhaltigen Sammelwerkes der Oeffentlichkeit nicht lange vorenthalten bleiben möge.

17. Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien von Dr. Joseph Perles, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu München, München, Ackermann, 1884, 247 S.

Der Verfasser, der längst als ein gediegener und geistvoller Gelehrter bekannt ist, hat auch in dem vorliegenden Werke wiederum die jüdische Litteraturwissenschaft mit neuen und wichtigen Aufklärungen, die wir seiner groszen Belesenheit und seinem eindringenden Forscherblicke zu verdanken haben, bereichert. Dasselbe enthält zunächst eine Reihe neuer Mittheilungen und gründlicher Untersuchungen über verschiedene compendiarische Bearbeitungen des Aruch, verbunden mit Auszügen aus denselben, die dem Verfasser Gelegenheit geben, manche litteratur- oder culturgeschichtlich interessante Punkte ausführlich zu besprechen (S. 1—112). Verwandten Inhalts sind die darauf folgenden, die hebräische Lexikographie betreffenden Abhandlungen (S. 113—153), denen sich Mitteilungen über „ungedruckte Briefe aus den Jahren 1517—1555“ anreihen, die dem Verfasser die Grundlage zu aufschlussreichen Erörterungen über die Beziehungen, die zwischen Juden und Humanisten in diesem Zeitalter bestanden, darbieten. Dieser allgemeinen Darlegung des Inhalts dieses Werkes haben wir nur einige auf denselben sich beziehende Bemerkungen hinzuzufügen, die wir hier folgen lassen. S. 1 wird das mit der akrostichischen Namenszeichnung אליה versehene Proömium zu dem kurzen Aruch (Ed. Konstantinopel 1511) mitgeteilt, in dessen dritter Zeile (יסדני אנוש מדע כדר דת, ידרדע בוגדים אתי לסלף) die Worte כדר דת unverständlich sind. Wahrscheinlich ist דרדת eine paranomastische Darstellung des Namens Mithridat, der hier den Verfasser als Polyglotten bezeichnen soll (andere Beispiele dieser Art s. oben S. 43). Die vom Verfasser

adoptirte Vermutung Steinschneider's (H. B. 19, 31), dass Elia mit dem gleichnamigen Schüler Misrachi's identisch sei, hat manches Bedenken gegen sich. Bei Conforte 31a ist Elia nicht der Schüler, sondern der Lehrer M.'s. Der Schüler des letzteren (s. Schiller-Szinessy Cat. Cambridge p. 87); der Verfasser der Responsen זקן אהרן, der Glossen zu סמ״ג (s. das. 76) u. a. Schr. hiess Elia Lewi und war ein Schüler Josef Kolons (das. S. 84). Er würde, wenn er M's. Schüler gewesen wäre, in den genannten Glossen wol auch diesen, der eine gleichartige Schrift verfasst hat, hier nicht ganz unerwähnt gelassen haben.—Der Gebrauch des Namens תוגרמה für die Türkei ist, wie der Verfasser S. 3 A. 1 bemerkt, erst aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisbar. Zwar übersetzt schon Saadja תוגרמה (Gen. 10, 3) durch אלתרך und rechnet Josippon die Türken zu dieser Völkerfamilie, doch ist erst, seitdem die europäische Türkei besteht, diese Bezeichnung wieder in Anwendung gekommen. Wir finden sie zuerst bei Isak Zarfati in dem von Jellinek (zur Gesch. d. Kreuzzüge p. 14 ff.) edirten Sendschreiben (p. 15 u. a. St.), dessen Abfassungszeit nach Grätz (Gesch. 8 S. 446 ff. vgl. Mtsschr. 1873 S. 282—284) in das Jahr 1454 zu setzen ist[1]. Wir finden sie auch in dem Geschichtswerke Elia Kapsali's und in einem Briefe David Ibn Jachja's (Grätz a. a. O. S. 467). Die vom Verfasser widerlegte Vermutung Rappaports über טורח מלכיות hat auch Duckes (קונטרס המסרה p. 81) beirrt, der nicht erkannte, dass הטורח das. aus הטיור verschrieben ist. — S. 4 erfahren wir, dass für

---

[1]) Es ist bedenklich, die Zahl יותר מעשרה שנים, die zweimal vorkömmt (p. 17 u. 19) in י׳ מעשרים ש׳ zu emendiren; Z. giebt an beiden Stellen nur an, dass er davon schon vor mehr als zehn Jahren gehört habe; das Verbot, Juden zur See nach Palästina zu führen, kann also schon früher erlassen worden sein. In dem Sendschreiben werden indes auch die Verfolgungen in Deutschland und Italien (1450, 1451 s. Grätz Gesch. a. a. O. S. 196) erwähnt (p. 17, 19), von welchen er wol auch erst eine Zeit nachher Kunde erlangt haben konnte. In der Namensunterschrift des Verfassers (p. 16, 24) ist von בך an zu lesen (הנה״ר = הנעלה הרב רבי) שלמה המ״לך. Das letzte Wort ist eine Begleitchiffre, die in der Form מל״ך auch in Resp. Ch. Or Sarua No. 23 und in einem hebr. Schreiben von c. 1320 (bei G. Wolf die jüdischen Friedhöfe in Wien S. 4) vorkömmt. Sie ist vielleicht in משול לענן כלה aufzulösen.

die Krakauer Edition des kurzen Aruch (1591) die Mitteilungen eines Mannes benutzt wurden, der sich in Frankfurt a. M. aufgehalten und dort eine alte Handschrift desselben aufgefunden hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Jakob Koppelmann aus Brzecz (geb. 1555) gemeint, der 1583 in Frankfurt a. M. war und 1593 in Krakau sein עמק הלכה herausgab[1]). — Baruch Austerlitz, der die Prager Ausgabe approbirte (s. S. 8) war zugleich Rabbiner in Kollin. In der Ueberschrift zu der von ihm ertheilten Approbation zu da Modena's בית לחם יהודה (Ed. 1705) heiszt er: הרב המופלג האברך מה"ו ברוך א"בר ור"מ דק"ק קעלין ודרשן ער"ח (= ערב ר"ה?) פה ק"ק פראג בן הקצין הר"ר זלמן אויסטרליטץ מאיזן שטאט חתן הראש והקצין השתדלין פרימוס דקהלתינו הר"ר שמיאל טויסק (vgl. auch פרח לבנון Ed. Berlin Anh. z. Vorr.)[2]) Gefahrvolle Erlebnisse seines hier genannten Schwiegervaters, des „Primas" Samuel Tauszig, sind in einer besonderen Schrift מגלת שמואל דר פרימוס beschrieben, deren Inhalt bereits Carmoly in Kürze veröffentlicht hat. — Ueber Menachem b. Eljakim טיקדין, den Verfasser des S. 9 ff beschriebenen Aruch-Compendiums ist nichts Näheres bekannt. Ein Menachem b. Eljakim Treves war 1557 Mitglied des Rabbinercollegiums in Wilna (Sal. Lurja Resp. 4, Jahrb. 1 S. 119). Einer Identificirung Beider steht die Ungleichheit der Familiennamen entgegen. Die ausführlichere Bearbeitung (אבקת רוכל) könnte für den Aruchtext noch manche nicht zu verwerfende Ausbeute gewähren[3]). Dasselbe gilt auch von Cod. Bodl. 1517 (s. S. 13, 14)[4]),

[1]) Er gab auch eine Uebersetzung der fünf Megillot heraus (s. Ben-Jacob thes. p. 672 No. 598), war 1583 in Frankfurt a. M., wo damals eine Pest grassirte (vgl. auch Chajim b. Bezael Vorr. zu אגרת הטיול) und war 1593 in Krakau. Seine מי מנה betitelte Mathematik (עמק הלכה Ed. Amst. 6b) ist nur dem Namen nach bekannt.

[2]) Nach Podiebrad (Alterth. d. Prager Josefstadt, 2. Ausg. S. 118) war er Prediger in der Klaussynagoge.

[3]) In der hier gelieferten Probe l. p. 11 Z. 4 v. u. אמן f. אגין, p. 12 Z. 21 l. כסא f. בסא, Z. 4 v. u. l. ורובייהו.

[4]) Zu berichtigen sind auch hier einige Stellen. S. 13 Z. 14 l. מגוף f. ונוטף, Z. 18 l. ביום f. בהם, S. 14 Z. 1 l. אלא f. שלא. In Pes. 107a liest der Verfasser אגני f. מגני (ebenso Cod. M. bei Rabbin. z. St.); es ist daher p. 13 Z. 4 ב[ערוך] ע' מגג zu lesen, unter welchem Artikel in Ar. diese Stelle angeführt wird.

wie von Codex Cambridge (S. 15, 16)[1]) und Cod. Modena (S. 17 ff.). Hervorzuheben ist in letzterer sv. אכרומה die treffliche LA. ר׳ שמו f. רג שמן im Aruchtexte. Der Art. אבוב רועה lautet hier אבובראה (אבומאה ist Schreibfehler). — Die Besprechung der Regensburger Handschrift des kleinen Aruch (S. 104 ff.) führt den Verfasser zu mannichfachen ergiebigen Untersuchungen über die Litteratur der hebräischen Lexikographie im Reformationszeitalter. Zweifelhaft ist, ob das dem R. Salomo zugeschriebene Glossar mit dem „Sefer schel R. Anschel“ identisch ist (S. 33), da manche der A. 1 angeführten Beispiele zeigen, dass eine durchgehende Uebereinstimmung nicht vorhanden ist. Es dürfte vielleicht ein ähnliches Werk von Salomo Runkel (s. über denselben Zunz z. Gesch. S. 105) ihm zu Handen gekommen sein. — Dass das von Münster zum ersten Male edirte Zurat ha-Arez von Abraham b. Chija, dessen Autorschaft S. 38 A. in Frage gestellt wird, diesem angehört, geht aus dessen Inhalte hervor. In der Vorrede bezeichnet der Verfasser dieses Werk als den ersten Teil seines חכמת החזיון. Dieselbe Beseichnung finden wir auch im Eingange des חשבון המהלכות (s. das Citat bei Freimann Einl. zu Hegjon ha-Nephesch Ed. Leipzig p. XI A.). Letzteres Werk citirt er auch in צורת הארץ (s. Freimann p. XIII A.). Die Aeuszerung, dass er kein ähnliches Werk in hebräischer Sprache vorgefunden habe, wiederholt er auch in der Einleitung zu ס׳ העבור (s. Rapp. das. p. XXXIX). Dazu kömmt noch, dass das Datum (c. 23), wie Rapp. gezeigt hat, genau dem Zeitalter des Verfassers entspricht (p. XII ff.). Die Berberei heisst c. 7 ארצות הפלשתים wie bei Abraham Ibn Daud und Konstantinopel ist noch griechisch (s. das.). Es kann also dieses Werk Abr. b. Chija nicht abgesprochen werden. — S. 56 wird eine Glosse mitgeteilt, in welcher במות (Meg. 32) durch העמודים שעושין לס״ת שקורין פומילש erklärt wird (s. auch S. 95). פומיליש (s. auch Raschi 1. K. 7, 16, 2. Chr. 4, 3) ist = pommeaux (apfelförmige Zierraten). — Ueber קפא (cappa S. 59) vergl. auch Resp. Josef Kolon No. 38, und

[1]) Diese Handschrift ist nicht sehr correct. S. 16 Z. 14 l. רקב בעצמותי f. רקם בעצמו, Z. 8 v. u. l. יקמין f. יקווין, Z. 2 l. בפסחים f. בפסיקתא.

dazu Ben-Chananja 6 S. 509. — טיודי (eine Art von Gebetstücken) leitet der Verf. (S. 64) in erster Reihe von טיט (punktiren) ab. Es ist dabei an einen beachtenswerten Passus in der Vorrede zu Sal. Lurja's חכמת שלמה Ed. Krakau zu erinnern. Derselbe lautet: לא הניח דבר גדול וקטן שלא התקין ועוד מה שהוסיף או גרע תיבה או אות והפסיק הדבורים וחברם יחד ר"ל שמחה הנקודות המפסיקים הנקראים טויזן או שבהדפוס לא היו במקומם והוא תקן אותם. Es wurden also die als Unterscheidungszeichen gebrauchten Punktationszeichen טוייזן genannt, welche Bezeichnung, wenn sie dem Aramaismus angehört, zu der vom Verfasser vorgeschlagenen Erklärung von טיודי stimmen würde, zumal schon das talmud. טיין zur Erklärung dieses Wortes herangezogen wurde [1]). Uebrigens dürfte wol am ehestens *διωδία* oder *τριωδία* darin zu finden sein, welche Bezeichnungen auch in dem kirchlichen Ritual der griechischen Kirche vorkommen (s. Jacobi u. Brieger, Ztschr. f. Kirchengeschichte Bd. 5 S. 185). Einzelne in derselben gebräuchliche technische Bezeichnungen kommen auch in der synagogalen Liturgik vor, wie *οἶκος* für Strophe, für welches Cardinal Pitra auf das hebr. בית verweist (s. das. S. 182). — Ueber כביכול S. 71 s. Kobak's Jeschurun 7, hebr. Th. S. 1 ff. — S. 70 sv. טרקנין sind die Worte והמה כמו באו בית לחם arg corrumpirt. Man muss dafür lesen וקמח כמו באפיית לחם, dann ist die betreffende Bemerkung vollkommen verständlich. — Für כפירה S. 71 s. v. מרן, dessen französische Uebersetzung sich nach der Basler Handschrift (s. Kaufmann in Grätz's Mtsschr. 1885 S. 188) als trousel, trousseou herausstellt, ist wahrscheinlich תפירה zu lesen. Die Worte ... מז המודעים sind irrtümlich in diesen Artikel hineingeraten. — S. 75 s. v. עכביות ist f. המן ועכביות wie in Ar. sv. zu lesen קוץ זו עכביות. — Die Glosse s. v. אדרזדא (p. 80) stammt aus Raschi Esra 7, 23, der aus Menachem (Ed. Filip. p. 17) geschöpft hat. — Für die Erklärung der Glosse s. v. כוסכס (S. 88) nimmt der Verfasser mit Recht den Text des Aruch zu Hilfe, זה שייך ist in משייף zu emendiren. — Die Abbreviatur פלימא (S. 90 A.) ist

[1]) Das Verfasser hat die Bemerkung in Jahrb. 6, 126 zu rasch corrigirt, wenn er an der LA. טיידים טובים festhalten will. Der Glossator hatte offenbar תייר טב (Midr. Cant. 2, 13) im Sinne.

vielleicht in פירוש ליש מפרשים אחרים aufzulösen, פל׳ und פלימ׳ sind Verkürzungen derselben. — מיישין (p. 92 s. v. גפנן) ist wahrscheinlich = moissine, Rebenbüschel. — Ueber מלנט, מלנץ (S. 97) vgl. auch Landau in Marpe Laschon p. 88; die LA. ווהטא f. זוחט im Baseler Codex bei Kaufmann (S. 226) führt auf mhd.: wêtac (Schmerz, Krankheit s. S. 83). — Für גריכא (p. 99 s. v. חרץ) ist vielleicht כרינא (crâne, Schädel) zu lesen; Cod. B. (bei Kaufmann a. a. O.) ist שכירלא das entsprechende deutsche Wort. — איין (s. v. כדן) ist vielleicht = ayant (habend, besitzend) und demnach Erklärung zu dem aktiven כדן. — S. 104 ist s. v. מכחל das, wie der Verfasser mit Recht annimmt, deutsche אורשווא = ôr-schuwel (Ohrschaufel), צפאורא ist vielleicht von epurer, espurer (reinigen) abzuleiten. — ווירא als Uebersetzung von שרטוט (S. 107) findet man auch in dem Glossar חנוך קטן c. 2 [1]). — Von den Erklärungen s. v. שן ist die eine

---

[2]) Ed. princ. 1640 (s. Steinschn. Serapeum 9, 336, Handbuch No. 59). Mir liegt eine den Bibliographen unbekannt gebliebene Fürther Ausgabe vor (8. 17 Bl. בדפוס המשובח הר״ר הירש בן כהר״ר חיים זל מפיורדא). Das Druckjahr ist nicht angegeben, dürfte aber auf 1764—70 anzusetzen sein. Angeheftet ist dem mir vorliegenden Exemplare das letzte nicht signirte Blatt einer gedruckten medicinischen Schrift, das auf der ersten Seite die Ueberschrift סגלת רפואות hat und auf der zweiten ספר רפואות überschrieben ist. Letztere endet mit den Worten: סליק ספר רפואות. דיזה קהלת שלמה זיין לו ביקומן ביי ר׳ ליב חזן מפיורדא. Das genannte Glossar ist auch in Salomo London's קהלת שלמה aufgenommen worden. Beispiele älterer deutscher Worten sind in demselben c 3 מזוזה בייאשטילט in Sefer R. Anschel 29 בייאשטודל (bîstal P. S. 118); ib. כבש טראפ (Treppe); c. 5 עצי גופר פומסין האלץ, S. R. A. בימסיך (Binsenholz); ib. רימונים מילגרומן S. R A. מילגרם (malgram); ib. ליט אלינטווייך ebenso Särtels, S. R. A. (alant-win, Würzwein), אלויי (aloë); c. 6 אגם מים גימוזיכט וואשר (gemosicht Wasser s. Perles S. 7, 118); c. 7 רָחם אגילסטר, ebenso S. R. A. und Särtels (Elster s. P. S. 96); ib. עקרב עגדיש, ebenso S. R. A. Särtels zu והלטאה 3. B. M. י״א נעגדיש (ege-dêhsè, Eidechse); c. 8 כלבתא צויק (zohe, Hündin); c. 9 ארום ארטשפוזר (entspôser); ib. כעור ניבזק (? nibelich?) c. 10 שפם קרעם, in S. R. A. גרענן (Krämpe); c. 11 ענק קאלנר S. R. A. גולר (gollier, koler); ib. פטדה פריזאנט S. R. A. פראם (bradem, Edelstein s. Lexer I, 339), Särtels 2. B. M. 28, 18 איין שרוזים; ib. תרשיש יחצונק, Särtels אין יאכין צינק (iacinctus, jachant, Hyazinth); כתם פז גים גאלד (s. Zunz G. V. 440 A. b und ראבי״ה 15b) ist viell. gancan, ein vielfarbiger Edelstein. — מוהל wird c. 9 durch יידישר (Jüdischer) und איזמל

גרול חשינים wörtlich, die andere (חריף) inhaltlich (מחורר בתלמור) in Ar. Art. שן 4 enthalten. — Von besonderem Interesse ist die Abhandlung über das, wie Neubeuer inzwischen nachgewiesen hat (s. Revue des études juives IX p. 153, 317), wahrscheinlich Perez Trabotto angehörige Glossar Makre Dardake. Ein hebräisch-französisch Glossar dieses Namens, das in der Pariser Bibliothek (anc. Fonds 486, der neueste Katalog scheint dieses Manuscript nicht verzeichnet zu haben), hat einen Samuel de la Costa zum Verfasser. Ein einstiger Besitzer desselben, der noch dessen Zeitgenosse war, notirt dies mit den folgenden, von Dukes (introd. zu Prov. der Cahen'schen Bibel 1847 p. 50) mitgeteilten Worten שלי זה המקרי דררקי משחבר שמואל דלקושטא יצו׳. — Ueber Jechiel, dessen Name in dem Akrostichon der Schlussverse zur Einleitung angedeutet wird, dürfte sich kaum eine sichere Vermutung aufstellen lassen. Der Verfasser denkt an Jechiel, den Vater Messer Leon's [1]) oder an Jechiel Nissim von Pisa [2]), die aber hier wohl kaum

---

c. 13 durch יידיש מעשר (Jüdisch Messer) übersetzt. Für פעירה, das mit שמיטפייל (Schmiedfeile) übersetzt wird, ist פצירה zu lesen. S. R. A. hat והפצירה פים ויל מוילרוהי זייעל.

[1]) Die כללי הרקדוק Messer Leons (in den von Steinschneider in Kobak's Jeschurun hebr. Teil S. 26 ff. edirten Briefen s. p. 32) bezeichnen die לבנת הספיר betitelte Grammatik, die 1454 vollendet wurde (s. d. Epigraph bei Benjakob thes. 256 No. 61). Eine Stelle aus derselben hat Dukes (Oz. No. II, 104) mitgeteilt. Auch das Citat bei Reggio (Thora u. Philosophie p. 59, 60) scheint dieser Schrift und nicht der Rhetorik entnommen zu sein. David, gegen den die erwähnten Briefe gerichtet sind, ist vielleicht David Kalonymos, der Vater des Ergänzers der Grammatik von Abraham de Balmes. Im Jahr 1523, in welchem dieselbe erschien, wird er bereits als verstorben bezeichnet; 1506 copirte er in Neapel den Bannbrief Jischai b. Hiskias (s. Ker. chemed 3 p. 172, 173); es ist also wohl möglich, dass er 1475 gegen Messer Leon gewühlt hat. (In den Briefen sind noch einige Stellen zu berichtigen: p. 27 Z. 1 f. שאתן l. שאתי u ספרוהו f. ספקוהו; Z. 7 f. כרסם viell. l. כיסם; Z. 15 l. ובער . . . ישוע; Z. 4 v. u. f. כי l. בי; p. 28 Z. 5 v. u. f. רב l. דוד; p. 29 Z. 14 l. ואשבית).

[2]) Für Jechiel Nissim b. Samuel aus Pisa (nach Zunz Sterbetage S. 74 vgl. ges. Schr. 3, 207, dessen Quelle H. Bibl. V, 146, gest. 10. Febr. 1490) wurde ein ס׳ המולרות copirt (Bisc. cat. bibl. flor. p. 335). In cod. 170 der Wiener Hofbibliothek, der unter anderem die hebräische Uebersetzung des

in Betracht kommen könneu. — S. 118 bemerkt der Verfasser, dass das ספר של רבי אנשיל einem mittelalterlichen Verfasser angehören muss, da „die zur Erklärung gebrauchten deutschen Vocabeln dem reinsten Mittelhochdeutsch entlehnt sind“. Es ist indes nicht zu übersehen, dass die Vorrede, in der wir den Verfasser des Werkes selbst sprechen hören, in reinstem gewöhnlichem Jüdisch-Deutsch geschrieben ist. Dass in den Uebersetzungen, die derselbe giebt, ältere Ausdrücke und Redeweisen gebraucht sind, kann nicht befremden, da solche sich traditionell fortvererbt haben. In der Vorrede sagt der Verf. selbst, dass sie ihm von seinem Lehrer tradirt wurden (דש ווערטר דרינן זיין די איך הב מקבל גוועזן פון מיין רבי ז״ל). Es ist nicht wahrscheinlich, dass derselbe ein Rabbiner war[1]), er war wohl ein Jugendlehrer, der die traditionellen Uebersetzungen zusammentrug. — S. 126 ist s. v. חלפיות das unverständliche המודל in המגדל zu emendiren. - Die Mitteilungen über Elia Levita's Nomenclator (S. 131) geben wie über dieses fast ganz verschollene Werk auch über spätere Auszüge aus demselben kenntnissreichen Aufschluss. In überzeugender Weise wird festgestellt, dass auch das Glossar (Jahrb. III S. 90—97) von Jehuda b. Binjamin Dekingen[2]) aus Levita's Nomen-

---

dritten und vierten Abschnittes der Averroës'schen Recension der Physik des Aristoteles enthält, befindet sich nach Ende des 3. Abschnittes das Vermerk נשלם יום ב׳ י״ד טבת שנת רס״ד לפ״ק פה פיסא על יד יחיאל נסים מפיסא אחרההוראה . . . und am Schlusse des Werkes die Nachschrift: נשלם על ידי הזעיר (sic) מבית אבי יחיאל נסים איש פיסא בן לאלוף כמ״הר שמואל זצ״ל מפיסא עם השתדלות מופלג וחריצות יקרה לבל יפול טעות בו פה פוסא העירה יום א׳ י״א אדר שני שנת ה׳ אלפים רפ״ד לבריאת עולם. Beide auch einander widersprechende Daten sind nicht möglich, da J. 1490 nicht mehr am Leben war, auch stimmen die Wochentage nicht zu den angegebenen Monatsdaten der genannten Jahre. Wahrscheinlich muss in beiden Epigraphen רמ״ד (1484) gelesen werden, in welchem Jahre der 14. Tebet auf einen Montag, der 11. Adar auf einen Sonntag fiel. Zu unterscheiden ist Jechiel b. Josef Nissim aus Pisa (1539) bei Luzzatto Briefe 211, der wol mit dem bei Samuel a. Perugia (אלה הדברים No. 7) genannten Rabbiner von Pisa identisch ist.

[1]) Der Verfasser vermutet in erster Reihe Amschel v. Regensburg, der die Urkunde über die Schlichtung der Streitigkeiten in der Regensburger Gemeinde 1497 unterzeichnet (s. Geiger jüd. Ztschr. 5 S. 23).

[2]) Dass דעקינגן auf Deggingen zurückzuführen sei (S. 132), ist ganz

clator zusammengetragen ist. Der Sammler hat es unterlassen, seine Quelle anzugeben, wie er auch den Verfasser des Schaare Zion (Jahrb. a. a. O. S. 97), Salman Bing, nicht erwähnt, so dass er selbst als Verfasser dieser Schrift erscheint [1]). — Natan Nata b. Mose Hanover, der Verfasser des Glossars שפה ברורה (S. 141) ist als Verfasser mehrerer Schriften bekannt. Aus der Ueberschrift zu טעמי סוכה (Ed. 1652) ist zu ersehen, dass er auch in Krakau gepredigt hat. Seine Identität mit dem in Ungarisch Brod erschlagenen Rabbiner (s. Jellinek in Ltbl. d. Orents 1843 S. 171) wird durch eine Angabe auf dem Titelblatte des סדר התרת נדרים (4 s. l. e. a. 6 Bl. [2]) bezeugt. Der Verfasser desselben nennt sich nämlich: מרדכי מורקיל בלא"א כמ"ר ישראל ניסן ז"ל מברודא חתן הקדוש והחסיד המונח (sic.) מוהר"ר נטע הי"ד בעל המחבר ספר נטע שעשועים וחיי עולם נטע אמן. Da N. hier als Verfasser des נ"ש, als welcher er sich auch selbst nennt, und als Märtyrer bezeichnet wird und zwar von dem aus U. Brod stammenden Schwiegersohne, kann nicht daran gezweifelt werden, dass die erwähnte Grabschrift auch ihm gewidmet war. Zunz hat somit (Sterbetage S. 40) das Richtige angegeben. — Zu den ältesten Erklärungen, in welchen biblische Wörter deutsch wiedergegeben werden, gehören die S. 145—153 mitgeteilten Glossen eines Schülers R. Mose Darschan's (s. oben S. 117), über welche der Verfasser auch das Nötige bemerkt

---

richtig, aber ein Name kann nur so gesprochen und geschrieben werden, wie er thatsächlich gelautet hat.

[1]) Das Werk ist, wie ich mich nachträglich überzeugte (s. Berliner in H. Bibl. IX, 81 und Steinschneider Kat. Hamburg S. 13, 2 No. 9) dasselbe, das Salman Bing zum Verfasser hat. Die Notizen Jahrb. 3 S. 100 sind also auf diesen zu beziehen. Isak von Beilstein (Würtemberg), der nach der Angabe daselbst nach den Verfolgungen des Jahres 1349 (גזירות ק"ט) eine Anordnung traf, ist derselbe, der nach einer Mitteilung Carmoly's (s. Jahrb. 7 S. 43 A.), bald hernach in Jerusalem seinen Wohnsitz nahm. Der Piut יעידון כל עבדיך (Zunz Ltgsch. S. 556) hat in einem handschriftlichen Codex die Ueberschrift פיוט נאה שסידר אותו כמה"ר יצחק מבילשטאינה אשכנזי (Luzzatto נחלת שד"ל I, 42).

[2]) Diese Ausgabe ist mit der bei Wolf bibl. III p. 720 No. 1491 b verzeichneten nicht identisch.

hat [1]). — Wir haben noch zum Schlusse den den „Briefen aus den Jahren 1517—1555“ sich anschliessenden Excursionen Einiges hinzuzufügen. Dass Leo Juda (S. 164) ein geborener Jude war, geht aus den Worten Vicelius' nicht hervor. Diese Meinung ist übrigens schon früher wiederlegt worden (s. Wolf bibl. III p. 656). — Durch die Untersuchungen (S. 173 ff.) stellt es sich heraus, dass das jüdisch-deutsche Sittenbuch nach einer hebräischen Vorlage ausgearbeitet wurde. Die Beweisstellen (S. 174, 175) finden sich genau so auch in Ed. Krakau 1582, Frankfurt a. M. 1697 und daselbst 1743, nur fehlt in den genannten Ausgaben die Widmung an Morada [2]). — Isak Zarfati (S. 166) nahm eine rabbinsche Stellung ein; er bestätigt 1566 ein von Isak de Latas in der Tamari-Venturozzo'schen Streitsache erlassenes Gutachten (s. ביאור זה יצאראשונה III, Bg. 1, 7 a לכן אני ... החתום למטה מסכים . . . הצעיר והקטן יצחק צרפתי יצו בכמ"ר אברהם משה מקוסטאנצה זלה"ה. — Zemach דמילו (S. 186 A. 1) war nicht aus Melli, sondern hiess De Mele. Sein Sohn Pinchas Elia der in der erwähnten Streitsache die Partei Venturozzo's er-

---

[2]) S. 146 zu Ri. 3, 20 l. לאויר f. לאמר (= Raschi), גלובטא (das. zu 6, 2) ist wol = Kluft. Zu den Citaten aus den 32 Regeln (S. 147 Sam. 6, 3) vgl. dies. c. 25.

[1]) Das Titelblatt der Ed. Krakau 4 lautet: ספר המדות, דש ספר שרייבט . . . גידרוקט אן דר הייפט שטאט ק"ק קראקא אין דער צאל שמ"ב לפ"ק על ידי יצחק בן הר"ר אהרן וצל מפרוסטיץ. Diese den Bibliographen nicht bekannte Ausgabe befindet sich in meinem Besitze. Die mir vorliegende Ed. Frankfurt a. M. 1743 (veranstaltet durch die Drucker Michel Stern und Meir b. Mose Schuster), die, wie aus der Approbation zu ersehen ist, nur den Text der Ed. 1697 wiedergiebt, ist mit einer Vorrede der Herausgeber (wahrscheinl. v. J. 1697) versehen, in welcher dieselben bemerken, dass das Werk „schon vor langen Jahren auch einmal gedruckt gewesen“ sei, doch hätten sie in demselben „hin und wieder befindliche Fehler verbessern und in ein rein und sauber Deutsch übersetzen lassen“. Sie haben auch das Kapitel von der Gottesfurcht hinzugefügt „nicht gleich als vormals Einer sich hat darüber gemacht und geteutscht aber hat vorne und hinten vergessen zu teutschen und in der Mitt' gar wenig gethan“. Zu bemerken ist von diesen Verbesserungen nichts, denn der Text ist genau derselbe wie der der Ed. Krakau. Eine Uebersetzung aus dem hebräischen Texte lieferte zuerst Salomo London. Danach ist Benjakob (thes. 51 No. 989) zu berichtigen.

griff, führte denselben Namen, daher in dem Schreiben Abraham v. Rovigo's (הצעת המעשה 33 a) auf diesen und auf Mose Provenzales Beinamen De Rosa mit den Worten בינויו שו״שן וכנוי רעהו רב״ש angespielt wird[1]). Die Titel, die P. E. seinem Vater in der Unterschrift giebt, zeigen, dass dieser ein hervorragender rabbinischer Gelehrter war (ib. 13 b פנחס אלייא בן לגאון א״א הצדיק והחסיד כמוהר״ר צמה אלייא אבץ[2]) ממילי זצ״ל), es könnte daher wohl möglich sein, dass dieser der Zematus ist, den Widmannstadt kennen gelernt hat. — Dass Jochanan Aleman, der Lehrer Pico de Mirandola's, den der Verfasser für den mehrfach genannten Dattilus hält, der Familie Treves angehörte, ist unwahrscheinlich, da er sonst den Namen derselben wohl beibehalten hätte[3]). Sicheres wird über Dattilus vorläufig kaum zu ermitteln sein. Man könnte auch an Menachem Tamar denken, der 1466 nahezu zwanzig Jahre alt war, 1514 einen Supercommentar zu Ibn Esra verfasste und vielleicht noch längere Zeit am Leben war (s. Steinschneider Cat. Leyden 120—125, 139—144, 395, 396[4]). Dass zu dieser Zeit hervorragende Männer ihre Namen übersetzten, bezeugt auch Asaria de Rossi (Meor c. 3, Ed. Cassel p. 90). — Mordechai Dato (S. 193) wird von einem Neueren in der Ueberschrift zu seinem Sabbatliede (סדר ברכות Livorno 1832 13 a) Marco Datto genannt. Es waren auch Werke von ihm vorhanden, aus welchem Abraham Jaghel und Ibn Jachja Stellen anführen[5]). — Ueber das Bücher-Autodafé 1554 (S. 221 A.) vgl.

---

[1]) Vgl. auch in der Nachschrift Venturozzos zu seiner Verteidigungsschrift die Stelle: ינגנו באליי״א קדושות, יתנעמו ברב״ש קצפו.

[2]) Für אבץ steht 30 a אבי, in ביאור זה . . . (l. c. 5 a) אבי׳, obwol א״א vorangeht. Ob hier eine Abbreviatur oder ein anderer Beiname vorliegt, ist nicht klar.

[3]) Abraham Jaghel (אשת חיל 7 a) führt aus einer nicht näher bezeichneten Schrift eine Stelle an. (וכתב הדבר כהר״ר יוחנן אלימאנו זצ״ל מאדם ועד למך מפני עניותם . . .) Aus seinem Commentare zum H. L. teilt Asulai (פני דוד 115 a) Einiges mit.

[4]) Im Anfange der Einleitung (S. 395) ist zu lesen: מפתן פתח למדרך . . . מתאבקים בעפר und Z. 6 v. u. בפתחי f. בפתי.

[5]) וכמעט שבפירו׳ שמן למאור אשר עשה מהר״ר מרדכי דאטו זצ״ל נטה לזאת הכוונה באמרו . . . (Jaghel אשת חיל 5 b) מוהר״ר מרדכי דאטו בספר מגדל דוד שלו . . . (Schalsch. Ed. Zollkiew 36 a). Vgl. auch Asulai I מ, 78.

auch das Epigraph in cod. De Rossi 1073, Abr. Portorapa מנחה בלולה 203 b (vgl. Reifmann Biographie dess. p. 4, 20), und Portaleone Schilte I, c. 30 Ende. — Dass Abr. de Balmes Platons Cratylus gelesen hat (S. 194) kennzeichnet ihn nicht hinlänglich als Kenner der philosophischen Literatur. Er ist auch als Uebersetzer verschiedener Werke des Averroes bekannt (s. Kayserling in Jahrb. f. Gesch. d. Jud. II S. 121 A. 111). Er beabsichtigte auch ein hebräisches Wörterbuch zu schreiben (M. Abr. Bg. 4, 3). Ungenau ist die Angabe, dass er auf Namensträger hoffe. Er selbst wollte, da er sich Abram nannte, wenn er Nachkommen bekommen sollte, Abraham heissen. — Betreffs des jüdischen Buchhandels in Italien im 16. Jahrhunderte (S. 231) verdient eine Stelle in Leo da Modenas Proömium zu Nachmani's Torat-he Adam (Ed. Ven. 1595) erwähnt zu werden, in welchem er den Herausgeber, den greisen Elia, der vierzig Jahre als Buchhändler umherreiste, der Hochherzigkeit der Freigebigen empfiehlt [1]). — Die sorgfältig ausgearbeiteten Register (S. 240—247) erschliessen den Inhalt des Werkes, ohne ihn zu erschöpfen.

18. Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Jtalien während des Mittelalters von Dr. M. Güdemann, Rabbiner und Prediger in Wien. Wien 1884, Hölder, 11 u. 347 S.

Der Verfasser, der mit der verschiedenen Gebieten entstammenden Litteratur, aus welcher die Kenntnis des in seinem Werke behandelten Geschichtsstoffes zu erlangen ist, sich innig vertraut gemacht und auch handschriftliche Quellen, die manche hiehergehörige Materialien enthalten, benutzt hat, macht uns in demselben in ausführlicher Weise mit den Culturzuständen der Juden Italiens im Mittelalter bekannt. Wie die Herbeiholung der in den entlegensten Schachten verborgenen Fundstücke,

[1]) Die Stelle lautet:

והאיש אליה, מהלך כל קרויה, ומוכר ספרי יה, ונודע בשמות
אשר זה ארבעים, ויותר שנה עם, כתבי אל דעים, מסבב במקומות
ועתה זקן בא, ואליה עם קוץ בה, והיה זה סבה, שארית החמות
נדיבים שמעו לו . . .

die überdies noch dem prüfenden Kennerblicke unterworfen werden mussten, ist auch die lichtvolle anziehende Darstellung, in der dieselben zich zu einem mit reichem Detail ausgestatteten zusammenhängenden Ganzen gestalten, eine Arbeit äusserster Sorgfalt und Gründlichkeit. Was über Anschauungen und Lebenssitten, über Bildungselemente und litterarische Leistungen, über die hervorragenden Persönlichkeiten der Juden Italiens im Mittelalter wie über die mannichfachen Beziehungen, die zwischen ihnen und ihrer Umgebung hervortraten, aus geschichtlichen Nachrichten oder auch aus sagenhaften Legenden sich eruiren lässt, hat der Verfasser auf dem Wege einsichtsvoller Quellenforschung zu ermitteln gesucht, wodurch es ihm auch gelungen ist, ein zutreffendes Culturgemälde der genannten Zeitperiode herzustellen. Neu war uns unter vielem Anderen die hier zum ersten Male ans Licht gezogene Nachricht von einem Juden, Namens Julius, der mit Peter von Pisa über Religionssache disputirte (S. 1 a). Die Behauptung des Verfassers: „Es ist jedenfalls der erste gelehrte Jude in Europa, dessen Namen bekannt geworden ist“ dürfte aber doch nicht ganz ohne Einschränkung hinzunehmen sein. Abgesehen von den im Talmud genannten Gesetzeslehrern, als deren Wohnsitz Rom bezeichnet wird, wäre hier die wenn auch sagenhafte Nachricht von einem Elia de Pomis, einem frommen und heiligen Manne, den Titus aus Jerusalem nach Rom geführt haben soll, nicht ganz zu übersehen gewesen. Nach der Aufzeichnung, die sein Nachkomme David de Pomis (s. hebr. Vorr. zu dem Lexikon צמח דוד) in einer schon damals alten Handschrift über ihn aufgefunden hat, muss er im Jahre 127 gelebt haben und da er „der Fromme“ oder „der Heilige“ genannt wird, über dessen Grabe angeblich sieben Tage nach seinem Tode hindurch flammende Lichter sich gezeigt haben, wohl auch dem jüdischen Gelehrtenstande angehört haben[1]. —

---

[1] Die Stelle lautet: אמר דוד בן יצחק בן אליעזר בן יצחק בן אברהם בן מנחם בן יצחק בן עובדיה בן יצחק המכונה העשיר בן אליה המכונה הקדוש ועבור טהרתו וקדושתו עצומה בשבעה לילות אחר מיתתו תמיד נראו נרות דולקות על קברו והיה ממשפחת התפוחים משבט יהודה מארבעה אבות המיוחסות שהגלה טיטוס הקיסר מירושלים ברומה ומרומה אחר מיתה החסיד

Ungenau ist S. 17 A. 1 die Angabe, dass die Sage von der Frau des Gelehrten, die sich in die See stürzte, schon im Talmud vorkomme, es ist blos die gleiche Anwendung des angeführten Bibelspruches, die schon in demselben zu finden ist. — Den Altar, den Nasas (wahrscheinl. = Mnasas, Manasse) auf den Namen des Propheten Elia errichtet haben soll, hält der Verfasser S. 28 A. für den sogenannten „Elia-Stuhl", der bei Beschneidungen aufgestellt wird. Es ist indes nicht zu übersehen, dass Synagogen nach dem Namen dieses Wundermannes genannt wurden, wie z. B. in Alexandrien (s. Bertinoro's Reisebericht in Jahrb. f. Gesch. d. Juden 3 S. 204, Meschullam v. Volaterra in Luncz, Jerusalem I p. 176) und in Candia (s. verl. W.S. 307). Es könnte also auch hier ein Bauwerk sein, das in einer Synagoge zum Andenken an eine angebliche Elia-Vision oder dergl. aufgestellt wurde. — Die jüdische Petrus-Legende soll, wie (S. 44—51) dargethan wird, nur die den römischen Juden eigentümliche Version der christlichen Legende von dem ersten Pabste sein, doch ist in ihrer Darstellung die Tendenz, sich gegen Zwangstaufen zu schützen, nicht zu verkennen. Dass Petrus die Abfassung synagogaler Gebetstücke zugeschrieben wird, beruht auf einer Verwechslung von Simon Klopha mit Simon Kefa (Petrus) (s. Jahrb. 5 S. 200)[1]. — Bezüglich des Verfassers des Tana debê Elia, den der Verfasser (S. 52 ff.)

הנ"ל יצאו כל בני ביתו בשבעים נפש ונפוצו בכל הארץ אכן רובם נשארו בספוליטו העיר שהיא בגליל אומריא ושמה פרו ורבו ובנו בתים וחצירות ונטעו כרמים וחפרו בורות ועמדו על כר נרחב יותר מעשרים וארבע מאות שנה כפי שמצאתי בא' ספר ישן שהיה אצל א"מ ע"ה. Für die unmögliche Zahl 2400 muss sicherlich 1400 gesetzt werden. Die Persönlichkeit dieses Elia ist schwerlich ganz erfunden, wenn er auch nicht einer so frühen Zeit angehören dürfte. Wenn der Familiennamen מן התפוחים wirklich noch aus der Kaiserzeit stammt, dann scheint er aus einer falschen Uebertragung von pomerium (die ausserhalb der Stadtmauer liegenden Strassen, in welchen zuerst die Quartiere der römischen Juden sich befanden) hervorgegangen zu sein.

[1]) S. 300 teilt der Verfasser Varianten aus einer von Hrn. Kaiserl. Rath Joël Deutsch ihm zugekommenen Handschrift mit. Für לר' נתן מצלמות hat der Text bei Jellinek Bet-ha-Midr. 6 p. 156 לר' נתן מבבל und ib. p. 11 לריש גלותא, welches letztere Wort hier in מצלמות corumpirt erscheint.

mit Grätz nach Italien versetzt, ist es nicht auffallend, wenn derselbe europäische Länder nicht erwähnt, nach seiner Intention sollte ja sein Werk die im Talmud erwähnten gleichnamigen Elia-Baraitas darstellen, weshalb er auch dasselbe aus zwei Theilen bestehen lässt. So viel wusste er nun, dass in der Zeit, in der Elia diese Schriften bekannt gemacht habe, in Europa noch äusserst wenig jüdische Gemeinden bestanden. Dass nun der Verfasser gerade ein Italiener war, ist nicht erwiesen, man könnte ebenso gut annehmen, dass er ein Byzantiner war[1]. — Ueber Isak b. Malkizedek (S. 65) sind wir, seitdem sein Commentar zur Mischnaordnung Seraim erschienen ist (Wilna 1880 in der letzten Romm'schen Talmudausgabe), besser unterrichtet. Wir erkennen aus demselben, dass der Verfasser zumeist die Interpretationen der Tosefta und der p. Gemara zu Hilfe nimmt, sie oft wörtlich anführt und in den kurzen sachlichen Erläuterungen in der Regel die italienische und zuweilen auch die griechische und arabische Uebersetzung der zu erklärenden Wörter angiebt[2]. Es scheint, dass er auch R. Salomo, den Ibn Esra „das Licht des Westens" nennt, in diesem Werke anführt[3]. — Die Aeusserung Immanuels (Mak. 1), „dass er mehr für Oel ausgegeben habe, als für Wein" berechtigt nicht zu besonderen Folgerungen (S. 114), da der Verfasser sich hier nur eines bekannten Spruches der

---

[1]) Aus der Stelle מפני מה חלק הקב"ה את עולמו לשני גוים ולשני ממלכות . . . (c. 20) geht hervor, dass er nur zwei grosse Weltreiche kannte, nämlich das weströmische und das byzantinische.

[2]) Die Erklärungen der Mischnawörter verdienen eine besondere Untersuchung. Auch die Prüfung der Citate dürfte manche Ausbeute für die talmudische Textkritik ergeben. So wird zu Kil. 2, 5 קנבום für eine Corruptel aus קרבם, das andere Mischnahtexte darbieten (auch Guisius z. St. notirt: „Ms. habet קרבם") gehalten und dazu eine Erklärung der p. Gemara angeführt (א' בירושלמי איזה קרבם קרביאו), die in den Ausgaben verschwunden ist.

[3]) Mischna-Comm. zu Pea 5, 8 ורבינו נתן בעל הערוך ור"ש פירשו., Schebiit 10, 5 וראינו ר"ש ז"ל שפירש בגליון משנתינו. Die Verbesserung in ר"מ ist unmöglich, da J. b. M. Maimuni's Commentar nicht gekannt hat. Die Abbreviatur ר"ש ist wahrscheinlich in ר' שלמה aufzulösen. Derselbe ist es wohl auch, den Riete 115b R. Salomo aus Rom nennt.

Perlenlese (c. 1) bedient. — Betreffs des Ausdrucks ע״ד העברה (S. 118 A.) ist zu bemerken, dass für denselben von Levita (Tischbi s. v. עבר 2) gerade eine Stelle aus Immanuel's Makamen (No. 8 Ed. Willh. p. 30) als Beleg angeführt wird [1]. Auch Salfeld (das Hohelied Salomos S. 91) hat diesen Ausdruck missverstanden. — Für den Freimut des philosophirenden Exegeten Serachja b. Isak ist es besonders charakteristisch, dass er (Com. zu Job 1, 11, Ed. Schwarz p. 189) eine Annahme einiger Commentatoren für „völlig irrig" erklärt, die deutlich im Talmud ausgesprochen ist (bab. bat. 10b), wie es ihm auch nichts ausmacht, wenn seine Erklärung das Targum oder die im Aruch ausgesprochene Ansicht entgegensteht, da die Wahrheit mehr Gewicht habe als diese (12, 18 p. 225). Von Kimchi sagt er (38, 7 p. 283) dass er an Stellen, an denen es ihm dienlich sei, sich die Erklärungen Ibn Esra's „stehle" (והקמחי לעולם גונב מדברי ראב״ע במקומות אשר יראה לעצמו בהם תועלת). — Der Lebensüberdruss, den Jakob Anatoli eine Zeit hindurch empfand (S. 161) ist nach dem Inhalte der von Neubauer mitgeteilten Stelle (Geiger, jüd. Ztschr. 10, 225) in ihm durch die Trennung von Samuel Ibn Tibbon und durch die Beschäftigung am Hofe, die wohl von unerwarteten Schwierigkeiten begleitet war, bewirkt worden [2]. — Mit der Annahme, dass Menachem von Rekanati (st. wahrscheinlich 1330) [3] der erste war, der den Sohar citirte (S. 181), dürfte es kaum seine Richtigkeit haben. Das älteste Soharcitat hat Schemtob Ibn Gaon (כתר שם טוב Abschn. Weëtchanan in מאור ושמש 51a. — Betreffs des ס׳ הנייר (s. S. 195 A. 2) waltet in der That bei Zunz ein Irrthum ob, indem er die von Mordechai Finzi (Michael'scher Katalog 376) erwähnte kalendarische Tabelle (נייר הכנסת) mit demselben identificirt und daher annimmt, dass

---

[1]) Auch s. v. כתב führt L. eine Stelle aus den Mak. (No. 20 p. 158) an, die durch ihn auch die ihr nötige Erklärung erhält.

[2]) Es ist in erwähnter Stelle Z. 2 zu lesen כ׳ לולי אולתי ואשמתי לא נעצרתי בחצר בערבותי.

[3]) S. Jahrb. 3, 196. Ein Jahrhundert später kannte man in Deutschland bereits seine decisorischen Collectaneen (s. Jak. Weil Resp. No. 191, דינין No. 20).

das Buch italienischen Ursprungs sei (s. über dasselbe auch Jahrb. 1 S. 99 A. 4 wo Z. 2 יעקב f. יוסף zu lesen ist). Nach Ibn Jachja (Ed. Zolkiew 45 a) soll der Verfasser ein Deutscher oder ein Provenzale gewesen sein. — Die nicht confessionelle Bezeichnung timisia für Synagoge in den sicilischen Urkunden (S. 281) dürfte vielleicht auf τίμησις zurückzuführen sein, indem nämlich in den Synagogen auch die Einschätzung der Gemeindemitglieder zu Steuerzwecken stattzufinden pflegte. — In dem Documente (S. 329) ist נמקים nach Ez. 33, 10 hier ganz an seinem Platze. Z. 8 v. u. l. אשמינו f. שמינו· — Die Formel . . . אנגילום (p. 334), in welcher סר als Dittogramm zu tilgen ist, ergiebt in Transscription die allerdings nicht verständlichen Worte: angelus unus aurum propter suam ceremoniam non fallitur.

Das seinen Gegenstand nach Maszgabe der Quellen erschöpfende Werk, in welchem auch betreffs mancher Einzelheiten die Neuheit der Auffassung hervorzuheben ist, ist für die Culturgeschichte der Juden in Italien als grundlegend anzusehen.

19. Commentar zum Sepher Jezira von R. Juda b. Barsilai aus Barcelona, nach der einzigen Handschrift in Padua zum ersten Male herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von S. J. Halberstamm nebst ergänzenden Noten von Prof. Dr. D. Kaufmann, Berlin 1885, Verein Mekize Nirdamim (Dr. A. Berliner). 30 u. 354 S.
20. Studien und Mittheilungen aus der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg, vierter Theil: Responsen des Gaonim nebst Anmerkungen und Einleitung von Dr. A. Harkavy, erstes Heft, Berlin 1885.
21. Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften mitgeteilt von Steinschneider, Berliner, Mortara u. S. Sachs. Jahrgang I (1885), Berlin 1885 (Dr. A. Berliner). 148 S.

Der wiederum in's Leben getretene Verein Mekize Nirkamim, der sich die Herausgabe handschriftlicher Ueberreste der älteren hebräischen Litteratur zu seiner speciellen Aufgabe gemacht hat, war erfreulicher Weise schon in dem ersten Jahre

seines Bestandes in der günstigen Lage, einige Werke von hervorragendem Werte der Oeffentlichkeit zu übergeben. Zunächst erhalten wir durch ihn eine weitere Lieferung des geschätzten talmudischen Reallexikons Pachad Jizchak und einen Teil einer Sammlung bisher ganz unbekannt gewesener gaonäischer Responsen. Zu letzteren, die in Hrn. Harkavy ihren berufenen Editor gefunden, ist auch noch eine wissenschaftliche Einleitung von demselben in Aussicht gestellt, aus welchem Grunde vorläufig noch von einer Besprechung dieser in mannigfacher Hinsicht interessanten Publikation abzusehen ist. Das erstere der überschriftlich genannten Werke, der Jeziracommentar des R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona, hat es nicht nur wegen seines Alters sondern auch wegen seines Inhaltes verdient, weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden. Die kurzen Andeutungen, die der Verfasser in der von ihm erklärten Schrift vorfand, gestalten sich in seiner Bearbeitung zu ausgedehnten theologischen Dissertationen, in denen dieselben in wortreichen Ausführungen beleuchtet und manche religionsphilosophische oder exegetische Themata in eingehender Weise besprochen werden. Der Verfasser teilt sehr oft Erklärungen seiner Vorgänger mit, nimmt zahlreiche Belege aus den Talmuden und Midraschim auf, denen er auch nützliche Erläuterungen hinzufügt und entfaltet in seinen eigenen Darlegungen einen so reichen Wissensschatz, dass die Weitläufigkeit, in der dieser Commentar sich ergeht, uns nur als ein wesentlicher Vorzug desselben erscheinen kann. Ein Verzeichnis der in diesem Werke angeführten Schriften und Autoren finden wir in der demselben vorangehenden Einleitung des gelehrten Herausgebers, in der auch die über den Verfasser vorhandenen Nachrichten verglichen und mit reicher Belesenheit die in der älteren Litteratur vorkommenden Citate aus dem nur bruchstücklich erhaltenen Hauptwerke desselben (ס' העתים) nachgewiesen werden. Es ist diesen Ermittelungen nur Weniges hinzuzufügen. Die Berufung auf Midr. Canticum hinsichtlich der siebenzig Gottesnamen (p. 128 s. Einl. p. XI) hat auch ein neuerer Autor (s. Jahrb. 1 S. 224 A. 6). Rekanati (Abschn. בהעלותך) führt sogar die ersten Worte dieser

Stelle an. — Dass Alfasi die Quelle für die Bemerkung p. 200 war (s. Jahrb. 4 S. 70 A. ***) ist unwahrscheinlich. Dem Verfasser waren die besprochenen Lesearten wohl aus dem Responsum Hais bekannt. — Die Tosefta (s p. XIV) wird auch p. 73 citirt. — Der Name ס' העתים, der nach den Nachweisen des Verfassers (p. XX) einer Erklärung bedarf, ist wohl mit Bezug auf die Bedeutung dieses Wortes in Est. 1, 13 gewählt worden. — Das Werk תקון שטרות (p. XXI) hatte Simon b. Zemach noch vor Augen (s. dessen Resp. I, 6 a, das. 153 וזה לשון התשובה מצאתו בספרו של ה״ר לוי בר ברזילי ז״ל בשטרות). — Zu den Hinweisen auf exegetische Arbeiten Barzeloni's (p. XXII) ist auch sein Jesaija-Comentar (p. 261) zu nennen, der als bereits vollendet angeführt wird. — Die Nachweise der Citate aus dem ס' העתים (s. p. XXII ff.) sind insofern, als mit Hilfe derselben noch verlorene Ueberreste desselben aufgefunden werden können, von speciellem Werte. Nachzutragen sind noch Nachm. zu Bab. bat. 5 b, 7 a 114 b, zu Bab. mez. 104 a (bei R. Nissim zu St.), Collect. zu Erub. 43 a und besonders Milchamot zu Chul. c. 11 (וכבר מצינו גם להרב ר' יהודה הנשיא ז״ל שהוא בקי בדברי הגאונים ועל שלחנו הם תמיד), Isak Aboab (Leuchter No. 103 . . . מצינו בתשובת [1] הגאונים בשם רב ברגלוני), Mose von Coucy (Verb. 132 עוד אמרו בספר העתים בשם הירושלמי), 142 (= Jahrb. II. S. 86 A. 144), der Verfasser des Buches אמרכל (s. Coronel comm. quinque 22 b, 23 a [2]) b, 24 a, 25 a) und Josef Kolon (Resp. No. 52 כאשר מצאתי בספר רי״בב). Auf die Herstellung des Textes, für den nur die einzige Handschrift als Vorlage dienen konnte, wurde die grösstmöglichste Sorgfalt verwendet. Ausser dem Herausgeber haben auch die Herren Zamato, Loli und Kaufmann denselben einer genauen Revision unterzogen, es sind indes dennoch noch manche Fehler unbemerkt geblieben und an einzelnen Stellen unnötige Correkturen

---

[1]) Dasselbe findet sich auch in Resp. Schaare Teschuba No. 58 und ist wie andere Stücke dieser Sammlung (s. Halberst. p. XX) wahrscheinlich dem ס' העתים entnommen.

[2]) Mit וכן כתב רב שמחה בספר העתים soll wohl gesagt sein, dass R. Simcha die in diesem Buche vertretene Meinung anführe.

vorgenommen worden[1]). An interessanten Stellen fehlt es in

---

[1]) S. 2 Z. 15 f. ומשלו לו l. ומשל ולא. Der Satz . . . וכן מצינו באברהם צדקה (p. 2 Z. 1 v. u. p. 3 Z. 1) ist wahrscheinlich nach כליותי Z. 4 zu versetzen; p. 4 Z. 14 l. מלומד f. 'לל; p. 10 Z. 6 f. הרבנים l. הדברים; p. 14 Z. 1 f. אין (Ms. אכד) l. אחד (. . . הוא אחד u. s. w. gehört noch zu diesem Satze); Z. 4 לבר viell. l. נוצר; p. 15 Z. 7 ist לא zu tilgen und f. שאדמה Z. 8 l. שנדמה; Z. 11 v. u. f. בקיאים viell. l. בריאים; p. 17 Z. 1 ist כבוד — כדכתיב Dittogr.; p. 19 Z. 8 f. 'הבהו viell. l. הבריא; Z. 1 v. u. f. פרות l. פירושו; p. 22 Z. 11 v. u. ואראה l. נאמר; p. 29 Z. 7 f. עד l. עת; p. 38 Z. 1 ist ומש"ע als stehen gebliebene Verkürzung des folgenden 'ומ' וישע zu streichen; p. 34 Z. 11 f. יהודה l. תורה u. ebenso p. 35 Z. 21; p. 84 Z. 8 l. והמעידים; p. 85 Z. 12 v. u. ist וזה vor שהנברא zu setzen; p. 86 Z. 13 l. ובמעוטן בהיות, Z. 15 f. צ l. ץ (diese Form des Buchstabens bezeichnet nämlich die Zahl 900); Z. 23 f. ומי l. נמי; Z. 8 v. u. f. 'ן l. 'נ; p. 87 Z. 3 f. וכחדן l. וכורן; Z. 6 l. מצד; p. 88 Z. 14 f. הצי l. הני; p. 89 Z. 9 l. שנבראי; Z. 3 v. u. f. להיות l. להוית; p. 92 Z. 13 f. לומר l. למקום; Z. 18 l. שלטעמם; Z. 1 v. u. l. דמיוני; p. 93 Z. 16 l. בפסוקים; p. 94 Z. 8 f. מכל l. מכלל; p. 96 Z. 12 v. u. l. והעסק (oder ist עוסק Subst.); p. 98 Z. 24 l. הזהירה; p. 99 Z. 18 vor על einzuschalten מכובד; p. 103 Z. 4 l. קרושות; p. 106 Z. 8 v. u. ist חכם zu streichen; p. 116 Z. 19, 20 sind die zwischen שירצה und והיה sich befindenden Worte zu streichen, ebenso ישראל p. 118 Z. 15 v. u.; p. 119 Z. 10 l. נתכבסם, p. 124 Z. 16 (Ms. 'בראיתא ה) l. בראי תמן, p. 128 Z. 13 l. בבכורי; p. 147 Z. 4 v. u. l. והקרה; p. 151 Z. 9 v. u. f. להם l. לה; p. 152 Z. 3 f. וקשה viell. l. בבקשה; p. 153 Z. 7 v. u. l. יבול; p. 158 Z. 1 v. u. (s. p. 315) f. אכזריות l. הזוית; p. 162 Z. 5 f. ואמר l. נאמר; Z. 16 nach לו l. אור; p. 164 Z. 22 l. הצגה הצבה, Z. 23 l. שהציגה . . . להציג; p. 165 Z. 11 l. יתכנו; p. 166 Z. 12 nach תחומו l. מבלי u. יראה f. יבא, Z. 14 l. ישלטו. In p. 166 Z. 8 u. 7 v. u. ist der Passus 'מן י' לא als irrige Wiederholung des vorangehenden 'מן ת' לא zu streichen; die Erklärung lautet dann: שוב למקומו מלמד שאומר לבית [ו]מן ת' לא', הרי אמר מלמד לבית מן ת' מניין (ist fehlerhaft תשעה) d. h. beim unmittelbaren Verlesen des ersten Kapitels der Tora nach dem Schlussabschnitte derselben kömmt man von dem Buchstaben ל, mit welchem letzterer schliesst, zu dem Buchstaben 'ב, mit dem das erste Wort der Thora beginnt, so soll dem letzten Buchstaben (Thaw) überhaupt wieder der erste (Alef) sich anschliessen. Ersterer ist in der bezeichneten Weise dargestellt, für letzteres wird ein Beleg gesucht und in dem Folgenden gegeben. p. 167 Z. 11 f. חופפים l. רופפים; p. 174 Z. 5 l. המעלה; p. 179 Z. 22 ist מכח השניה aus Z. 21 irrigerweise herübergenommen; Z. 23 f. והשלישיב השני l. והשלישית חיצוני; Z. 26 l. לו . . . לעזרה; p. 180 Z. 13 v. u. l. חמום; Z. 12 l. ומרויחין; Z. 10 f. השמן l. תשמיע; Z. 9 l. ותשכיח; Z. 1 l. מתרפית; p. 181 Z. 20 f. ראשי l. רחשי; p. 183 Z. 7 v. u. l. שיעיר (ein Wink giebt dem Thoren keine Anregung);

demselben nicht. Von den Bibelforschern wird (p. 5) gesagt,

---

p. 184 Z. 14 l. אלהותו; p. 201 Z. 10 f. ה l. אדני, f. . . . שלש l. ארבע
הן, שלש; p. 203 Z. 8 l שׁל רצונו; p. 206 Z. 14 v. u. f. במלכות l. במלות;
p. 208 Z. 10 l. ישבו, Z. 19 f. לך l. לו; p. 211 Z. 6 v. u. l. הגולם; p. 213
Z. 11 f. ותנודות l. ותמורות; Z. 27 l. תבין; Z. 9 v. u. ואם . . . בעצמם ist
Dittogr.; Z. 8 l. ומתוכן u. בעזבך f. באוספך; Z. 5 l. וגם . . . בדבר . . . רבו בה;
p. 214 Z. 1 l. ויולד; Z. 2 f. וחרפה viell. l. והרבה; Z. 3 l. יאסור ויתיר;
Z. 5 f. אחת l. אחות; Z. 6 l. דאית לי; Z. 7 l. בארעא דאית לי (vgl. bab.
bat. 62b); Z. 9 l. באלהנדסה המדינית; p. 216 Z. 10 l. ושום; Z. 2 v. u.
f. לא l. לו; Z. 4 v. u. ist der Passus כא הוא לשום zu streichen und הוא
in 'הא zu emendiren; p. 222 Z. 2 v. u. l. קירה; p. 224 Z. 13 v. u. f. באף
l. באלף u. f. אמ l. אלף; p. 226 Z. 23 l. וכן לא יהיה לעתיד; Z. 24 f.
כיצר l. כיוון u. החכים; p. 227 Z. 8 v. u. f. העולם l. שלום u. Z. 7 nach
אמ"ש noch א' אויר; Z. 1 l. לפי צנתם; p. 228 Z. 3 l. ולפי; Z. 9 f. הארץ
l. האויר; p. 231 Z. 7 f. 'בצ l. בצדה; Z. 20 l. . . . זה ר' מכרוך (dieser
Terminus bestand anch für die zweifache Aussprache des Sajin s. Derenbourg
manuel p. 81 A. 8); p. 237 Z. 10 f. לפי l. לפיכך; p. 238 Z. 10 l. ותמ"ח
לבראת עולם ובשנייה בה . . . (das Uebrige ist zu streichen); p. 246 Z. 5
l. האקחטין (acchates); p. 249 Z. 4 l. הרפי עין; Z. 2 v. u. ist לא (zur
Sache s. bab. bat. 15 a) zu tilgen; p. 250 Z. 1 l. כדברי; p. 262 Z. 14 l. פורשין;
p. 264 Z. 12 v. u. f. כגוף l. בגוף; p. 266 Z. 10 l. לו זאת; p. 268 Z. 15
f. מהלכם l. מה שלבם; p. 269 Z. 18 l. נמצא; Z. 21 l. לפני; Z. 27 f.
השכנים l. שכשנכנם u. אחד f. אחר; Z. 28 f. עינו l. ענינו; Z. 3 v. u.
viell. l. מדברים פ' הרכיבם; Z. 2 l. דק מכל דק; p. 270 nach Z. 6 sind
einige Worte ausgefallen; Z. 10 v. u. f. בעזרת l. בעדת; Z. 7 l. והם לא היו;
Z. 6 f. ויברא l. וידרוש; p. 271 Z. 3 l. יתאֻוָּנה לא השואל; Z. 5 l. ויבונו
פתרו כשעשו המביאים ראיתו חיה אחר שהיה נשכח; Z. 7 l. וישור; Z. 8 l.
u. היו Z. 9 zu streichen; Z. 13 l. הדבר; Z. 21 f. תעים viell. l. עצם; Z. 13
v. u. l. נקובים; Z. 8 v. u. l. מן השכל ומדת דעתם; Z. 6 l. שהוא נברא
נפשו בנפשו ואמרו כי הרוח הוא . . . ; Z 5 f. ויבשו l. ושכחו;
Z. 2 l. יֶחֱשָׁה; S. 272 Z. 2 כי נתיחש[לו] ונשו כי יָחוּשׁ; Z. 6 f. ושבעו
viell. l. ונבעו; Z. 12 l. חפצם; Z. 24 f. מת l. מה; Z. 11 v. u. l. מהנדם;
Z. 8 v. u. ist שלישי zu streichen; Z. 2 f. ואיהו l. ואמרו; p. 273 Z. 22 f.
או l. אומרים; Z. 23 f. ועצי l. וענין (ebenso Z. 26); Z. 8 v. u. l. וכתבו; p.
274 Z. 6 l. ופשרונו; Z. 15 v. u. ist מדרש אמות zu streichen u. לי וכינום
in למבינים zu emendiren; Z. 2 v. u. l. כעוף . ביכולת . . למעלה . . לא היה;
p. 275 Z. 18 l ובריאתם; Z. 22 l. האמית; Z. 13 v. u. . . . [עלה] וירד
[כבודך]; Z. 10 f. ודרי איי viell. l. וידידיו; p. 276 Z. 1 f. כמתחלו l. כמוהו;
Z. 4. l. ולזה; Z. 5 l. וכלוה; Z. 6 f. יושה l. ימשך; Z. 7 l. עשהו לא; Z. 12
f. עמו l. עניו; Z. 10 l. בדעתינו . . ונראה ונרמה לנו; Z. 17 l. נהרה; Z. 19
l. בתמציתו; Z. 18 v. u. f. כמיתין l, כמוהן; p. 277 Z. 5 l. לבם; Z. 23 l.
וכן שם כיכב . . . הנכ"ל שב"ע [נקרא] נגה (d. h. auch einer der 7 Planeten
heisst Nogah); Z. 27 l. הנאמרות; Z. 28 f. ותלמץ l. ומלמודן; Z. 7 v. u. l.

dass sie, weil sie keine talmudische Kenntnisse besitzen und die tradirte Erklärung der Satzungen ihnen fremd ist, nahe daran sind, der Ketzerei zu verfallen, von der in christlichen Kreisen üblichen Auslegungsmethode, dass sie symbolischen Ausdrücken buchstäbliche Bedeutung beilege und das was buchstäblich gemeint ist, symbolisire (p. 77). Wir verweisen noch auf die originelle Erklärung des rätselhaften Namens בן הא הא (Abot 5, 26. Der Verfasser schreibt בן ה״א) u. a. Nach p. 24 stand in Pesachim 50a nach לוד im Texte noch die Glosse נינהו שמעיה ואחיה (l. ומאן) ומאי [1]. Von Saadja und Samuel b. Chofni, die der Verfasser zu den Philosophen rechnet, berichtet er uns, dass sie, wie er gehört habe, viele exegetische Werke geschrieben haben (p. 77.) Beachtenswert ist die Bemerkung über die Bezeichnung der Buchstaben in den verschiedenen Sprachen (p. 146) [2]. Die Auzzüge aus verschiedenen Schriften Saadja's erweitern unsere Kenntnis von den Anschauungen und der Forschungsmethode dieses Denkers in beträchtlicher Weise. Das Buch gewährt überhaupt durch die Auszüge aus älteren Schriften, welche in demselben dargeboten werden, einen Einblick in ein noch wenig gekanntes Litteraturgebiet. — Auch in dem Sammelbande kleinerer Schriften finden wir einige treffliche Beiträge. Steinschneider stellt mit groszem Fleisze die groszenteils handschriftlichen Werken entnommenen Epigramme, Lobgedichte und in poetischer Form

---

יספר; Z. 6 l. אלה; Z. 1 l. יחושו ועגין; p. 278 Z. 7 ist בט״ה abbr. = בטעמו השמות; Z. 13 f. באר viell. l. בארץ u. f. בעינו viell. במינו; Z. 16 v. u. l. התחברות; Z. 13 v. u. f. כמו בו l. כמוהו (vgl. כמוהם Z. 12); Z. 9 l. והמשיב; Z. 8 l. ויגמר בו מציאותו; Z. 6 f. כל l. לכל; Z. 1 v. u. f. אחת l. אחר. Es wird hier die aristotelische Theorie über die Gestaltungsformen der Objecte vorgetragen vgl. Jahrb. 4 S. 137 A. die Darstellung bei Ibn Roschd (Lasinio sopra Averroe I p. 4, 5) und hei Ibn Sina (Schahrastani übers. v. Haarbrücker II, 217). Abr. Abulafia kennt dieselbe aus Aristoteles περὶ ἑρμηνείας nach Anatolis Uebersetzung (s. Jellinek Philosophie und Kabbala p. 16 und 39).

[1]) Vgl. über diese Stelle Weiss-Friedmann Bet-Talmud I, p. 44—47. Für מיסרים in der das. angeführten Erklärung Chananel finden wir hier (p. 25) das richtige מיוסדים בלמודו.

[2]) אכ״ם ist Bezeichnung des Buchstaben X.

ausgedrückten Urteile zusammen, welche sich auf Maimonides und seine Schriften beziehen. Die Quellen sind in den zu jedem einzelnen Stücke gegebenen Bemerkungen bezeichnet. Nachzutragen sind noch 1) גביר נעדר von Chananel b. Samuel (Ginse Oxford Einl. p. XXII)[1]. 2) אספו לי רעי (abgedruckt in Del-Medigo's Noblot I 91 b[2]). 3) ספרי הרב von Immanuel (Makamen No. 11)[3]. 4) חזקי מאד, ein Lobgedicht auf Maimuni, das in türkischen Gemeinden bei Hochzeitsfesten gesungen wurde (Hakarmel 4 p. 41, N. f. II, 19)[4]. 5) שמע נא ידידי הקורא von einem unbekannten Autor wahrscheinlich aus neuerer Zeit[5]. Auszerdem wäre hier ein vielleicht von Maimonides selbst verfasstes Proömium zum Mischnacommentar zu erwähnen (s. Geiger Mose b. Maimon S. 48 A. 13 vgl. Nachgel. Schriften 3 S. 76). Dass No. 11 nur bei Carmoly (אמרי שפר p. 30, 31) vollständig abgedruckt ist, bemerkt der Herausgeber selbst.[6]) Wir lassen hier noch einige Berichtigungen

---

[1]) Das Metrum fordert in Z. 5 eine Aenderung, etwa ומי זה הוא וחבר; n der ersten Vershälfte in Z. 6 l. משבחו f. מקצת שבחו u. על פי f. לפי, n Z. 9 l. השלשה.

[2]) Die Vergleichung des Moreh mit der Schlange Mosis, deren Anblick dem Gebissenen das Leben rettet, haben auch No. 9 und 29; Juda Alfachar rühmt Salomo von Montpellier nach, dass er diese Schlange umgehauen hat (Kobez Ed. Lichtenberg III, 2 b.)

[3]) לגשים in Z. 2 ist = להגשים, in Z. 3 l. פי לגשים („regnen zu lassen").

[4]) No. 18 der vorl. Sammlung ist ein Bruchstück dieses Gedichtes. Der Text ist nach dieser Parallele zu berichtigen.

[5]) Dieses längere Gedicht (wenn man es so nennen darf), in welchem der More auf das Schärfste verurteilt wird, ist in der anonymen Schrift קנאת ה׳ צבאות (angebl. Ed. Jassy p. 11) abgedruckt. Die Vorbemerkung lautet: וזה סמוך מצאתי כת״י מגדול אחד שכתב בדרך הרוזי ענין ממ״נ הנ״ל וז״ל. Der Anfang lautet:

שמע נא ידידי הקורא
אם ס׳ המורה כהוויות משמעותו דרך הורה
אם כן איז פחד ואין מורא
גם מהמלאך גם מהשד אף כי מהכם ומורה
אהרי כי ארסטו ימ״ש הכופר בתורה
גבר אצלו . . .

[6]) Auch in der letzten Zeile deutet der Verfasser seinen Namen an mit

folgen. No. 1 Z. 6 ist für והריק, dessen Sinn nicht klar ist, vielleicht וְהִבְרִיק zu lesen („er verbreitete Blitzesglanz über seinen Himmel von seiner Wohnung"). תהוננו (No. 5 Z. 2) ist wahrscheinlich aus מְכוֹנֵן corrumpirt. In No. 6 Z. 7 l. ונזהר und Z. 8 f. שנער אמה l. שעור קומה. In No. 10 Z. 2 gehört סודות und in Z. 2 רק zum dritten Verstheile. In Z. 13 hat der Text bei Carmoly a. a. O. על יונק, wahrhscheinlich ist יְעִיר יונה zu lesen, (wie nämlich der Kikajon dem Jona nur für kurze Zeit Schutz gewährt, so geht es auch den Lesern des Moreh). In No. 16 Z. 4 nach ותשועה l. נא und am Schlusse אֵל קוֹנִי. In No. 21 Z. 2 ist f. אך vielleicht אף גם zu lesen. In No. 23 Z. 2 l. אור f. אות u. Z. 4 l. רעה f. שעה (s. Jer. 6, 3). In No. 28 Z. 1 ist die 2. Vershälfte unverständlich; vielleicht ist ואל in יִשְׁאַל zu emendiren. In No. 30 Z. 2 ist die LA. פונים in Moreh Ed. Sab. vorzuziehen, da durch sie die Wiederholung desselben Reimwortes vermieden wird. In No. 31 Z. 5 ist מאוי wahrscheinlich in מְאַזִין zu emendiren, Z. 10 f. חרטה dürfte חרפה richtiger sein, Z. 21 f. בספרים vielleicht l. מספרים. In Z. 40 ist נשים שהוסר unverständlich, es lässt sich מְשָׂיִם והוסר (v. מְשִׂי) dafür vermuten; f. ממיתת Z. 41 l. מְמַחֶה. In No. 36 Z. 4 l. נקרא הנביא („so wird auch der Baalsprophet Nabi genannt"). No. 39 Z. 37 f. אומן l. אָמָן. No. 42 l. גַג וְקֶרֶת עָלַי und viell. f. חדה Z. 43 l. רַבָּה. In No. 43 sind die einzelnen Stücke versetzt. Richtig ist folgende Fassung:

מה לי בספר הנבוכים מורה   אם אקרבה אליו בקשתו יורה
מה לי באור שמשו ואם זורח   הן בעדי סגר ואין מפתח.

In No. 46 Z. 2 f. רתעה l. התועה. In No. 50 Z. 11 ist במצא שרי in בְּצָמָא שור zu emendiren („verlange mit Durst, schaue in die Gemächer" u. s. w.) No. 52 lautet in einer Fischl'schen Handschrift

משה במקום ציר נאמן קם   רוח(ו) שכלו פרש אחתו (דתות l.)
עטו תחת מטהו שם   ויעש בו את האותות.

In No. No. 59 Z. 1 ist nichts zu ändern. Der Passus פתי במתג רום עדי סבלך בלום ist zu übersetzen: Thor! Mit dem Zügel der Schweigsamkeit zähme das Ross[1]) deiner Thorheit. In No.

---

den Worten יצחק צורף, סודו שרף דברי הרף הרב שלו. Die 2. Vershälfte Z. 1 müsste richtiggestellt lauten: גם לא אשאיר הפלטה לי. Für או bei Carm. 31 Z. 3 l. אב.

[1]) Wörtlich: Das Zeug, vgl. zu diesem Ausdruck עדיו לבלום (Ps. 32, 9).

62 Z. 3 ist בבין = בבינה. In No. 69 Z. 7 ist viell. אך f. אל zu lesen, f. ר' in Z. 9 (vgl. bab. bat. 16b zu Gen. 24, 1) ist רבי zu schreiben. Als Verfasser von No. 12 wird Ahron b. Meir זאולבריקה genannt (s. S, 24). Für letzteres ist wohl מואלבריקה (aus Valabrega) zu lesen. In dem Nachweise zu No. 13 (p. 24) hat Steinschneider seine eigene Bemerkung (Bibliogr. Handbuch über hebräische Sprachkunde S. 9 No. 78) übersehen. Carmoly nahm an, dass das der Grammatik des Salomo Ibn Jachja angehängte Kapitel über Verskunst von diesem selbst verfasst worden sei. In der That wird das Gedicht (auch abgedruckt in דה"י לבני יחייא p. 10) David Ibn Jachja zugeschrieben. — Den zweiten Beitrag des Sammelbandes bildet ein von Dr. Berliner in einem vaticanischen Codex aufgefundenes Bruchstück einer אמרי נעם betitelten Ermahnungsschrift (p. 35—42), deren Verfasser sich (p. 37) Mose b. Isak Wakar nennt, und der Ueberrest einer zweiten ähnlichen Schrift (נר ישראל) von demselben (p. 42, 43). Beide haben weniger inhaltlichen als stylistischen Wert, der selbst auch nicht gerade hoch anzuschlagen ist. In dem Einleitungsgedicht wird viel mehr versprochen als geboten wird; es ist daher wohl anzunehmen, dass der grösste Theil dieses Werkes verloren gegangen ist. In dem Texte sind auch einige Coruptelen wegzuschaffen [1]). — Sehr dankenswert ist die Veröffentlichung der Antworten Isak Ibn Latif's, (p. 46—78), die S. Sachs (Hatechia II p. 50—64) aus der Münchener Handschrift, die von Copistenfehlern strotzt, zum groszen Theile edirt hat, ohne jedoch einen correcten Text herstellen zu können (s. auch Steinschneider Hebr. Bibliogr. 12 S. 34—36) [2]). Wir kommen auf den Ver-

---

[1]) p. 36 Z. 15 f. נחי wahrscheinlich גחי, Z. 16 f. סחי l. כוחי, p. 38 Z. 13 v. u. f. אואל l. או אל, p. 39 Z. 11 v. u. f. לםמה l. לשמה, Z. 7 v. u. f. העבים l. העניים, p. 40 Z. 1 f. דלכם l. כלכם, Z. 3 f. ידי שקיל l. יָרִים קול, Z. 14 f. צאנה l צא נא, Z. 6 v. u. f. על l. עד, p. 41 Z. 13 f. קבל l. קהל, Z. 16 כל הרשת היינו עמו פעולתינו ולא ראה. Dieser Passus ist besonders in seinem ersten Theile ganz unverständlich, es ist wahrscheinlich zu lesen: . . . כל קדושיו עמו, פעולתינו לא, p. 43 Z. 9 f. לא l. לו.

[2]) Dieses Werk ist es, das von Josef Delmedigo (אגרת אחוז p. 19) שאלות ר' יצחק לטיף genannt wirp, worüber Geiger (Melo Chofn. d. Th. S.

fasser und seine Schriften noch einmal zurück, hier seien blos einzelne Berichtigungen notirt, deren der Text noch bedarf[1]). Wir verweisen besonders auf p. 64 Z. 2, wo der Schorr'sche Codex bei Sachs Ha-Techia p. 2 שיריו hat. Der Verfasser citirt eine Stelle aus einem Lehrgedichte Salomo Ibn Gabirol's und bemerkt gelegentlich, dass „dessen Gesänge in den Augen der Vernünftigen geschätzt seien". Nach Dukes zur rabbinischen Spruchkunde S. 66, wo das Gedicht abgedruckt ist, gehört dasselbe Mose Ibn Esra an (מרי״ הלוי in dessen ש״י שלמה p. 73 ist ein lapsus), indess wird es auch in einem Aschkenasischen Codex, aus welchem es von S. Sachs edirt wurde,

---

75 A. 89) noch in Zweifel ist. Auch in Mazref la-Chochma Ed. Basel p. 29b) citirt er dasselbe, indem er mit Bezug auf No. 24 der vorl. Ausgabe bemerkt: ודקדוקי ר׳ יצחק לאטיף בתשובותיו מפסיק וישב אברהם אל נעריו ויצחק מה היה לו הבל הם. S. Sachs l. c. hat diese Stelle übersehen.

[1]) p. 46, Z. 9 v. u. וממריצות (Cod. M. ומרוצו) viell. l. וממריצית (ein von מרץ Job 6, 25 gebildetes Abstractum mit מ serv.), Z. 3 v. u. l. ובאלהות, p. 47 Z. 9 f. ויען l. ויעל, Z. 12 f. מבתי ליואי l. מבתי גואי, Z. 23 f. דודין hat M. גדורין, wahrscheinlich zu lesen נדודין, Z. 24 l. והשתוממו u. f. הוא l. היום; p. 48 Z. 1 l. והיה לך, Z. 15 l. מארסטו, Z. 1 v. u. f. האמור l. האמת, p. 49 Z. 23 f. למרוד המלכיות hat M. למדות הפלכיות viell. l. למדות המלכיות („zu königlichen Passionen"), p. 51 Z. 7 f. הטפשות l. הטפלות vgl. Steinschneider Al-Farabi S. 94 A. 20, p. 52 Z. 6 f. ותחלש l. ותחלט; p. 52 Z. 11 v. u. ist das zweite על zu tilgen, p. 53 Z. 18 f. אחר כן l. אם כן, Z. 20 f. בעד hat M. בעבורו l. בעבור, Z. 29 f. ספרי l. סתרי (M.), Z. 37 f. להורות l. להיות, p. 54 Z. 21 l. אלא בעשיית, p. 55 Z. 13 f. אשא l. אֶשַׁאֵל, p. 57 Z. 12 v. u. f. באמרם l. באמרו, Z. 1 v. u. l. ויחשבו, p. 60 Z. 18 f. תשוה l. תשנה; zu No. 35 vgl. auch den Abdruck aus Cod. de Rosso 1398 bei Salfeld das Hohelied Salomo's S. 161, 162. Für בנין Z. 23 l. מעצי הלבנון, Z 27 l. ודי חלב עזים ללחמך, Z. 29 f. והגדים l. והמגדים, Z. 6 v. u. הד׳ הגלים viell. הד׳ הנחלים (das Paradies)? p. 63 Z. 1 f. עשה l. עשרה, Z. 14 f. שיעשה l. יעשה, Z. 19 f. . . . בהדייקו l. בהדייהי, Z. 8 v. u. l. אחר מיטהן . . . לדון לכל אדם, p. 64 Z. 9 l. לעשייה כדת, Z. 16 l. מסברתי, Z. 17 שאדע כי המתקנין, Z. 31 f. הנחה l. הכרה, Z. 3 v. u. f. היינו viell. אינו, Z. 2 v. u. f. ומישאנו l. ומה שאנו, p. 65 Z. 9 f. הלא l. הוא, Z 10 f. מאותת l. מאומה, p. 66 Z. 12 f. העבודה l. האמת, Z. 18, 19 ist גיצהגדולה — וקהלת אמר als Dittographie zu streichen, Z. 27 ist את ה׳ nach הארץ zu tilgen, Z. 4 v. u. l. כנחל, p. 67 Z. 1 f. השמרך l. השמר לך, Z. 3 ist dunkel, in Z. 4 vor לחידה fehlt פתרון, Z. 13 f. חכתה viell. l. סַכֹּתָה, Z. 16, 17 l. חֲרָבִי יביא f. החרב und בחרב f. כחרב.

(המגיד 3, 66) Gabirol zugeschrieben [1]). Sonstige Berichtigungen sind von dem Editor beigegeben. Den Ausdruck בראיות גמוריות (63 Z. 23) gebraucht der Verfasser auch sonst (s. p. 64 Z. 11 v. u.); גימטריאות, das Herr Dr. Kaufmann für גמורות, vorscshlägt, bedeutet auch nicht im Neuhebräischen: geometrisch, sondern: dem Zahlenwert der Buchstaben entsprechend. — Von besonderem Interesse sind die exegetischen Collectaneen zum Pentateuch in Form von Erklärungen und Zusätzen zu Ibn-Esra's Pentateuchcommentare, die manche beachtenswerte lexikalische und grammatische Bemerkungen enthalten (p. 77—98). Der Sammler bezeichnet Kimchi und einen ungenannten Glossator (מוגה) als seine Quellen; es wird indes auch an einzelnen Stellen eine dritte Quelle angegeben (לביאור p. 93). Auch der Hinweis auf das Buch הסמדר (p. 84), das ausser Simson Nakdan nur Elia Levita vor sich hatte (s. Masoret Ed. Sulzbach 9 b, Note zu מהלך Ed. Ven. 27 a) lässt erkennen, dass der Verfasser selbst in dasselbe Einsicht genommen hat. Herr Dr. Berliner macht in der Vorbemerkung auf eine angeblich schon in der Handschrift fehlerhaft textirte Bemerkung zu Gen. 27, 33 (p. 80) aufmerksam, deren Richtigstellung er den Lesern überlässt. Der Sinn derselben ist indess klar, wenn man in die Quelle (Kimchi Rad. s. v. איף) Einsicht nimmt, aus der dieselbe geschöpft ist. Der Verfasser hat zwar insofern den Inhalt derselben nicht genau wiedergegeben, als er die Erklärung, nach welcher vor איפוא ein Waw cop. hinzuzudenken ist, mit der daselbst ebenfalls vorgetragenen Meinung, die in איפה ein Compositum aus אַי und פֹּה erkennt, confundirt; wenn er aber weiter sagt, dass dieselbe auf das mit א auslautende איפוא nicht anwendbar sei und dieses daher an unserer Stelle die zweite in Kimchi's Texte angegebene Bedeutung haben müsse (ומשפטו כשני לו), so ist das durchaus nicht unverständlich. — Als Beleg dafür, dass את auch in der Bedeutung in gebraucht wird, wird p. 88 ausser der bei Kimchi

---

[1]) Die Texte variiren sowol in der Reihenfolge der Verszeilen als auch in der Fassung einzelner Stellen. Durch Vergleichung derselben lassen sich mit Leichtigkeit die richtigen Lesearten ermitteln.

(s. v. את) angeführten Schriftstellen noch eine dritte angeführt, die משבני אותנו lauten soll; wahrscheinlich ist dies aus ואתנו תשבו (Gen. 34, 10) corrumpirt. Auch die Bemerkung p. 92 Z. 6 stammt aus Kimchi und ist danach וידענו אותנו in וַיָּרֵעוּ אותנו (Deut. 26, 6) zu emendiren. Der Verfasser glaubt (p. 98) annehmen zu müssen, dass ארץ המדבר (Deut. 32, 10) „Land der Ebene" bedeute und Aegypten bezeichne und das „Land Kanaan" das demselben gegenübergestellt wird, hier „Hochland" (ארץ במותי) heisse. Diese Erklärung ist aus älteren Auslegungsschriften nicht nachweisbar. Für המשה ist wahrscheinlich והמשל (die Vergleichung) zu lesen. — Den übrigen Mitteilungen haben wir vorläufig nichts hinzuzufügen.

(Berichte über andere noch zur Besprechung vorliegende Schriften folgen im nächsten Jahrgang.)

Berichtigungen und Zusätze.

S. 7 A. 1: Die Vermutung, dass גנאי mit Bostonai zu identificiren sei, (Frankl, Monatsschr. 1876 S. 56 ff) ist daher abzuweisen. S. 13 Z. 4 l. Epiphanes. S. 20 Z. 9 v. u. l. einer. S. 23 Z. 10 v. u. l. Zerstreue. S. 26 Z. 1 l. Opfer. S. 37 Z. 11 v. u. l. Josia. S. 46 Z. 1 v. u. בט"ת ist Abbreviatur für בטוב תשמעון. S. 52 Z. 16. Diesem Gutachten ist wahrscheinlich die Mitteilung in Is. Eulenburg's באר שבע Resp. No. 18 entnommen vgl. Elasar Flekeles Resp. I. 47, 48. Das. Z. 7 v. u. l. שלא. S. 72 Z. 14: Vgl. über קנקן auch Lagarde GGA. 1888 S. 305 A. S. 73 Z. 5 l. ברגליו. S. 80 Z. 1 v. u. l. דבריו. S. 83 Z. 7 f. K. l. Fr. S. 87 Z. 12: Der Verfasser des Machsorcommentars ist wohl der in כתר שם טוב oft citirte Lehrer des Schemtob Ibn Gaon. S. 100 Z. 12 vor „mit" l. „genannt wird". S. 110 Z. 16 v. u. f. G. l. P. S. 119. Der von Abraham b. Asriel (1231) citirte Josef N. (Perles in Grätz Monatsschr. 1877 S. 363) ist wohl der ältere. S. 142 Z. 14 v. u. f. צווקים l. עווקים. S. 143 Z. 8 vgl. auch Bechai P. C. Ed. Krakau 128b. Das. Z. 19 vgl. auch Ziemlich in Grätz's Monatsschr. 1881 S. 315.

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und

Litteratur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

IX. Jahrgang.

Frankfurt am Main.

Verlag von Reitz & Köhler.

1889.

Druck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 1 A. l. 41. S. 4 Z. 8 f. in l. mit. S. 9 Z. 20 l. Literature. S. 10 Z. 6 v. u. l. חָוִי. S. 19 Z. 16 l. ihrer. S. 38 Z. 14 l. einigen. S. 58 Z. 16 l. gepriesen. S. 88 Z. 1 ist „die“ zu streichen, ebenso S. 90 Z. 10 v. u. S. 89. Eine neue Erklärung versucht auch Neugass שבעה משקין 24b. S. 91 Z. 7, 6 v. u. ist „zu erwähnen“ zu streichen. S. 95 Z. 5 l. Satzes. S. 103 A. Den richtigen Text hat bereits Mose Chalava zu Pesach. 118a. S. 114 Z. 19 vor Z. l. p. 3. In Jhrg. 8 S. 5 Z. 14 v. u. f. Babyl. l. Palästinenser.

Beiträge zur jüdischen Sagen- und Spruchkunde im Mittelalter.

Das Material zu den folgenden Mitteilungen entnehmen wir einem im Besize des Herrn Fischl-Hirsch befindlichen uns für kurze Zeit zur Einsicht vorgelegenen mässigen Quartcodex, der allem Anscheine nach der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts entstammt, aber in seinem Inhalte auf weit ältere Grund- und Vorlagen zurückweist. Er enthält grössere und kleinere Collectaneen, die eines Gesammttitels entbehren und auch nicht sicher erkennen lassen, von welcher Hand ihre Fassung und Zusammentragung herrührt. Dass der Sammler, resp. Schreiber ein Deutscher war, beweisen Schrift und Inhalt. Er hiess vielleicht Mose b. Gerson.[1]) Bei der bereits angedeuteten mannigfachen Beschaffenheit des Inhalts ist die Besprechung von Einzelheiten, die mit dem überschriftlich genannten Thema in keinem Zusammenhange stehen, nicht zu umgehen, doch wird die gesonderte Behandlung desselben nicht darunter leiden, wenn wir, ehe wir in dieselbe eintreten, zunächst eine mit Auszügen bemerkenswerter Stellen verbundene Beschreibung der in unserem Sammelbande enthaltenen Stücke vorherschicken. Es sind folgende zu verzeichnen:

No. 1. (Bruchstück) Traumdeutungen 1. Bl.

No. 2. Ueberschrift מלחמות היין והמים (Streit des Weines und des Wassers), ein hebräisches Gedicht von acht Strophen, deren Akrostich den Namen זלמן סופר ergibt, nebst deutscher

---

[1]) Siehe weiter unten No. 40.

Uebersetzung mit gleichem Akrostichon der ersten Strophenbuchstaben. Beide mögen als Proben jüdischer Volksdichtung hier ihren Platz finden.

מלחמות היין והמים

הא לך פירוש אשכנז.

זרע גפן אני נקרא
זה דבר היין
אני לשותה כאבן יקרה
וגם לשונאי כלי זיין
אנוש ממני נרדם
חזיוני ארמדם
יין ישמח לב האדם·

Samen des Wein bin ich geheissen
Also sprach der Wein
Men trinkt mich mit ganzen Fleissen
Derzu bin ich gar fein
Ich kann vertreiben grosse Schmerzen
Ich kann wol auch schimpfen und scherzen
Ich erfreu den Menschen sein Herzen.

למלך אני משיבה
זעק מים בהילולו
זכור לנח בתיבה
ויתגל בתוך אהלה
מצמיח אני עשבים
כשעירים וכרביבים [כש' וכר' l.]
שקול אני לנביאים וכתובים·

Lasst ab von deinen Reden
Schreit sich das Wasser starch[1])
Gedenk dein' gross Misstäten
Bei Noach in der Arch
Ich sag' dirs währlichen[2])
Gegen mir kannstu dich nicht gleichen
Ich bin gleich den Armen als den Reichen.

מתברך אני ברננים
צווח יין במחולות
גם בברית הבנים
ובשמחת הכלות
מתענג אני להולכי דרך
וגם לעובדי בפרך
ממני מתחיל המברך·

Men lobt mich zu allen Zeiten
Sprach sich der Wein mit Neidung
Zu Freuden der Bräuten
Auch zu der Kinder Beschneidung
Ich bin über dich ein Degen
Vor mir kannstu dich nit regen
An mir hebt men an den Segen.

נוקש יין נסך
צווח מים במרה
כבד את אביך
מגשם אתה נברא
ואתה בני הנני כבדני
נגד זקני העירה·

Nun was thustu dein Red bereiten?
Schreit das Wasser bitter
Nun bistu von mir kommen
Ich bin dorch dein Vater
Nach meinem Degen wirst du geschnitten
Dein Red' wären wol vermiten[3])
Ehr' mich vor den ehrbaren Leuten.

---

[1]) Stark. [2]) ווערליכען wahrlich. [3]) Vermieden.

סח יין לאותה זמן
ממך אני טובה
פארן הנה נטמן
על ידי מי מריבה
נסתלק רועה נאמן
אשר בגללו זל מן
לעם לא אלמן·

Sprach der Wein zu derselben Stund'
Dein' Red' sein ungerecht
Du hast uns ein Mann versucht
Moscheh, Gottes Knecht
Er speist uns das Himmelsbrot
Von deine Wegen musst er leiden
den Tot
Dass klagen mir früh und spät.

ויחר אף המים
יין להכחישה
מפני חיל שמים
מימי נגרשה
גם איש ואשה
תוכי עברו ביבשה·

Wie thustu dein Red nit behalten
Un' thust zu deinem Munt?
Mein Wasser waren gespalten
Als ein Mauer zu der Stund'
Trocknes Fuss sie durchgingen
Das Volk des Heil'gen.

פץ יין המשובח
מעט השיב למים
אני ניסוך על המזבח
בכל יום פעמים
חמדת יקר כוסף
אני בכסף, רב לך אל תוסף·

Preis solstu mir lassen
sprach sich der Wein Sogal [1])
Auf den Misbëach [2]) wer ich gegossen
All' Tag zwei Mal
Men kauft mich teuer um das Geld
Men gibt mich auf das Feld.

רוקד יין ומשליט
אל יין נגילה
זכור אירע באיש לוט
ערות בנותיו גילה
וישת יין מידיהם (מ-ן .l)
ויבא עליהן, ותהרין שתיהן·

Rühm dich nicht gegen mir
Schrei[t] sich das Wasser laut
Dein' Schand will ich melden dir
An Töchtern Lot
Er trank den Wein
In Kragen [3]), wer hört das?

Dasselbe Gedicht ist es wol, dessen hebräischer Text sich in Cod. Merzbacher No. 25, geschrieben 1517 (s. Rabbinowitz אהל אברהם p. 3), befindet. Der Verfasser des ויכוח היין והמים, Elia Loanz, scheint Salmon Sofer's Gedicht gekannt zu haben. Auch er zeichnet wie in dem hebräichen Texte auch in der deutschen Uebersetzung akrostichisch seinen Namen. Einige

[1]) זָווִיא גאַל (wahrscheinlich = sogar).
[2]) Altar.
[3]) אין קרַאגֶען (in Krügen?).

Ausdrücke und Gedanken scheinen demselben wörtlich entnommen zu sein. [1])

No. 3. Sommer und Winter preisen wechselnd ihre Vorzüge. Reimprosa. Anf. בחלומי והנה הקיץ מתפאר, Schluss ואיקץ והנה חלום. 1. Bl.

No. 4. Bemerkung zu I. Kön. 10, 1: Die Prüfung der Weisheit Salomos durch die Königin von Saba. Salomo findet die in Mannsgewändern bekleideten weiblichen Personen heraus (ähnlich Midrach Mischle c. 1). Das Mährchen von dem Haare der Königin von Saba (ähnlich Targum Esther II. Ed. Munk p. 10, Ben-Sira-Buch Ed. Steinschneider 24 b., vgl. Hammer Rosenöl I S. 162) hier in Verbindung mit dem Vorigen in folgender Fassung:

כיון שעשה כל כך בקשה לשכב עמו בשביל שהיה לה שער אחד בנגד בית תורפה וי״א כנגד ליבה וכל מי ששכב עמה מיד יוצא השער ונכנס בלבו ומת מה עשה שלמה עשה בית וקירוהו מאספקלריא של זכוכית לראות מה יש עליה אמך לה הכנסי בתקרה וו כיון שנכנסה היתה סבורה שהאספקלריא מים הוא והפכה שוליה ושלמה היה למטה מן התקרה להביט למעלה וראה אותו השער מיד צוה לעשות זרניך ונשרו כל שערותיה וגם אותו השער נשר ושכב עמה ולא ניזוק אמרו חכמים נבוכדנצר נולד מאותה ביאה.

Die Abkunft Nebukadnezar von Salomo und der Königin von Saba wird von Asaria de Fano (אם כל חי c. 23) als bekannt vorausgesezt. Im Commentar יד יהודה werden כתבי האר״י als Quelle für diese Annahme bezeichnet. Es wird weiter bemerkt, dass eine Frau, die mit einem Knaben schwanger ist, beim Gehen mit dem rechten Fusse voranschreite, im entgegengesetzten Falle mit dem linken. (לדעת אם האשה מעוברת זכר או נקבה אם תקדים בלכתה רגל ימנית לשמאלה מעוברת זכר אם לאו מעוברת נקבה).

No. 5. רפואות vier Nummern.

No. 6. Trächtigkeitsdauer der Tiere. Ueberschrift: כל בריה כמה הריון שלה. Beg. של תרנגולת פ״א יום.

No. 7. Erklärung von drei gebräuchlichen Chiffren: בראש הספר כותבים לפעמים וימ״ל מל״ב ר״ת ויהי ה׳ משגב · · · יצ״א מלאי״ם

[1]) Str. 1 (In Ed. Basel 1599.) זרע גפן אני נקרא ; Str. 2 כי מגשמי נסוכי בכל יום פעמים · · · Str. 7 ; זכור ללוט במערה ; Str. 4 ; אתה נברא ועליכם נגנז ונטמן משה רועה נאמן.

ר"ת ה' צבאות עמנו משגב · · ·[1]) ולבסוף כותבין בנל"ך ואע"י ר"ת ברוך נותן · · · בספרים הנדפסים יש"י עמ"הן ר"ת יבוא שלום · · ·

No. 8. Die Namen der Witterungsengel.

No. 9. Verschiedene Notarikon, von welchen folgende von Interesse sind:

אין מתחילין בב' ומסיימי בב"ד אבל מתחילין בד' ומסיימין בב' וסימנך בד בבד יהיה שבן בלשון פרסי קורין לרע בד[2]).— כששואלים הגוים לוהודים למה נקראתם כלבים יש להשיב כי לי בני ישראל ר"ת כלב כלומר אינם חוזרים מאחרי ודבקים בי ככלב הדבק תמיד באדוניו ועוד כלבים בגי' בנים וכתיב בנים אתם לה' אלהיכם. — מפני מה אומרים זמירות במוצאי שבת · · · ישראל מלוין למלוכת שבת המלכה בשיר · · · מר' יוסף טוב עולם. עוד מצאתי טעם אחר.

No. 10. (5b—7a) אלו החדות ששאלה מלכת שבא את המלך שלמה (die bekannten Rätsel der Königin von Saba).

No. 11. Ein zehnstrophiges Gedicht, in welchem der Streit zwischen Wasser und Wein dargestellt wird (Verf. unbekannt). Wir lassen als Probe die ersten drei Strophen hier folgen:

I.

הרנינו[3]) את ריב אחים ניצים
בלב רגז זה את זה מנאצים
התעסקו בדברים כקוצם
וכשטנה היו בעלי חצים.
אנכי ראשית בכורי כל
בברכתי נפטרי' כל המשקי' האחרים
ובדינו כל עין היין הלם.[5])

II.

יין פתח פיהו
שר על המשקים אני הוא
גורם ברכת עצמי
קורים אותי בשמי
גיל הגן כי גדלתי מכל
מי יריב עמדי ומי ירים קול
הן בעודני למון[4]) כאשכול

III.

שחקו מים ולעגו לדבריהם
מה תעשה יין בבוא השרב
ואם גפן לא ימטי[ר] חרוב תחרב
ומה תתגאה בדבריך רב לך רב
לכל בריה סם חיים אנחנו
כל דגי הים חייתם תלוי בנו
וגם לגפנים ולצמחים
לכל זרע ופרחים.

---

[1]) Für diese Abbreviatur ist kein Beleg nachzuweisen.

[2]) Die Erklärung dieses volkstümlichen prästitiösen Brauches (zuerst erwähnt in ס' המעשים bei Tauszig נוה ש' p. 77) durch den Anklang von ב"ד an pers. bed (schlecht), (die wahrscheinlich aus alter Quelle stammt, hat Vieles für sich. Die von Abraham Khalfun (חיי אברהם 66 b. No. 56) mitgeteilten Erklärungen befriedigen nicht. Abraham Ibn Naim gab dem Spruche die Fassung אין מתחילין בב"ד אלא בשבת בלבד (ib.), vgl. auch Dukes rab. Spruchkunde S. 92; die Quelle ist David Bonfed's Comment. zu Synhedr.; s. לשון חכמים Ed. Liv. 24b.

[3]) l. האזינו? [4]) l. למין? [5]) Er schlägt alle Bäume.

Schlussstrophe:

ענה ייןֹ: על [כל] הדברים
אני קצין ואני חובר בחברים
אני שמחות[1]) כל שמחה לשירים
שבת וחול[2]) המועד כי נזכרים
אני כתר לברכות
ואחרי הם נמשכות
אני גדול במקומי
וחבר טוב לעמי·

No. 12. הא לך שמושי תורה שנמסר למשה רבינו ע״ה (vgl. Asulai s. v. שמוש תורה und Wolf bibl. II, 143 b No. 966), hier blos die Einleitung, bestehend in der Moses-Hagada (Pesikta rab. c. 20 sv. תנו רבנן) mit Schluss wie in Jalkut Reubeni Ed. Amst. 101 b[3]). Der lezte Satz lautet: מיד קרא הקב״ה ליפהפיה שר התורה ומסר לו התורה ערוכה בכל וישמורה וכל מלאכי השרת נעשו לו אוהביו וכל אורחותיו מסרו לו ודברי רפואות ויסוד שמות היוצאים מכל פה והקש[ו]ת בכל שמושיהן שכן הוא אומר עלית למרום וגו׳ אף מלאך המות מסר לו רפואה שכן כתיב ויתן הקטרת ויכפר על העם וזה שמוש מסרו מלאכי השרת למשה רבינו ע״ה ע״י יפהפיה שר התורה ומיטטרון שר הפנים ומשה לאליעזר ולפינהס בנו שהיה אליהו רבא ויקירא זצ״ל·

No. 13. פרק גן עדן beg. · · · מה רב טובך (= מ׳ גן עדן in בריתא דשמואל Ed. Frankf. p. 25), f. ובפריטי p. 26 Z. 11 Ms. ופורטים, f. הנידושים p. 27 Z. 5 v. u. Ms. וקרושים·

No. 14. סדר גן עדן, zwei Kapitel (dieselbe Paradies-Hagada, die בריתא דשמואל p. 28, 29 und bei Jellinek B. h. M. V. p. 42 und 43 abgedruckt ist). Die Handschrift enthält auch

---

[1]) l. שמחת· [2]) l. וכל·

[3]) Zu ממקומו P. r. 97a Z. 16 findet sich hier der Zusaz: במקומו לא נאמר אלא ממקומו מלמד שאין מכירין מקומו של הקב״ה; zu Jes. 6, 2 Z. 19 · · · וזהו פירושו קדוש בעליונים; zu Z. 25 וזהו פירושו ה׳ מלך קודם שנברא העולם ה׳ מלך משנברא העולם ה׳ ימלוך לעולם ועד לעולם הוא ואף הקב״ה ישתבח שמו מסכים עמהם ואומר ימלוך ה׳ לעולם וג׳; zu 97 b Z. 1 וכו טובלין שורפין את מלאכי השרת ומתחדשין לבקרים לכן כתיב חדשים לבקרים וגו׳ ועל זה מפורש בדניאל ונהר דינור וגו׳ וזהו פירושו (eine längere Erklärung). Für כדי שיצילם ויוום (J. R. l. c. Col. 1 Z. 8 v. u.) hier: כדי שישלח קיום viell. l. שישלם זיום·

das fehlende Stück und einzelne Varianten, Ed. Jell. Z. 1 שבעה Ms. תשעה Z. 4 דיונסים וחדרים Ed. Frankf. דיונסים והדסים Ms. של וורדים והדסים wahrsch. l. דיורים וחדרים, Z. 11 nach ועליו Ms. כל צרבי סעודה ושמנה מאות שם מונחים יעץ החיים בתוך השלחן שיאכל ממנו וחיה לעולם, זה שכר הצדיקים והחסידים ות"ח שתי שלחנות לכל אחד ואחד נערכים אחד של לבנה וחמה ואחד של כוכבים ובין כל חופה וחופה ענני כבוד פרושים ובתוך גן עדן ס' רבוא מיני אילנות ואוכלין מהן ת"ח ומתעדנין עליהן ואורן של צדיקים מזריח כאור השמש ומלאכי השרת משרתין ומאכילין אותן ומשקין אותן וס' רבוא מלאכים מזמרין ומשחקין לפניהם בכל מיני שירים ומביאין יין רקח מעסים של רמונים ומתפנקין יהי רצון מלפני הקב"ה שישלח גואלינו ויבנה ירושלים במהרה בימינו ויביאנו אל הר קדשינו ויאכלנו מזיז שדי ולויתן ובהמת בהררי אלף. סליק סדר גן עדן.

No. 15 (ohne Ueberschrift) der Gehinnom-Tractat = Reschit Chochma I, 13 mit folgenden Varianten: Einl. ר' זעירא Ms. ר' חייא פ'; ib. Ms. ולמה נקרא שמו גיהנם גיא של מתים פתח הולכים מסוף העולם ועד סיפו ולמה נקרא שמו תפתה שכל מי שנתפתה ליצרם נכנם לשם. C. 2 חיל דק Ms. חולדה (!); ib. Ende ומחלקין Ms. ומוחקין; C. 4 Ms. ובכל בית ובית ישבו ז' אלפים עקרבים וכל עקרב ועקרב יש לו ז' אלפים חוליות וכל חוליא וחוליא[1]) יש בו ז' אלפים כדי מרה; ib. nach לסופרים ולדיינים Ms. ללצים ומשומדים.

No. 16. דין חבוט הקבר = Reschit Chochma c. 12 mit folgendem Zusatz nach ומעמידו (c. 2): על רגליו ואז יודע שמו ואומר כך שמי ואומר לו המלאך כך וכך עשית הריעות מאד ואין [לו] בן אדם מענה כי נבהל מפניו, כי נאמנים דבריהם . . . שמראה לו חתימתו שחתם בה כל פשעיו שנאמר ביד כל אדם יחתום לדעת כל איש מעשהו פירוש בשעת פטירתו של אדם מראין לו כל פשעיו וחותם בעל כרחו מיד משיבו בדין ותחלת דינו מביא שלשלת גדולה וחזקה עד מאד חציה של ברזל וחציה של אש ומכין אותו פעם ראשונה איבריו מתפרקין שניה עצמותיו מתפרדין וטוחנין עד מאד ואח"כ מקבץ עפרו ומעמידו כבתחלה מלא רוח ונשמה ומכה אותו מכה שלישית והיא קשה מכולם עד שהוא עפר כך עושין לו יום ראשון יום שני דנין אותו בהכאות משונות ומאלו שתי עיניו ריאות משתי (וש' l.) אזניו שומעת ושתי שפתיו מדברות מלשונו וידיו ומרגליו (ור' l.) כל אחד ואחד לפי פעולה. קשה חיבוט הקבר מדינה של גיהנם דאילו מידתה (מדינו l.) של גיהנם ניצולים הצדיקים ואילו מחיבוט הקבר אינם ניצולין

---

[1]) חלונות für חוליות in dem gedruckten Texte und bei Jellinek l. c. V. p. 49 ist eine Correctur, die der fehlende Passus ··· ז' אלפים עקרבים verursachte.

ומי שמת כערב שבת ונקבר סמוך לקידוש היום ניצל מחיבוט הקבר לפי שאין פמליא של מעלה מחללין עליו שבת בשביל דינו ומשעבר אינו חוזר לענין ראשון שאשר · · ·[1]) בשעה שהדיין מבקש לקלקל את הדין הקב"ה מעליו ואינו מניחו לעשות לו מאומה שב' ל · · ·[2]) עניים לפניך כשנקבר בע"ש ניצול מחיבוט הקבר·

Der Name ר' יצחק בן פ־נך (s. Steinschn: Kat. Hamburg S. 151) kommt hier nicht vor. Narboni (Comment. zu Moreh II. 29 Ed. Goldenthal 38b) hat blos ר' פרנך·

No. 17. תחית המתים (von anderen dieses Thema behandelnden Haggadas nicht verschieden).

No. 18. ועתה אתחיל לכתוב שבח של עדן ולמי נבראו המעלות ·שתים עשרה ואלו הן· (Vgl. Jell. B. h. Midr. 5 p. 29.)

No. 19. הא לך מעשה מלך המשיח Zusammenstellung von Messias-Mythen aus Pes. rab. c. 36, 37 und Elia sutta c. 21. Für עורים Ed. Friedmann 162a Z. 1 v. u. Ms. עמי הארץ; für ומחבקי 163a Z. 23 Ms. ומבהיקי; ib. Z. 26 f. משום צדק חצי שכרן. Ms. חצי צערי Schluss: ומביא האור אשר גנז לצדיקים ומוסיף על אורן כפלים יהי רצון מלפניך שנהיו באגודה ובקשר צרורתם אמן סלה סליק סליק·

No. 20. מדרש ויסעו (= Jell. B. h. M. III, 1—5)[3]).

No. 21. מאמרי ארסטוטלים נאים וחמודים והמשכיל יבין (s. weiter unten).

No. 22. Erklärung der im Talmud (Meg. 9) aufgezählten Aenderungen in der Pentateuchübersetzung der 70 Aeltesten.

No. 23. נסיונות שנסה חכם אחד תלמידיו והם חמשים (grösstenteils Charisi's Tachkemoni C. 44. entnommen). No. 6 lautet: · · · למדו חכמה להתגדל ähnlich in Spr. d. 70 Weisen (Anh. zu מצרף לכסף von Samuel Zoref Heller-Wallerstein, Ed. Frankf. a. O.) No. 45 מדת החכמה היא כדי שתהיה מן המשכילים; No. 16 hat hier folgenden Wortlaut: אם תכנע למי שתרצה תהיה אסירו ואם לא תצתרך למי שתרצה תהיה גבירו; No. 19. Ms. כל המתאפק על שערי רשע הוא דופק (viell. l. כל המסתפק · · · ישע ה' דופק); No. 20 Ms. אף (!) מדברים ושאול מקבורים; No. 30 lautet im Ms.: הנפש

---

[1]) Unleserliches Wort.

[2]) Auch hier zwei unleserliche Worte.

[3]) Die Angabe, die Abraham Saba (Zeror ha.-Mor. Ed. Ven. 43a) in diesem Midrach gesehen haben will, findet sich auch hier nicht.

מבחר No. 41 ;בצלם (l. כצלם) ובחכמה יופיו או כעץ וחכמה פריו המעשה תשובה ממשובה ונקיות מאכזריות וטהרה מעבירה; No. 44 wird hier auf zwei Sprüche verteilt, nach Ziffer 49 ist der Raum leer gelassen; No. 50 ist der bekannte Spruch: בערת זעם אלף אוהבים לא יצדיקיך ובעת רצון אלף שונאים לא יזיקוך.

No. 24. Erzählung von Alexander d. Gr., der sich zum Gott erheben wollte. Beg. מעשה באלכסנדרוס מוקדון שכבש כל העולם כולו אמר לשריו ועבדיו אני רוצה שתעשוני אלקים והשתחוו לי והתפללו לפני אמרו לו חכמיו ושריו עדיין אין אנו מושלים בביתו ובעירו של אלוקי׳ הגדול ואתה רוצה לעשות אלקי׳ מה עשה הלך לירושלים וכבש אותה והיתה לו למס עובד וכשחזר משם אמר לעבדיו כבר כבשתי את כל העולם וירושלים עשו אותי אלקי׳ והם (והיו .l) יושבים לפניו מטובי חכמיו ושאל להם עיצה ...

No. 25. Eine nach Zahlen geordnete Zusammenstellung von Eigenschaften oder Dingen, von denen das Gleiche gilt, nach Art des מעשה תורה; bietet nichts Bemerkenswertes. In No. 7 auch: שבעה חכמות הן דקדוק הנקרא גרמטיקה הגיון נקרא דיאליטקה הלצה נקרא ריטוריקה שיר הנקרא מוסיקה חשבון הנקרא אריטמיטיקי תשבורת הנקרא ייאומטריא תכונה הנקרא אסטרולוגיא.

No. 26. ספר רפפות (s. Steinschneider Jewish Literaturie p. 203). Das Schriftchen wird bereits in Parchons lex. sv. רוף angeführt.

No. 27. יצירת הולד (= Jell. B. h. M. I. No. 17).

No. 28. ס׳ ארבע מחנות (ähnlichen Inhaltes wie die bei Jell. l. c. V. p. 183 ff. abgedruckte Haggada, aber viel kürzer).

No. 29. Erklärung der 13 göttlichen Eigenschaften.

No. 30. מלות זרות לדעת הראב״ע על פי דרכו בכמה כתובים בתנ״ך.

No. 31. חידושים של ר׳ גרשום מוהל. Einige das Beschneidungsritual betreffende Bemerkungen, unter anderem die Notiz: חידוש זו אירע לר׳ גרשום כשמל את בנו יעקב בחת״ק ע״ז (vgl. Luzzatto in Oz. Nechm. II. p. 10 und נחלת שד״ל I. 13) und: ע״א מספר אסא (אסף .l) הרופא קח לבד שקורין בל״א פולך (Filz) ושרוף אותו ויתננה כנגד פנים ויעלה העשן בחוטמה ותתעטש ותצא השליה.

No. 32. Ueberschrift: מיסוד הפירחון, Auszüge aus Salomo Parchons Lexikon. Wir setzen die zur Berichtigung und Ergänzung des edirten Textes dienenden Stücke hieher: Sv. בנה: ועייש על בניה תנחם פירוש ארבע כוכבים ונראין כמו מוטה ושלשה כוכבים נגררים אחריה כיתומים אחר המיטה של אימן כזה ואלו

הכוכבים · · · לעולם לא יעריכו תחת הארץ ככל הכוכבים אלא מסבבין בפאת צפון על פני הארץ ובלשון רבותינו שמם עגלה ויש דמיתן בצד נגב אכל צורה קטנה כמעט היא ושמה עקרב אבל היא שוקעה בכל המזלות [וכן נחש עקלתון פירוש מסלה עקומה] Sv. ברח 10, d. Z. 10 vor פ׳ l.
Ib. Am Schlusse des Artikels noch ein langer Zusatz astronomischen Inhalts, beg.: ואותו נחש בריח עשוי משני גלגלים הנכנסים
Sv. ברק sind die Worte אבל העין ואנחנו בתוך אותו הנקודה ganz unverständlich, weil nach העין ein Stück weggelassen wurde. Die Stelle lautet in der Handschrift:

אבל העין ממהרת לראות כי היא רואה למרחוק עד לשמים אבל הרעמים שהן קולות עד שירדו ויגיעו לאזנים לאחר ראיית הברק תשמע ושניהם בבת אחת יצאו מכח רוח חזק שיוצא מאוצרותיה מבטן האדמה להכות למעלה באותו האד העבה מלמעלה ככד לנפצו ולנערו ולהמטיר על העולם לעשות מחיה לבריות ולפעמים יעלה על ראשי ההרים אפילו קרובים ליישוב לפי שאין בהן דריסת הרגל תמיד בבקעה ופעמים יעלה ממקומות חזקים שיש בהן דריסת הרגל והמדינו (והמיונו l. ?) יעלה בחזק ומנענע הארץ והוא הרעש שנאמר המביט לארץ ותרעד הוא שמצוה הרוח לעשות כל זה יתברך שמו ופעמים יעלה עמוד של אש מקצות העולם שלא כעת גשמים בלילה וכשמגיע לצד כוכבים הם משליכים בו להב ואותו הלהב יורד עמו כמו שיורד עם החבל ויראה לבני האדם כאלו הוא כוכב קופץ ממקומו למקום אחר או נופל לארץ ואינו כן אלא מנהגו עשן וההבל כשמגיע ללהבה מלהיב ויורד עד שמתמלא על העמוד של איד להבה ויש פעמים שיהא אותו עמוד למטה שהיטתו הרוח לפעמים יהיה מיושר וזה הדבר קראוהו רבותינו כוכבא שרביט (דשביט l.) כלומר עושה בו שבט או מטה מזיוו לעמוד העשן וכשישלים כוחו כבה וכמו להבה דעלמא שאינם אש הגדולים (הגהלים l.) אלא אוויר של להב ואם יכבה לא תמצא בו סימן והרוח מפזרת עשנו לכל צד והרוצה לעמוד על אמיתת הדבר הזה שאמרנו ידליק שני נרות או שני פתילות ומכבה את האחד מהן ומורידו למטה מן הדליק ושוקל אותו ער שיתערב עשנו והעולה עם הלהב העליון והלהבה יורדת למטה עם עמוד העשן ומדלקת את הנר הכבוי ולפי עובי העשן יורד הלהב כלומר אם יהיה העשן עב משליך עליו הלהב מרחוק וכשיהיה דק ישליך מקרוב ואם תאמר למה ירא על ראשינו ומישוב אותו עמוד של אש הנזרק בהלהב הכוכבים כמו שאמרו למעלה הני יודע כי הארץ כולה והימים והמדברות הן כולן כמו נקודה שאתה עושה בקולמוס בתוך בית גדול ורחב וגבוה שהוא השמים ואנחנו בתוך אותו הנקודה · · ·

Ib. 11a Col. a Z. 8 f. יוני Ms. אני.

Sv. גמל Z. 3 v. u. f. והרוחב Ms. והרוכב; sv. גופר Z. 2 f. שנו Ms. שמו; Z. 7 nach הגפרית Ms. יש בו כח של עיקר; Z. 10 f.

אילו הענינים וגם Ms. יון Z. 1 v. u. nach רכף sv. כמין ; Ms. כך אני נסינו אותם (diese L. A. wird auch durch das Citat in Paaneach rasa Ed. Amst. 41 a. bezeugt); sv. חסר f. בי סם חיים איננו והוא Ms. כי הם חיים והאדם ; sv. חסר 22 c. Z. 21 Ms. שסיכן עצמו ונתגרה בלסטים; sv. לבן Z. 17 וזר Ms. וזרח viell. l. וזוהר; sv. לוה Z. 19 Ms. כשני נחשים כגון זה (Abbildung) והוא הנקרא ראש התלי כי הוא כמו עמוד עומד בתוך השמים והשמים מתגלגלין עליו כמו גלגל של בור ונראה כאלו הוא סובל אותו ראשו טוב וזנבו רע כולו אם יהיה ראשו משמש באחד המזלות כל מי שיש לו אותו המזל מצליח ולפרקים עושה דור שני אבל לא Ms. לממזרין Z. 3 nach מזר sv. דור שלישי לפיכן אמר ר׳ עקיבא תנוהו לי ואני אטהרנו כדי לבוא בקהל הוא מפני שנתברר להם שאינו בן קיימא ולא יהיה · · · אלא מאשת איש מעריות בין בשוגג בין במזיר · · ·.

No. 33. בטיב גדא אתחיל לכתוב מנמוקי רבינו גרשום המוהל מגרמיזא זצ״ל (wiederum Bemerkungen die Beschneidung betreffend). Wir notiren aus diesen Collectaneen folgende Stellen: בגרמיזא היה בימי ר׳ יעקב הלוי · · מעשה אנדרוגינוס בגימטריא זכר ונקבה — ובלשון אשכנז תאמר שתי תיבות אנדר גינוס[1]) אחד (אחר l.) חבר כלומר חר (אחר l.) יש לזה זכר ונקבה — מפי דודי ה״ר אפרים מבונא זצ״ל — סדר תפלה כיצד ביום המילה ותענית צבור שאילה זו שאל ר׳ מנחם כ״ר מכיר את בן דודו רבינו יצחק בר יהודה זצ״ל אם המילה שחל להיות ביום התענית ציבור כגון י״ז בתמוז או י׳ בטבת או ג׳ בתשרי מהו להתפלל פסוקים ורחמים וסליחות וידוי וביום הכניסה אם אומר והוא רחום ותחינה ואל ארך אפים אם לא וכשמברכין על היין אם יטעום המברך וגם את הילד אם לאו וכמה שיעור טעימה· זאת היא התשובה כך אנו נוהגים במקומינו ביום התענית · · · (das Uebrige wie in Or Sarua II, 109), · · · פעם אחת קיים ר׳ גרשום המוהל מצות מילה·

ועוד זאת תשובת ר׳ יצחק בר יהודה לר׳ מנחם בר מכיר המברך על היין בתענית · · · פעם אחת מל רבינו גרשום המוהל זצ״ל ביוה״כ · · · והורה לו דודו רבינו מנחם זצ״ל לעשות כן טעם זה כתב מפי דודו ר׳ מנחם זצ״ל· Dieser Oheim R. Gerschoms ist wol Menachem b. Jakob (Zunz Ltgsch. S. 294).

מתבוססת ר׳ יוסף קרא פירש מתחוללת בדמיך והר״ר אפרים מבונה זצ״ל פירוש מתבוססת לשון עירוב שנתערב הדם והערלה בעפר והכי · · · וכן יסד ר׳ אליעזר הקליר דם תבוסה בעורב · · · (s. Keroba zu Sabbat ha-Chodesch No. 1).

---

[1]) Ander Genoss!

Zu Sab. 129b מכאן שמולחין את הולד בשבת (ו) ר׳ יוסף פירש מולחין את הולד ממש כדי להקשות את הבשר ור׳ גרשום פירש כאשר חקר מן המילדות אומרים. שאין מולחין את הולד לגמרי ה״ו כי היאך היה יכול לסבול שום מלח אבל השליא מולחין וגם יין נותנין עליה ואומרות שהוא לטוב לאם הילד כדי שמטעמה מאכלו.

הרוצה ללמוד ויבין כאשר כיוונתי והעתקתי מנמוקי ר׳ גרשום מוהל זצ״ל בתחלה כשמל את בנו ולא היה בקי עדיין לו פריעה ועשה לו תקנה מפי מר׳ יעקב הגוזר זצ״ל ונתקלקל.

Andere Collectaneen enthält Cod. Hamburg 225 (s. Steinschneider Kat. S. 98). Der Autor, aus dessen Aufzeichnungen diese Notizen geschöpft sind, hiess Gerschom b. Jakob. Sowol Worms als Bonn werden als seine Heimat bezeichnet (ר׳ גרשום בר יעקב מבונא ז״ל bei Luzz. נחלת שד״ל p. 14 ist ohne Zweifel derselbe), wonach wol anzunehmen ist, dass er in beiden Orten längere Zeit wohnhaft war. Er hatte einen Sohn Jakob, der 1215 (oder 1217) geboren wurde. Es ist nicht gut denkbar, dass dieser mit Jakob b. Gerschom, der in dem Jahrb. III S. 99 mitgeteilten Briefeingange[1]) als Neffe Ephraim's von Bonn bezeichnet wird, identisch ist, da lezterer, (geb. 1133, s. Auerbach ברית אברהם S. 31, Zunz a. a. O. S. 288) die Jahre 1230—35, denen das Schreiben frühestens entstammt, kaum erlebt hat. Es ist vielmehr anzunehmen, dass der in unserer Handschrift genannte R. Gerschom ein Sohn jenes Jakob b. Gerschom war, der auch einen Sohn Namens Jakob hatte. Er war demnach ein Grossneffe des R. Ephraim von Bonn, den er daher „meinen Oheim“ nennt.[2])

[1]) Für ארון das. l. אֱזוֹן.

[2]) Es würde demnach und nach den von Zunz (a. a. O) gelieferten Nachweisen folgende Stammtafel aufzustellen sein:

Kalonymos
|
Jakob

Urija—Kalonymos—Hillel—Gerschom—Ephrajim

Gerschom → Jakob → Gerschom → Jakob.

Ephrajim → Jakob

(Aus dem Passus כנטל מכל לבנה in Resp. Meir b. Baruch Ed. Lemberg No 319 scheint hervorzugehen, dass der Sohn Ephraim's, an den das Schreiben gerichtet ist, Jakob hiess.)

No. 34. ס׳ בן סירא ושאלותיו. Die zweite Recension des Ben-Sira-Buches mit manchen Varianten; 18b Z. 5 Ms. דל ··· כמנגד כבשר נגד גחלים דבורך; 20b Z. 7 v. u. nach ויעבוד חודו והביא לנבוכדנצר וראשה מטפטפת כקרח בלא שיער והיה Ms. לך לבן כקוף וכתב כה גם את חית השדה נתתי לך מיד תמה ואמר לחכמיו כנם בסיד אל תגלחת שמרטטת Ms. בנסב סיד 21b Z. 8 היאך ··· ; את השער ועושין אותה כך נוסכין סיד בורניך וזה נם בסייד 22a Z. 5 א״ל למה לא נבראו בלם בענין אחד א״ל לפי שנבראו[ו] Ms. עלוסים nach מדרגות בני אדם עשרה הנאכלין כולן הם דוגמת צדיקים אברהם יצחק ויעקב וגו׳ ···; 22b Z. 5 v. u. f. הביא אדם Ms. קרא לבנו Z. 2 v. u. lautet im Ms.: לקח לו מלח ולובן מבצים וחמאה ושחק וערב זה בזה וקשר בחמיצתו; 23a Z. 1 תלשואות עם העוגות ערבתי ואכלתי! ; 23b Z. 4—8 lautet im Ms.: אמרו לה אם לא תחזור נטביעך בים אמרה להם לא אוכל לחזור שכתוב בתורה לא יוכל בעלה הראשון וגו׳ וכבר בא עלי השר הגדול אמרו לה לא נעזבך עד שתקבלי עליך שימותו ק׳ שדים בכל יום וקבלה ולכן מתים ק׳ שדים בכל יום (s. 33a). Für ויש אומרי׳ Z. 12 Ms. י״א (also eilf Männer, s. auch 36a); 32a Z. 3 מרוב Ms. ישראל; 32b Z. 1 v. u. Ms. מה הטלת מן הביצים שלך; 33a Z. 8 v. u. f. שכנם Ms. שאנסה; 33b Z. 7 nach ידידך Ms. ועמד מלא קומתו ונשתטח לפני בן סירא ונפל לפני רגליו וא״ל יודע אני שיש בידך ספר רפואות.

Es folgen nach der Frage, warum der Adler hebr. „nescher“ genannt werde, noch die Fragen, warum die menschliche Stimme am Tage nicht so weit vernehmbar sei als in der Nacht und warum das Sonnenlicht warm und das Mondlicht kalt sei. Ersteres erklärt Ben-Sira daraus, dass am Tage das Sonnenrad wie eine Säge durch den Himmel schneide und dadurch ein Geräusch verursache, das die Verbreitung des menschlichen Stimmenschalls hindere, für lezteres findet er die Ursache darin, dass der Mond ganz aus Schnee bestehe, bei der Sonne bestehe jedoch die zur Erde gerichteten Fläche aus Feuer, die zum Himmel gewendete Seite aus Hagel (Eis). Der gegenseitigen Einwirkung dieser Elemente sei es zu verdanken, dass die Erde im Winter nicht erfriere und im Sommer nicht verbrenne. Es folgt nun eine in unsrer Copie aus drei Quartseiten in Cursivschrift bestehende Schlusspartie, die wir hier in Uebersetzung folgen lassen:

„Zulezt sprach Ben-Sira zu Nebukadnezar: Gib mir meine Gebühr, die du mir versprochen hast, Gold im Gewichte eines Reëm und im Gewichte von zwei Reëm Perlen. Da sagte N.: Wo findest du eine Wage, auf der du das abwiegst? B. S.: Bringe ein Reëm, lasse ein Schiff, so lange wie das rote Meer, anfertigen und stelle das Reëm hinein. Die Stelle, bis zu welcher das Schiff dann im Wasser steht, wollen wir mit einem Messereinschnitt bezeichnen, es nachher aus dem Meere ziehen und das Reëm aussteigen lassen, dann bringe das Gold, das du mir versprochen hast, lasse das Schiff in die See stechen und wirf in dasselbe so lange Gold hinein, bis es bis an die bezeichnete Stelle im Wasser steht. Das ist das Reëm-Gewicht Goldes, das du mir zu geben hast. N.: Für die zwei und zwanzig Sachen, die du mir erklärt hast, soll ich dir so viel geben? oder hast du etwa Weisheit zum Verkaufe? B. S.: Hast du noch nie gehört, dass ein Weiser tausend Denare und ein Narr drei Heller wert sei, da der Weise aus drei Hellern tausend Denare, der Narr aus tausend Denaren drei Heller macht? [1]) ich hätte somit mit meiner Weisheit Tausende von Denaren von dir verdient. Wenn du weise wärest, würdest du die Weisheit nicht verschmähen. N.: Ich will dir also ein Reëmgewicht Goldes geben und dann kannst du gehen. Er gab es ihm, Ben-Sira aber kam zurück und sagte zu N.: Lege mir zwei und zwanzig andere Fragen vor, damit ich ein Reëmgewicht Perlen erhalte. Dieser Bösewicht (N.) erliess nun einen Aufruf und liess alle Weisen der Welt zu sich kommen. „Ich habe“, sprach er zu ihnen, „diesen Alles, was ich wusste, gefragt und er ist mir keine Antwort schuldig geblieben, nun legt ihm Fragen vor, die er nicht zu beantworten weiss!“ N. sagte nun zu B. S.: Was soll ich mit dir thun wenn du jezt keine Antwort zu geben weisst? B. S.: Dann nimm, was du mir gegeben hast. N.: Recht.

Frage: Warum leuchten alle Sterne des Himmels in weissem Glanze, mit Ausnahme eines einzigen, der nicht

---

[1]) Hebr. וכי לא שומעת מימיך חכם שוה אלף דינר ושוטה ג׳ פרוטות שחכם עושה מן ג׳פרוטות אלף דינר ושוטה עושה מן אלף דינר ג׳ פרוטות.

leuchtet und sammt seiner Begleitung schwarz ist? Antw.: Dieser Stern heisst Meroz und ist ausserordentlich schön. Als Sisera gegen Israel in den Kampf zog, liess Gott das ganze Himmelsheer Israel zu Hilfe hommen (Ri. 5, 20), doch dieser kam nicht mit, dafür haben ihn Barak und Debora bei 400 Posaunenstössen in den Bann gethan und er und seine Begleitung sind schwarz wie ein Topf geworden (ib. v. 23). N.: Wol bekomme es dir.[1])

Fr.: Warum leuchtet der Stern Kima (Hiob 9, 9) heller als die anderen Sterne? Antw.: Kima war ein kleines schönes Mädchen, das Aster hiess und zur Zeit der Sündflut lebte u. s. w. (Das Uebrige wie im Midr. Abchir Jalkut I, 44.) Fr.: Warum leuchtet der Mond nicht so wie die Sonne? Antw.: Anfangs hatten beide gleiches Licht, da fragte der Mond den Schöpfer, warum das so sei, darauf sprach derselbe: Wenn ich diese so lasse, werden mich die Menschen verlassen und Sonne und Mond anbeten.[2]) N.: Habe Dank.

Fr.: Wo ist die Mitte des Himmels? Antw.: Im himmlischen Gottestempel, dessen Lage dem des irdischen entspricht. Fr.: Wer weiss, ob derselbe sich in der Mitte des Himmels befindet? Antw.: Lass durch deine Diener messen, ob es so sei. N.. Wer kann in den Himmel hinaufsteigen? B. S.: Glaube es mir. Neb. glaubte es.

Fr.: Wodurch ist die Erde dazu gelangt, die ganze Menschheit in sich aufzunehmen?[3]) Antw.: Als Gott die Welt erschuf, sprach er zu den Engeln: „wir wollen den Menschen schaffen.“ Es wurde beschlossen, das er aus dem Erdreiche erschaffen werde. Da sprach die Erde: O Weltenherr! wenn du einen Menschen schaffen willst, schaffe ihn aus himmlischem Stoffe, da sprach Gott: Den Adam gebe ich dir für

---

[1]) Vgl. M. Kat. 16 a. In der Erklärung, nach welcher מרוז (Ri. 5, 20) der Name eines Sterns sein soll (ואיכא דאמרי כוכבא הוה), wird dieses mit Mars (arab. merrigh) identificirt.

[2]) Vgl. Midr. Tadsche c. 1.

[3]) Das ist wol der Sinn der im hebr. Texte folgendermassen ausgedrückten Frage מפני מה זכתה ארמה לאכול את כל העולם.

tausend Jahre, nach Ablauf dieser Zeit wirst du von mir hundert seinesgleichen erhalten. Die Erde verlangte darüber von Gott einen Schuldschein, der ihr auch ausgestellt wurde.[1]) Deshalb sterben täglich hundert Menschen.

Fr.: Sterben die Teufel oder nicht? Antw.: Sie sterben, weil Lilit sich mit Adam nicht ehelich verbinden wollte. Die Erde bekam daher auch einen Schuldschein für hundert Teufel, die täglich sterben.

Fr.: Warum sind bei der Geburt des Menschen seine Hände geöffnet und beim Tode geschlossen? (Es folgt die bekannte Antwort mit einem Zusatze.)[2])

Fr.: Wie viel Welten sieht der Mensch? Antw.: Zehn. (Die Antwort ist nicht ausgeführt.)[3])

Fr.: Warum weint das Kind wenn es geboren wird? (Als Antwort folgt eine Beschreibung der Menschwerdung.)[4])

Fr.: Warum schreit oder weint das Kind manchesmal, ohne dass es etwas wahrnimmt? Antw.: Von seiner Geburt bis zum Alter von sechs Monaten hat es noch himmlische Erscheinungen.[5])

---

[1]) Derselbe lautet: זכרון עדות שהיתה בפנינו בששה ימים לבריאת עולם איך מלך רם ונשא דאתקרי ה׳ שדי אמר לפנינו הוו עלי עדים וקנו ממני בכל לשון של זכות וכתבו וחתמו עלי בלשון הקדש ותנו לה לארץ מחמת שיש לה עלי הלאווה אדמה ארבע אמות ורשאה היא לגבות ממני מאלף שנה ולהלן מאה בני אדם ששקולים כאדם בכל יום עד עולם וקנו זאת מאת שדי ככל זאת הכתוב לעיל שריר וקים,

מיכאל שר החכמה עד

גבריאל שר הגבורה עד

מטטרון ספרא רבה כתב ונתן לארץ והיא הפקידה השטר למטטרון ועד עכשיו הוא בידו.

[2]) Die Antwort = Koh. rab. 5, 14 und dazu: ועוד כשנולד סותם ידיו כלומר שני עולמות ראיתי שקודם הייתי בחלצי אבי ואח״כ נ[ו]תתי ברחם אמי ושני עולמות שייכות לי העוה״ז והעוה״ב.

[3]) שאלו כמה עולמות אדם רואה א״ל עשרה אחד בבית גנים (l. גנינים) ואחד בבטן ואחד בחיים ושבעה לאחר הללו. Mit lezteren sind die sieben Perioden (Koh. r. 1, 6 vgl. Löw. Lebensalter S. 22) gemeint.

[4]) א״ל תא ואגמרך יצירת הילד . . .

[5]) שאלו ממני מה קטן פעמים צווח ופעמים בוכה ואינו מבין כלום א״ל מיום שנולד עד ששה חדשים מראין לו מן השמים.

Die folgenden Fragen und Antworten sind dem Talmud und Midrasch (Gen. r. c. 17) entnommen; originell ist nur die leztere über die Furchen der inneren Handflächen.[1])

Der Schluss des Ganzen lautet: א״ל נבוכדנצר יישר כחך אשרי אביך ואשרי אמך מיד נתן לו משקל ראם מרגליות והלך לו וצוה נבוכדנצר הרשע והרג כל חכמיו מאותו היום הכנים לפניו דניאל חמו״ע ועלה בן סירא לארץ ישראל ובזבז כל אותו ממון לצדק ואח״כ ישב ועשה ספרים עד אין חקר. סליק ספר בן סירא וה׳ יוציאנו מאפלה לאורה אמן במהרה.

No. 35. Folgende Anekdoten: פעם א׳ אירע בשבת הראשון אחר הפסח בסיום קריאת התורה קרא החזן מפטיר ושהה לעלות המפטיר וישאל מוהר״ר משקו מברונא ויאמר מהו ששהה, וכי אין מפטירין אחר הפסח. (Witzige Anwendung des Ausdrucks מפטירין M. Pes. 10, 8.)

עוד אירע לו שנתנו פירות קרשין (Kirschen) לפני תלמידיו מבחוריו של מהרמ״מ הנ״ל (d. i. Moschko von Brünn) וימהרו ויחטפו כל אחד בשני ידים ויאמר שתי ידות לקרש האחד. (Exod. 26, 17: „Zwei Hände nach einer Kersch!“)

עוד אמר מהרמ״מ הנ״ל על השמש שלא רצה לקנות מסגרת לחדר של אשתו לסוגרה והיא הפסידה מן החדר ויאמר אם של״ש (Schloss) אלה לא יעשה לה ויצאה הנם אין כסף (ib. 21, 11).

עוד אירע לו שרבינו דוד למ״ך שינה בדבורו וחילף בלשונו ובלימודו פעם אמר כה ופעם אמר כה ויאמר אחד מבחוריו שלש לשונות בחרד״ל (s. Raschi zu Gen. 18, 7. Wahrsch. חרד״ל hier als Abbreviatur für חבר ר׳ דוד למך). Weder über Moschko aus Brünn noch über David למך ist sonst etwas bekannt. Ersterer könnte der Sohn des R. Israel von Bruna sein (s. dessen Resp. No. 138), in Resp. Josef Kolon (No. 169) wird jedoch מנשה als Sohn Israel Bruna's genannt, wahrscheinlich derselbe, mit welchem R. Israel correspondirte. Nach Pesakim No 83 wohnte derselbe in Krumenau.

עוד אירע שכתבו למהר״ר הלל מאירפורט פסק ארוך והאריכו בטענות הפסק ההוא לרוב למאד ויהי עליו למשא אריכות הפסק ויען

---

[1]) ועוד שאלו אותם סימנים שחקוקים בכפו של אדם מהו א״ל בן סירא לנבוכדנצר שטר חוב הוא על כל מה שעושה בכף ימנית תכון לו כל זכיותיו בכף שמאלית כובשין לו כל חובותיו שנ׳ וביד כל אדם יחתום.

ויאמר בתשובתו ויכתוב בשולי האגרת לאמר השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוץ דברו ויאמר אילו נכון לי היה נוקד נקודות.

עוד אירע למהר״ר הלל ז״ל שהיה מחלוקת בחבורה עיר אחת שני צדדים אלו כנגד אלו צד אחד רוצה להשיב דינים (להושיב דיינים l.) ולטעון בעיר ההוא והצד השני לא רצו לטעון בעיר ההוא וכתבו והניחו החילוק במהר״ר הלל הנ״ל ושאלוהו היאך יטענו ויכתוב להם טענו בעירכם. (Gen. 45, 17. Das Wörtchen את musste, um die witzige Anwendung zu ermöglichen, unberücksichtigt bleiben.)

עוד שאלו ר׳ ברוך מקרעמז כמה שעות הקיש הקשקש והיה בעת ההוא כ״א שעות ביום ויען ויאמר ויך א״ך א״ך. (Wegen des gleichen Silbenlauts der gebrauchten kurzen Wörter als bemerkenswert notirt.)

ועוד שאלוהו על בית אחד כמה דלתות היו לו ויען ויאמר א׳ב׳ג׳ד׳ וג׳ דלתות היו באותו הבית.

(Vgl. über Hillel v. Erfurt meine Notiz in Kobak's Jesch. 6 d. Abt. S. 303.)

עוד אירע מהר״ר יעקב פולק שמע על כה״ר חיים שהטילו בו רי״ש לקרותו ר׳ חיים והיה קשה בעיניו שנראה לו שלא הגיע למעלת הרי״ש ויאמר עליו פסיק רי״ש ולא ימות (Sab. 75 a) כלומר יסיר הרי״ש ויאמר לו חיים היינו ולא ימות. (S. über Jak. Pollak Jahrb. 7, 31 ff.)

עוד אירע לר׳ אשר שהלך כמו שעה ביער וילך הנה והנה ויפן כה וכה וירא כי אין דרך לצאת מן היער ואחר שעה כשיצא מן היער ויבא העירה ויגד שהיה הולך ותועה ביער ויאמר אחד לתלמידיו לגבר אש״ר דרכו נסתרה ויסך ה׳ בעוד (בעדו ?).

נאמר על מושל משומד לה׳ המלוכה ומושל בגוים.

פעם אחת אירע שבא ר׳ יעקב לפתח בית אחד ביום השבת והדלת היתה סגורה וינקש עם הברזל התלוי בפסח להשמיע לבני ביתו שיפתחו ויכניסוהו והנה אסור לנקש עם ברזל ביום שבת וישקיף אחד מבני הבית לחוץ בחלון וירא והנה רבי יעקב מנקש ביום השבת עם הברזל וישאלוהו בני הבית מי נקש הדלת ויען ויאמר הקול קול יעקב והידים ידי עשיו.

במס׳ שבת שנים שעושים מלאכה אחת שניהם פטורין (Vgl. Sab. 92 b) ופעם אחת הלכו שני חבירים בשבת דרך טיול ונתנו ידם זה לזה ויטענו גופם על חביות (sic) אחד ויגלגלו החביות בשוגג בלא מחשבה וירא אחד מחבריהם ויאמר שבת הוא ויען האחד ויאמר שנים שעושין מלאכה אחת שניהם פטורין בב״ת (Fass).

פעם אחת ישב משה נרדם וישן ובידי שני כבידות של אווזות ובא אחד ליקח הכבידים מידו וישם אבן בידו ויקץ משה משנתו וירא והנה אבן בידו פתח ואמר וידי משה כבדים וישימו אבן תחתיו. (Ist offenbar erfunden, um die Schriftstelle Exod. 17, 12 zu einem Witze zu benutzen.)

Darauf: זה מעשה האורח, ביום הראשון כאור זורח, ביום השני לבני בית טורח, ביום שלישי סורח, ביום הרביעי אם הוא פקח, כצבי הוא בורח. In anderer Form findet sich derselbe bekannte Reim in Zuchtspiegel, Ed. Offenbach 28 a.

No. 36. מכאן ואילך נתחיל משלי חכמים והדותם schliesst: סליקו החרוזים בנל״ך ואע״י (s. weiter unten).

No. 37. Folgende Notizen (verblasst): שמעתי בת ר ב י נ ו תם היתה עומדת בשפת הנהר בחורף והיתה כובסת כלים שלה שקורין בל״א ווייסגרעט ומחמת הקרירות הי׳ו רגליה אדומות וראה בחור אחד [ושא]ל׳ה מפני מה רגליך אדומות השיבה ··· שלהרבת [שלהבת !] של תחת אמר לה מותר ל ··· הנר השיבה לו אין מדליקין ··· [שפו] פ״ת של ביצה.

כ״ף אחת עשר״ה זה״ב מנין שלו ותמצא ·· חנוכה כמניין אשרי כל חוכי ל״ו ··· והיינו ··· שמשים ג״כ והם מ״ד. (Soll wol sagen, dass כף als Buchstabenname = 20 nebst עשרה [10] und dem Zahlenwert von זהב [= 12] die Summe 44 ergibt, die der Anzahl der Chanukaflammen und ihre Dienstlichter entspricht). [שמע]תי בסגנון אחר, כ״ף אחת עשרה זהב הרי שלשים מליאה קטירת כ״ל ··· [ק] טורת הריבין הכל לו כמניין אשרי כל חוכי לו. (Ist nicht klar.)

אות י״ד מלא, תחץ אחריתו, וסופו מוכיח על התלתו, ותמצא חנוכה בהלבתו. (Die Buchstabennamen יוד und דל haben den Zahlenwert 54, gibt man dazu die Hälfte von dem des zweiten Buchstaben des lezteren [15] und 20 = Zw. von יוד, so erhält man 89, welchen Zahlenwert auch das Wort חנוכה hat. שני דגים, ואחורי הבית הם צגים, אחד כדג ישל יונה בראשונה, ואחר כדג של לויתן באחרונה [ועוד ים בתיכונה] וזהו בנימן, וקל להבין.

(Auf ein Bet folgt ein Nun, wie in dem Worte יונה und zulezt eines wie in dem Worte לויתן, die Buchstaben ים kommen in die Mitte, wodurch man den Namen בנימן erhält. Das fehlende Glied des Rätsels ist wol in der angedeuteten Weise einzufügen.)

No. 38. דרשה לפורים על היין שעשה מ א י ר, ein humoristischer Purim-Tractat, darin folgende Stelle ··· אך ר׳ בקבוק שמעתי עליו שהיה אשכנזי כי תמיד תמצא האשכנזים שאינם הולכים בלא בקבוקים תלויים בצדיהם לזכר ר׳ בקבוק. Schluss: נאם המאיר לארץ ולדרים סליק סליק סליקו דרשות פורים, נכתב בקליין פורים.

Darauf folgender deutsche Vers in jüdischer Schrift:

Wein Wein, von dem Rhein
Ein lauter, klar und fein
Schenk' ein Kärtlein
Wir wollen fröhlich sein.

No. 39. Ein jüd.-deutsches Gedicht über die Opferung Isaks (unvollständig). Beg.: יודיסר סטיס ווערדי ווֹרט, פון אַברהם אֿבינו גיבוֹרן וואָרט ··· Schluss: צו זיין מוטר שׂרה, צו טראַגן. מכאן ואילך חסר.

No. 40. Erzählungen aus Talmud und Midrasch untermischt mit Sagen über Jehuda d. Frommen und andere deutsche Rabbinen. Ohne Ueberschrift. Beg.: אמר ר׳ יוחנן בן זכאי פעם אחת הייתי מהלך ותמצאני. Schluss: סליקו המעשים (s. w. u.)

No. 41. Auszüge aus dem Midrasch. Schl.: סליקו המדרשים בעזרת אלהים קדושים, הוא ישלח לנו ארבע חרשים, אשר בנביאים מפורשים, כה עתירת נבזה ושפל אנשים, משה בלא״א גרשון הכ״מ.

Es ist möglich, dass Mose b. Gerson, der hier unterzeichnet ist, der Sammler und Schreiber aller in dem Codex enthaltenen Schriften ist.

No. 42. Ein kurzer Commentar zu Propheten und Hagiographen, meistens aus deuschen Uebersetzungen einzelner Wörter bestehend.

No. 43. פירוש עברי על התרגום של דניאל. Schl.: סליקא לה העברי מן התרגום על ספר דניאל ומכאן עד סוף הוא עברי יפה; dazu ein Anhang übers. מספר הקמחי, enthält einen Auszug aus Kimchi's Anhang zu seinem Lexikon, in welchem die aramäischen Wörter der Bibel erklärt werden (Ed. Lebrecht 831).

Sagen.

Wie bereits erwähnt, enthält der eben beschriebene Codex eine Sammlung von Erzählungen, die zum grossen Teile aus dem bab. Talmud und den Midraschim geschöpft sind, aber unter denselben auch viele über deutsche Rabbinen des Mittelalters (No. 40). Es lässt sich nicht feststellen, ob der Verfasser für leztere schriftliche Quellen gehabt hat oder blos Sagen, welche zu seiner Zeit noch im Volke lebten, einer schriftlichen Aufzeichnung für wert hielt. Der Copist hatte jedenfalls eine schriftliche Vorlage vor sich, da er bei einer Erzählung bemerkt, dass der Schluss fehle. Ihrem Inhalte nach

sind die Erzählungen sowol für die Persönlichkeiten, deren Lebensgeschichte mit solchen Sagen ausgeschmückt wurde, als auch für die Kreise, innerhalb welcher sie Verbreitung fanden, charakteristisch. Da dieselben grösstenteils unbekannt sind und auch eines speciell historischen Interesses nicht ermangeln, wollen wir in Folgendem den Inhalt derselben skizziren:

1. R. Jehuda der Fromme sagte der Frau des R. Jizchak, die in jugendlichem Alter ihre Gebährfähigkeit verloren hatte, es sei ihr nicht zu helfen, als bis sie wie ein Toter im Grabe vergessen werde. Er liess sie von ihren Kindern in ein Grab legen und liess Bewaffnete, die er dazu bestellt hatte, ihnen in den Weg treten, so dass sie, als sie die Mutter ins Grab gelegt hatten, beim Anblick der Bewaffneten vor Schrecken davonliefen und die Mutter vergassen. Das Mittel wirkte.

2. Die Heilung des stummen Kindes, s. Maasse-Buch 55 a, Grünebaum jüdisch-deutsche Chrestomathie S. 427.

3. Geschichte von einer Frau die nach dem Tode „Ach“ rief, worüber R. J. d. Fr. Auskunft gab (nicht vollständig).[1])

4. Der Vorsteher Jehuda b. Schneor aus Speyer, war einst bei R. J. d. Fr. am Pesachabende zu Gaste. Als sie in der Haggadalection bei der Stelle כי לו נאה waren, war R. J. d. Fr. freudig erregt und der Vorsteher schlug jubelnd seine Hände zusammen. Ersterer fragte ihn, warum er sich so freue und er antwortete, er habe geglaubt, der fromme Rabbi wolle auf den Fingern tanzen. Dieser sagte ihm nun, der Prophet Elia wäre eben dagewesen. Auf das Bemerken des Vorstehers, dass es ihm leid thue, den Propheten nicht gesehen zu haben, eröffnete ihm R. J. d. Fr., dass er viel näher bei ihm gewesen sei als bei ihm selbst und ver-

---

[1]) Hebr Text. מעשה ששמעו מפי הרי"ח שאמר מה עשה (sic) מרת יוטא ואותה מרת יוטא נפטרה לפני כמה ימים והיושבים לא ראו שום תמונה זולתי קול וכשיצאו מרת יוטא אמרה בל"א „אָך" אמר לה הרי"ח מה הוא עשה (sic) אמרה לו פעם אחת שחקנו בכידור ושחקו הבחורים עמנו ונפלתי על הכידור שקורין בַּלְא (Ball) ונגע בחור אחד דרך בירכי דרך צחוק לצחק בי ולא הכלמתיו אלא צחקתי ובכל יום ויום בעת הזאת וכ' חסר.

sicherte ihm schliesslich, dass er keine Strafe nach dem Tode erleiden werde. Auch sagte R. J. d. Fr., auf drei Männern stehe die Welt, einer von den Dreien sei er.[1]) (Der Text lässt nicht erkennen, ob er als den lezteren den Vorsteher oder sich selbst bezeichnet habe.)

5. Elasar, der kranke Sohn eines R. Jehuda, sagte einst, dass er sterben müsse, wenn er keine Fische zu essen bekomme, der Vater war jedoch zu arm, um ihm solche kaufen zu können. Als dieser nun auf den Markt kam, rief er aus: Gott Elasar's, lass es doch vor mir gelingen (ähnlich Gen. 24, 12). Darauf bekam er eine grosse Menge Fische um einen billigen Preis. Er erzählte dem Sohne, sie wären teuer gewesen und nachdem er sie verzehrt hatte, entdeckte er ihm, wie wohlfeil sie für ihn geworden seien.

6. Als Elasar Darschan einst am Neujahrstage in seinem Lehrhause die Posaune blies, hörte seine Frau, wie jemand dabei lachte. Auf ihr wiederholtes Befragen, wer dies wol gewesen sein möge, eröffnete er ihr, dass dies der Prophet Elia gewesen sei, der ihn, weil er die Schofartöne nicht mit dem rechten Klange hervorzubringen vermochte, ausgelacht habe.[2])

7. R. Schneor sagte: Es bestehe eine Tradition, dass wenn „der Fromme" in der Zeit der Propheten gelebt hätte,

---

[1]) Hebr. Text. מעשה בר׳ יהודה בר שניאור הפרנס משפירא שבא אצל הרי״ח סמוך לר״ח ניסן ושבת אצלו ובליל פסח כשהגיע לכי לו נאה שמח מאד הרי״ח והר״ר יהודה רקד ויספוק כפיו דרך שמחה לאחר שסיים שאל הרי״ח להר״ר יהודה על מה עשית ככה והשיב לו כי הייתי סבור שרצית לרקד באצבעותיך ושמעתי שאז אמר לו הרי״ח כי אליה הנביא זצ״ל היה פה עמנו ואמר הר״ר יהודה אוי לי שלא זכיתי לראותו ואמר לו הרי״ח אשריך אדרבה אליה הנביא זצ״ל היה קרוב אצלך יותר מאצלי ולא נתקררה דעתו עד שהבטיחו שלאחר מיתתו לא יסבול שום דין וגם אומר הרי״ח שהיו שלשה אנשים שהעולם עומד עליהם והוא אחד מהם.
Vgl. Maasse-Buch 55 b.

[2]) Hebr. Text. מעשה בה״ר אלעזר הדרשן שהיה תוקע בשופר בר״ה בבית מדרשו פעם אחת כשתקע בשופר ישמע (sic) זוגתו אדם אחד ששחק בבית המדרש בעוד שהיה תוקע ושאלו (sic) זוגתו מי שהיה יכול להיות זה ששחק בעודך תוקע והפצירה בו עד שאמר לה אליה הנב׳ זצ״ל מפציר בי לתקוע ואיני יודע לתקוע היטב על כן שוחק עלי.

er ein Prophet gewesen wäre und ebenso zur Zeit der Thanaiten ein Thana, in der Zeit der Amoraim ein Amora.[1])

8. Ein Vorsteher in Köln, dessen Vater und Grossvater Rabbinen gewesen, welcher letztere jedoch von Proselyten abstammte, verbot Kerobas und Piutim in die Gebete einzuschalten. Als er einst in seinem wohlverschlossenen Zimmer schlief, sprang ihm ein Hahn aufs Gesicht und riss ihm die Haut ab. Er wendete sich nun an einen Wundermann und dieser erwiderte ihm, der Rabbiner von Mainz, R. Elieser b. Nathan, habe dies verursacht. Er ging nun dorthin und fragte denselben, warum er so mit ihm verfahren habe. Er bemerkte ihm darauf, seine Vorfahren, die die Piutim verfasst hätten und wünschen, dass der Vorsteher sie nicht abschaffe, habe ihm das befohlen, es werde ihm und seinen Nachkommen schlecht ergehen, wenn er die Piutim nicht wieder einführe. Dieser schwor ihm darauf, dass er seinen Befehl zurücknehmen werde.[2])

9. R. Samuel d. Fr. hörte einst, als er in einem Schiffe fuhr, das Gebrüll eines Löwen; er stieg sofort an's Land und ging der Stimme des Löwen entgegen, da sah er, dass dieser von einem Panther überfallen worden sei. R. Samuel rettete

---

[1]) H. T. וגם הר"ר שניאור אומר שהקבלה כך שאם היה החסיד בימי הנביאים היה נביא ובימי התנאים היה תנא ובימי אמוראים היה אמורא.

[2]) H. T. מעשה ברבנא אליעזר בר נתן זצ"ל שהיה מנהיג דמגנצא פעם אחת היה פרנס אחר מקולוניא והיה אביו רב וזקנו רב ואבי זקנו רב ואבי זקנו היה זקני (? מבני .l) גרים ולא היה מיוחס וביטל הקרובץ וכל הפיוטים ולא היה אדם רשאי לעשות שום דבר בלא רשותו והיה לאותו פרנס חדר מיוחד שלא היתה יכולה עכבר להכנס בתוכו פעם אחת כשגסר (כשסגר .l) הדלת ושכב על מטתו בא תרנגול אחד ופרח על פניו והסיר כל עורו מעל פניו למחרת בשבת הלך הפרנס אצל בעל שם אחד שדר שם ושאלו מה היה הענין וביקש ממני שיעשה עבורו שאלת חלום ואמר הוא היה רבנא אליעזר בר נתן זצ"ל הרב ממגנצא אז הלך למגנצא ושאל מה עשיתי לך ואם עשיתי לך שום דבר מחול לי והשיב לו כל מה שעשיתי לך הצרכתי לעשות לך בעל כרחי כי כן ציוו לי אבותי הקדושים אשר עשו קרובץ ופיוטים שאינם רוצים שתבטל יותר הפיוטים שעשו ואם ח"ו שתעשה יותר תהיה כלה וכל זרעך עד עולם ונדר לו בתקיעת כף שלא יניח מלומר וכל מקום שימצא שיגנזם וכן עשה.

den Löwen, der sich nun auf dem ganzen Wege ihm anschmiegte und als sein Retter wieder das Schiff bestiegen hatte, ihm vom Ufer aus so lange nachsah, als er in seinem Gesichtskreise war.[1])

10. R. Samuel d. Fr. war so arm, dass er nicht satt zu essen hatte. Einmal teilte er seiner Frau mit, dass der Gemeinde Speyer eine Verfolgung drohe und sie beide daher drei Tage fasten müssten. Sie thaten also und am Abend des dritten Tages sagte R. S. zu seiner Frau mit grosser Freude, er wisse es jezt sicher, dass die Gefahr abgewendet sei. Sie bereiteten sich darauf eine Henne zum Essen zu. Einer seiner Schüler, der dies bemerkte, konnte nicht umhin, den Lehrer zu fragen, warum er an einem gewöhnlichen Tage sich eine Henne leiste, zumal man ihn für sehr arm halte. R. Samuel versezte darauf: Wenn ich dir entdecken wollte, was ich gethan, würden alle Leute mich verspotten und auslachen, ich will daher lieber schweigen. Erst nach vielem Zureden teilte ihm der Lehrer das Vorgefallene mit (s. Maasse-Buch 48 a).

11. Als R. Samuel einst mit zwei Leuten auf dem Wege war, sah er zum Himmel empor, und es schien ihm, dass dieser geöffnet sei. Jetzt, sagte er zu seinen Begleitern, kann jedem, eine Bitte, die er zum Himmel emporsendete, in Erfüllung gehen. Der eine verlangte Kindersegen, der andere Reichtum, R. Samuel bat um Söhne seinesgleichen. Bald darauf wurde ihm sein Sohn Abraham und nachher sein Sohn Jehuda geschenkt.[2])

---

[1]) H. T. מעשה ברבינו שמואל החסיד והנביא אב בחכמה שהלך בספינה ושמע קול שאגת אריה . . s. Maasse-Buch 46 b.

[2]) H. T. מעשה ברבינו שמואל זצ"ל חסיד שהלך בדרך ושני בני אדם עמו ונשא רבינו שמואל זצ"ל את עיניו לשמים ונראה לו שראה השמים פתוח אמר רבינו שמואל זצ"ל לחבירו תבקשו מאת הבור[א] בפעם זה כל מה שתרצה (sic) ויארע לכם כי אני רואה השמים פתוח ואיש לא ישאל כי אם שאלה אחת וימלא הקב"ה את שאלתו, הא' ביקש בנים והא' עושר ורבינו שמואל ביקש זרע כמותו וכשחזר לביתו טבלה זוגתו ונתעברה רבינו אברהם ואחרי כן רבינו יהודה החסיד. Ueber Abraham b. Samuel s. Zunz Ltgsch. S. 383. Auch nach der im Maasse-Buch 47 b mitgeteilten Sage, war Abraham, dem daselbst jedoch noch ein Zwillingsbruder Elasar gegeben wird, der ältere.

12. Einst kamen drei Geistliche aus fernem Lande, die Wunder hervorbringen konnten, zu R. Samuel und sagten zu ihm: Wir haben von deiner weltberühmten Weisheit gehört, zeige uns ein Wunder und wir wollen dir auch eines zeigen. R. Samuel hätte damals ein Buch, das in Besitze eines fernewohnenden R. Jakob befand, gerne gesehen. Er sagte daher zu ihnen, wenn sie ihm auf wunderbare Weise das Buch herbeibringen könnten, werde er ihnen glauben, dass sie auch anderes Derartiges vollbringen können. Die Geistlichen erwiderten darauf: Wir werden dir zu Ehren uns noch mit einer grösseren Kunst produziren, komme mit uns in ein menschenleeres Feld, da wird einer von uns einen Kreis ziehen und der zweite wird den dritten beschwören, dass dessen Seele seinen Körper verlasse, diese wird deinen Brief, wo du willst, abgeben, dir das gewünschte Buch bringen und am dritten Tage in den Körper wieder einkehren. Sie thaten dies in R. Samuels Gegenwart. Am dritten Tage gingen sie mit R. Samuel an den Ort, an welchem der entseelte Körper lag. Die Seele kam zurück, R. Samuel verhinderte sie jedoch, in den Körper einzuziehen. Erst, als die Geistlichen ihm seine Ueberlegenheit zugestanden, liess er die Seele, die ihm das Buch überbracht hatte, in ihren Körper hinein.[1])

---

[1]) H. T. מעשה ברבינו שמואל החסיד שבאו אצלו ג׳ גלחים מארץ מרחקים והיו יודעים לשמש בשם טימאה אמרו לו לרבינו שמואל שמענו מחכמתך ומגדולתך שטבעך יוצא בכל העולם הראה לנו חידוש גם אני מראים לך חידוש אחד והיה ספר ביד רבינו יעקב ורבינו שמואל תאב כל ימיו לראותו והשיב לגלחים אם תוכלו להשביע השד ולשלוח אותו בכתב לרבינו יעקב אז (או .l) אתם יודעים לעשות קפיצת הארץ ולהביא לי אותו ספר אני אודה לכם שאתם יודעים הרבה משאר עניינים כמו כן, השיבו לו הגלחים לרבינו שמואל דבר גדול יותר מזה נעשה לך בשביל כבודך תלך עמנו במקום יחיד בשדה שאין הולכים שם בני אדם ותראה שאחד ממנו יעשה עיגול והאחד ישביע את חבירו, שנשמתו יוצאת מגופו והנשמה תקח כתבך ותתן הכתב למי שתרצה אפילו מעבר לים ותביא לך הספר שאתה תאב לראותו, והגוף לא יזוז משם עד יום השלישי שאז הנשמה באה בגוף ויחיה כבתחלה ועשה כן ורבינו שמואל הלך עמם עד שעשו. דבר זה וחזרו לעיר עד יום השלישי וביום השלישי אמרו הגלחים לרבינו שמואל בחצי היום תלך עמנו במקום שגוף חברינו שוכב שם ותראה שהנשמה חוזרת בגוף ועשו כן והלך רבינו שמואל עמהם כשראה שהנשמה [רוצה

13. R. Jakob von Rom (oder Rameru?) wünschte sich stets, einmal R. Samuel d. Fr. zu sehen. Einmal kam dieser im Laufe seiner sieben- oder neunjährigen Wanderung in dessen Wohnort und war bei ihm zu Gaste. Er vermied jedes wissenschaftliche Gespräch und gab sich endlich für einen damals lebenden übelberüchtigten Mann, Namens Samuel Parcheminier, aus. Seitdem hatte er sich keines freundlichen Anblicks bei R. Jakob zu erfreuen. Als er abgereist war, bemerkte lezterem einer seiner Schüler, er meine, dass der Fremde der fromme R. Samuel gewesen sei und nur aus übergrosser Bescheidenheit von seiner Weisheit nichts habe merken lassen. R. Jakob fuhr mit einigen seiner Schüler ihm nach und erfuhr endlich, dass der Fremde in der That R. Samuel d. Fr. sei. Dieser kehrte nun mit ihm zurück und blieb weitere zwei Wochen. Sie gingen nun zusammen in ein besonderes Zimmer und was sie da gethan haben, hat Niemand erfahren.[1])

לחוור] ולא הניחן רבינו שמואל ליכנס הנשמה בגוף והיתה הנשמה חוזרת ומסבבת בגוף וצעקה הנשמה שלא יכלה ליכנס בגוף וכשראו הגלהים הפגר שלא קם עמדו ביללה גדולה ובמר נפש אמר רבינו שמואל אם תודה (sic) לי שאני יודע יותר מכם אגרום אני שיכנס (sic) הנשמה בגוף הפגר השיבו לו כן השביעי רבינו שמואל הנשמה שיכנס בגוף מיד ואז הלכה ונתנה לו הספר של רבינו יעקב והודו לו הגלחים הרבנות, s. Maasse-Buch 47 a.

[1]) H. T. מעשה ברבינו יעקב מרומא שכל ימיו היה מתאוה לראות את רבינו שמואל פעם אחת היה רבינו שמואל גולה שבע שנים וי״א תשע שנים ובא למקום שרבינו יעקב דר בו ושאל לבית הרב והראוהו לביתו ונתארח אצלו כל זמן שהיה שם לא דבר מדברי תורה ושאל רבינו יעקב לרבינו שמואל מה שמך והשיב לי שמואל פרעצמינר והיה קל אחד ופריץ בימיהם שהיה שמו כך ולא הראה לו עוד פנים יפות. לאחרת כשפירש ר״ש משם אמר תלמיד אחד מתלמידיו רבינו יעקב מ״ר אתמול כששאלת לאורח שנתארח אצלך מה שמו השיב לך בטוב שמואל המתקן קלפים שקורין פרצ״מין שהוא נקד כמו [בקי במה .l] שכתוב בהם ואני סובר שהוא ר״ש חסיד ואמר לו לאותו תלמיד למה שתק כל כך ולא סיפר עמי שום דבר השיב לו התלמיד מחמת ענוה יתירה שבו לא דיבר עמך כלום אמר ר״י אני רוצה בעצמי לרכוב אחריו ולהחזירו עמי ואדע בבירור אם תשקור לי אני מנדה אותך השיב התלמיד ידוע לי שהוא ר״ש חסיד ורכב ר״י וקצת מתלמידיו וכשהגיעו את ר״ש אמר לו ר״י תחזור עמי לביתי ותמחול לי שלא כבדתיך כראוי לך ואל תכפור שאתה ר״ש החסיד כי הוגד לי בבירור לכן תבוא עמי ויפצר בו ר״י וילך החסיד עמו והיו שם שתי שבועות

14. Rabbi Samuel hatte sich einen Homunculus geschaffen, der nur nicht sprechen konnte, aber in seinen Wanderjahren ihn begleitete und bediente. Einmal trafen sie auf dem Wege mit Juden zusammen, die denselben nicht kannten und aus dem Walde, in dem sie gingen, nicht herauszukommen vermochten. Da erblickte R. S. bei einbrechender Dunkelheit von ferne ein Haus, machte die Reisenden darauf aufmerksam und warnte sie davor, in dasselbe, ehe er sie rufe, einzutreten. Er ging hinein und fand darin nichts mehr als einen auf einem Herde stehenden Topf. Als er herausging, traf er einen alten Mann, mit welchem er einen Gruss austauschte. Dieser lud ihn über Nacht zu sich in das Haus, wollte aber den mitwandernden Juden keinen Aufenthalt in demselben gewähren, da sie nichts anderes wert wären als von Hunden verzehrt zu werden; nur R. Jehuda's Frömmigkeit stehe ihnen jetzt bei, er solle jedoch mit ihnen keinen weiteren Umgang haben. Der Greis gab sich ihm als den Propheten Jeremia zu erkennen, der die Wüsten durchstreife, und zeigte ihm viele Bücher von Klageliedern. Des Morgens rief R. S. die Reisenden, Jeremia zeigte ihnen den Weg und es war ihnen jetzt, als ob sie im Ganzen kaum eine Meile gegangen wären (s. Maasse-Buch 47 c — 48 a).

15. Die Geschichte von R. Jehuda d. Fr. und dem Bischof von Salzburg.[1])

16. Ein Herzog, der zur Zeit R. Jehuda's d. Fr. lebte, zog nie in den Krieg, ohne erst dessen Rat vernommen zu

---

אצלו ומיד כשהגיד ר״י ההלכה לתלמידיו הלכו ר״י ור״ש לבדם בחדר אחד והיו שם ביחוד ועשו מה שעשו ולאחרי י״ד יום פירשו זה הוזה. Ein Jakob von Rom ist aus dieser Zeit nicht bekannt. Es ist vielleicht מרמרו zu lesen und R. Tam gemeint. Er konnte auch der bekannte Jakob v. Marvége sein, der in Juch. Ed. Filip. 221 col. b ר׳ יעקב מקורביל heisst (starb 1234 s. das.); dann wäre מרומא in ממרויש zu emendiren. In Maasse-Buch 46 d fehlt die Ortsangabe.

[1]) Dieselbe Geschichte, die in Maasse-Buch (s. auch Jell. B h. M. 6 p. 139) mitgeteilt wird. Dass der Bischof schliesslich zum Judentume übergetreten sei, wird hier nicht gemeldet. Die Erzählung, die in Ed. Rödelheim fehlt, wird auch bei Wagenseil (Belehrung der jüdisch-deutschen Rede- und Schreibart p. 328) mitgeteilt.

haben. Einst kam der Kaiser Philipp II. nach Regensburg und wollte, dass der Herzog mit ihm in den Krieg ausziehe. Dieser bemerkte darauf, er müsse sich erst mit einem in Regensburg wohnenden Juden, der die Zukunft vorhersehe, beraten. R. Jehuda riet ihm davon ab, da er in diesem Kampfe sein Leben lassen würde. Der Kaiser beschloss, da er dem Juden keinen Glauben schenke, in den Kampf zu ziehen und drohte, dass es nach Beendigung des Feldzugs sein erstes sein werde, R. Jeh. tödten zu lassen. Der Herzog teilt R. J. dies mit, worauf dieser ihm antwortete, wenn der Kaiser in den nächsten drei Tagen in den Kampf ziehe, möge er nach seiner Rüchkehr mit ihm machen was er wolle. Der Kaiser fiel im Kampfe und R. Jehuda hatte die Freude, seinen Feind aus dem Wege geräumt zu sehen.[1])

17. Einst brachte ein Mann seinen Sohn zu R. Jehuda d. Fr., um ihm von ihm Unterricht geben zu lassen. R. Jeh. beschied ihn darauf, dass er ihn erst nach Verlauf eines Jahres

---

[1]) Hebr. Text. מעשה בדוכס אחד בימי הרי״ח שלא עשה שום דבר, לא יצא למלחמה ולא יצא אפילו פרסה חוץ לעיר אלא בעצת הרי״ח פעם אחת נתאכסן המלך וליפ״ט (וליפוש .l) בריזבורק וביקש מהדוכס שיצא עמו למלחמה ויהיה לו בעזרו השיב לו הדוכס אני רוצה להמלך עם יהודי אחד הדר בכאן והוא יודע עתידות ויגד לי אם אנצה ואם לא ושלח אחר הרי״ח ושאל לו הדוכס הודיעני עצתך אם אצא למלחמה עם המלך וליפוש ואהיה בעזרו אם אנצח אם לאו והשיב לו הרי״ח לא תצא פעם הזאת כי אם תצא תפול לפני אויבך הלך הדוכס והגיד אל המלך כך וכך אמר היהודי איני רוצה לצאת מן העיר ולילך עמך בפעם הזאת השיב המלך לדוכס אעפ״כ אצא למלחמה נגד שונאי ואיני רוצה להאמין ביהודי כמו אתה ואמר המלך לדוכס לך ואמור ליהודי שלך שאתה מאמין בו שאם אחזור לביתי מן המלחמה בשלום שידי תהיה בו בראשונה להמיתו והלך הדוכס וסיפר להרי״ח כה אמר המלך שאם יחזור לביתו בשלום שרוצה לפגוע בך השיב הרי״ח אל הדוכס לך אמור אל המלך אם יצא תוך ג׳ ימים למלחמה כי יחזיר לביתו יעשה ממני כל מה שירצה ויצא המלך למלחמה ונפל הוא וכל עמו למלחמה לפני אובו הוא ועם רב אשר עמו והוגד להרי״ח ושמח במפלתו. Der König (Kaiser) von dem hier die Rede ist, ist Philipp II. (1198—1208), der von Otto v. Wittelsbach meuchlerisch ermordet wurde. Vgl. Maasse-Buch 53 b (אמאל קאם איין מלך פון רום דער היש פאליפוש צו דעם דוכס). Von demselben ist auch in dem Responsum des R. Elieser b. Joel Halewi (Or. Sarua I, 693) die Rede.

annehmen könne. Zu wiederholten Malen nach dem Grunde befragt, erklärte er dass der Knabe an einem Tage des laufenden Jahres heftig verlangen werde, sich taufen zu lassen, doch werde er für immer davon abstehen, wenn man ihm an diesem Tage eine Freude bereiten werde. Die Eltern sollen dafür sorgen, dass der Knabe in einem Gemache oder in einem Kelleraume, aus welchem man auf der Strasse nichts hören könne, unterrichtet werde und bis zu jenem Tage nicht aus dem Hause gelassen, ja nicht einmal in die Synagoge geschickt werde. Die Eltern thaten wie ihnen gesagt wurde. Eines Tages sagte nun der Knabe zu seinem Lehrer: Ich kann nicht lernen und will nicht lernen, und verlangte, als der Lehrer die Eltern und Verwandten herbeirief, nach einem Geistlichen, der ihn taufen sollte, er wollte dafür wirken, dass die Juden, die die Lehre Jesu vernichten wollen, ausgerottet werden. Da alle Gegenmahnungen erfolglos waren, wurde der Knabe gebunden und diesen ganzen Tag und die Nacht über allein im Keller gelassen. Morgens bat er die Eltern weinend, ihn zu dem frommen R. Jehuda zu führen. Er legte sich Busse auf und schlief seitdem nie auf Kissen. Später wurde er Rabbiner in seiner Vaterstadt. (Maasse-Buch 53 c — 54 a.)

18. Einst sah R. Jehuda d. Fr., als er beim Fenster stand, von ferne einen Juden rasch seines Weges dahingehen. Er beauftragte einen seiner Schüler, diesem rasch entgegenzugehen, einen Streit mit ihm anzubinden, ohne ihn jedoch nach der Ursache seines eiligen Ganges zu fragen und nicht eher wiederzukommen, als er ihn rufen lasse. Der Schüler holte den Juden ein und fragte ihn, wohin er gehe. Dieser verweigerte jede Auskunft, sie gerieten nun in einen Wortwechsel, aus welchem sie bald zu Thätlichkeiten übergingen. Nach einer Stunde liess R. J. den Schüler rufen, auch der Jude stellte sich bald ein und gestand, dass er gerade im Begriffe war, die Taufe zu nehmen. (Maasse-Buch 54 a.)

19. Einst kam ein getaufter Jude, der Schuld war, dass mehrere seiner früheren Glaubensgenossen hingerichtet wurden, zu R. Jeh. mit dem Verlangen, dass er ihm, nachdem er sein Sündenbekenntnis bei ihm abgelegt hätte, eine schwere Busse

auferlege. R. Jehuda hatte gerade einen Stock in der Hand und erklärte ihm, „Busse ist für dich so unmöglich, als dieser Stock blühen kann." Der Täufling trieb es nun noch ärger als zuvor. R. Jehuda dachte nicht mehr an ihn, doch als einst der Stock wirklich Blüten trieb, erinnerte sich R. Jeh. an sein früheres Wort. Er schrieb nun dem Täufling, dass er sich zu ihm verfügen möge und zeigte ihm den blütentreibenden Stock. „Nachdem deinetwegen ein so grosses Wunder geschehen ist" sprach er zu ihm, „möchte ich doch wissen, ob du zur Zeit, als du Christ warst, durch irgend ein besonders gutes Werk dich um die Juden verdient gemacht hast." Er erzählte ihm, dass man einst in einer Stadt, in der sich eine fromme jüdische Gemeinde befand, ein erschlagenes Christenkind in die Judengasse geworfen habe, es sei ein Auflauf gegen die Juden entstanden, unterdessen habe man, um einen unverdächtigen Rechtsvorwand zur Judenverfolgung zu haben, ihn veranlasst, zu bezeugen, dass die Juden Blut brauchen, er habe aber bei seinem Christenglauben geschworen, dass dies nicht wahr sei und darauf hingewiesen, dass sie sogar aus dem Fleische, das sie essen, alles Blut zu entfernen suchen, worauf die Verfolung eingestellt wurde. R. J. versicherte ihm hierauf, dass er durch Busse zur Seligkeit gelangen werde.[1])

---

[1]) Hebr. Text. מעשה במשומד אחד שהרשיע הרבה ובעונינו בגרמתו נהרגו כמה נפשות מישראל יום אחד בא לפני הרי"ח וביקש ממני שיפתח לו תשובה גדולה וגילה המשומד לכל קילקלתו ועיוותו שעשה אל הרי"ח והיה מקל אחד ביד הרי"ח אמר הרי"ח לאותו משומד כמו שיוכל המקל הזה שבידי לפרוח כן תוכל לשוב בתשובה כלומר לא יועילך שום תשובה ופירש המשומד ממנו והרשיע יותר ממה שעשה קודם לכן והרי"ח לא שם על לב מאותו משומד ומאותו מקל לאחר הימים התחיל אותו המקל להוציא פרח ותמה הרי"ח מזה וזכר מן המשומד שהיה אצלו ושלח הרי"ח בכתבים אחר המשומד שיבוא אצלו והלך המשומד ובא אצל הרי"ח וא"ל זכור אתה מה שדברנו יחד והשיב לו כן והראה לו הרי"ח המקל שהוציא פרחים ופתח לו הרי"ח בתשובה ואמר מאחר שנעשה לך נס גדול כזה הגיד לי אם עשית שום תשובה או שום טובה ליהודי בימי שמדותך השיב לו שלא עשה ולא דבר טוב על היהודים והרשעתי להם הרבה לבד מפעם אחת היה בעיר אחת גדולה ובה קהל גדול מאנשי אמת ויראי השם והעלילו עליהם עלילה שקר משקץ אחד שנהרג והושלך ברחוב

20. In Regensburg war es Sitte, dass wenn ein Kind zur Beschneidung in die Synagoge gebracht wurde, alle Anwesenden aufstanden. Einmal geschah es nun, dass R. Jeh. d. Fr. bei solcher Gelegenheit sich von seinem Sitze nicht erhob. Auf Befragen gab er an, dass der Prophet Elia diesmal auch nicht seinen Sitz neben dem Gevatter einnehme und zeigte denen, die fähig waren, solches wahrzunehmen, dass der Prophet bei dem Synagogenfenster sitze. Das geschieht, erklärte er ihnen, weil dieses Kind einst das Judentum verlassen werde. (Maasse-Buch 54 d.)

21. R. J. aus Mainz, der Sohn einer Tante R. Jehuda's d. Fr., hatte seinen Sohn Elieser gewarnt, über die Donau zu reisen. Dieser wollte aber seinen Verwandten R. Jeh. d. Fr. kennen lernen und übertrat das Gebot seines Vaters. Als er bei R. Jehuda anlangte, stellte dieser ihn sofort darüber zu Rede. Ein halbes Jahr hindurch hatte er sich bei R. J. aufgehalten, ohne diesen dazu bewegen zu können, ihn in seine Mysterien einzuweihen. Am Rüsttag des Pessachfestes fragte ihn R. Jeh., ob er am Abend an dem Tische seines Vaters die Haggada lesen wollte und als er darauf erwiderte, dass die Zeit, für eine Reise nach Mainz nicht ausreiche, trug ihm R. J. auf, eine von seinen Mazzot dem Vater mitzubringen. Er machte sich nun in Begleitung R. J's. auf den Weg. Da schrieb R. J. d. Fr. die Gottesnamen in den Sand, bis Elieser sie erfasste und alles wusste. Er langte noch rechtzeitig in Mainz an und überbrachte dem Vater R. Jehuda's Geschenk.[1])

היהודים ונתקבצו כל העיר עליהם למרדם ולהרגם ואמרו מיניה וביה נשדי בהון נרגא ויעיד המשומד עליהם שיצא מהם שצריכים לדם ואז לא יוכלו במקומות אחרים לדבר עלינו שום רע אז נתמלא רצונינו מהם ושלחו אחר המשומד ושאלו לו אם היא יודע שצריכים דם השיב להם בשבועתי ובאמונתי הארורה והטומאה שאינם צריכים שום דם והגיד להם היאך היהודים מדיחים בשרם ומולחים אותו מדם ונתבטלה אותה גזירה על ידי אמר לו הרי״ח אם כן הוא אני ערב בדבר שיהיה חלקך בג״ע אם תשוב בלב שלם. Diese Sage befindet sich auch in einem Maasse-Buch (doch nicht in Ed. Rödelheim). Vgl. Tendlau, das Buch der Sagen und Legenden, Frankfurt a. M. 1873, No. 62

[4]) Im hebr. Text: מעשה בר״י ממגנצא שצוה לרבי אליעזר בנו שלא יעבור הטונ״אה ··· והיה רבינו אליעזר תאב לראות הרי״ח ···

22. R. Jehuda d. Fr. war im Alter von achtzehn Jahren noch so unwissend, dass er nicht einmal die täglichen Gebete zu verrichten vermochte. Er war bis dahin ein Bogenschütze. Als einst sein Vater R. Samuel vor den Schülern den üblichen Lehrvortrag hielt, lief R. Jeh., Pfeile werfend, zum Aerger der Schüler im Lehrzimmer herum. Diese fragten nun R. Samuel: Dein Vater und deine väterlichen Vorfahren waren wie du selbst hervorragende Gelehrte und du lassest deinen Sohn so aufwachsen, dass er ein Räuberhandwerk treibt? Er fand, dass sie Recht hatten und als die Schüler weggegangen waren, stellte er seinen Sohn Jehuda in Gegenwart seines anderen Sohnes R. Abraham darüber zu Rede und wollte ihn nun prüfen, ob vielleicht nicht doch noch etwas Besseres aus ihm werden könnte. Er sprach einen Gottesnamen aus und es entstand ein Lichtglanz, bei dessen Anblicke Abraham den Blick zur Erde senkte, Jehuda hingegen keine Miene verzog. R. Samuel wiederholte dies und der Lichtglanz wurde so stark, dass Abraham, der ihn nicht ertragen konnte, sich in ein Kleid seines Vaters einhüllte und Jehuda den Blick zur Erde senkte. Da sagte R. Samuel zu Abraham: Die Probe hat günstig entschieden. Du wirst stets ein gelehrtes Schulhaupt sein, dein Bruder Jehuda wird aber in Kenntnis der Mysterien dich weit übertreffen, er wird ein Wunderthäter sein, aber nicht so wie du stets eine Schule leiten. Als nun die Schüler wieder zum Lehrvortrage kamen, stellte R. Jehuda so viel Fragen, dass sie darüber erstaunten. Der Vater liess sich von ihm die Pfeile geben und zerbrach sie. Seitdem gab R. Jehuda seine bisherige Beschäftigung auf und wurde dann der bekannte grosse Mann.[1])

אמר הרי"ח מן הדין לא היה לי ליתן לך שלום שעברת על צוואת אביך בן דודתי . . .

[1]) Hebr. Text. מעשה בהרי"ח שהיה יותר מי"ח שנים ולא ידע שום דבר ואפילו להתפלל שחרית וערבית והיה עם הארץ לגמרי והיה רובה קשת פעם אחת הגיד אביו רבינו שמואל ההלכה לתלמידיו והרי"ח זרק בחצים והיה רץ תוך המדרש של אביו וכעסו התלמידים מאד ואמרו לרבינו שמואל אתה ואביך ואבות אביך כולם הייתם גדולים ואתה תגדיל בנך להיות פרא אדם ואומנתו לסטים השיב להם הדין עמכם לאחר שיצאו התלמידים

23. Salman, der Sohn R. Jehuda's d. Fr., war ein Schüler des R. Ephraim von Regensburg. Einmal konnte dieser sich eine Halacha, die ihm auffallend schien, nicht erklären. Als R. Salman zu seinem Vater kam, fragte ihn dieser, was R. Ephraim in dieser Halacha eingewendet und wie er sie gerechtfertigt habe. R. Salman war nicht gewohnt, von seinem Vater über derlei befragt zu werden und er konnte es sich auch nicht erklären, wieso R. Jehuda R. Ephraims Zweifel bekannt gewesen seien. R. Jehuda sagte ihm nun, er sei nur auf der Strasse, wisse aber alles und lege die Halacha so zurecht. Wenn du zu deinem Lehrer kommst, sagte er ferner zu R. Salman, teile ihm diese Erklärung mit, aber nicht in Gegenwart seiner Schüler, damit er nicht vor ihnen beschämt dastehe. [1])

קרא ר״ש לבנו ואמר לו יהודה בני אם תרצה ללמוד אנסה אותך אם תצליח אם לאו כדי שלא תהא אומנתך לסטים וזה בושתי ובושתך השיב לו כן והעלו אל בית מדרשו של אביו והושיבו אצלו ור׳ אברהם אחיו של הרי״ח ישב כמו כן אצלו והזכיר ר״ש שם אחד ונתמלא בית המדרש כולו אורה ורבינו אברהם נתן עינו למטה בקרקע והרי״ח לא קם ולא זע וכשראהו רבינו שמואל שישב בנו הרי״ח ולא נתדעזע כלל הזכיר עוד שם אחר ולא היה כח לרבינו אברהם לראות אותו אורה ועטה עצמו במלבוש אביו והרי״ח נתן עיניו בקרקע אז אמר אביו אברהם בני השעה מוצלחת לאחיך יהודה ודע שאתה תהיה ראש ישיבה כל ימיך אבל אחיך יהודה יהיה יודע מה למעלה ומה למטה ואין נעלם ממנו ויהיה בעל שם מעשים ורבינו שמואל הגיד לתלמידיו ההלכה והרי״ח התחיל להקשות לאביו והקשה יותר מכל תלמידיו ויתמהו התלמידים מאד ואמרו זה אל זה שלא למד זה ולא שימש לא במקרא ולא במשנה ומקשה יותר מכלנו ומאד היה פלא בעיניהם על זה ולאחר שהגיד ההלכה קודם שיצא והתלמידים אמר ר״ש להרי״ח בני הביא לי קשתך וחיצך והביא לו ושבר קשתו וחיציו לעיני התלמידים וא״ל לא יהיה עוד אומנתך לסטים כי מכאן ולהבא תהיה התורה אומנתך ומאותו היום והלאה לא נראה קשת בידו עוד ולמד ושימש לאביו עד שנעשה אדם גדול בתורה ובמעשים טובים, s. Maasse-Buch 44 c, Grünbaum a. a. O. S. 418.

[1]) H. T. מעשה ממהר״ר זלמן בנו של ר׳ יהודה החסיד ששימש לר׳ אפרים מרעגנשפורק פעם אחת היה רבינו אפרים מסופק בהלכה אחרת שלא ידע לישבה על בוריה והלך הרי״ח בשוק ושם ידו על פניו והיה תמוה שרבינו אפרים היה מסופק באותה טענה וכשבא הר״ר זלמן שאל לו הרי״ח היאך הגיד לך רבך רבינו אפרים הפירוש מאותה הטענה והיאך ישב אותה

24. R. Kalonymos (b. Jehuda) stand beim Kaiser, bei welchem er gewöhnlich die Angelegenheit seiner Glaubensgenossen vertrat, in hohem Ansehen. An einem Pesachabende sagte er zu seinen Hausgenossen, er, der heute ein „freier Mann“ sei, brauche jemanden, der ihn bediene — und brachte es zu Wege, dass der damalige Kaiser in sein Haus eintrat, ihm Wasser zum Waschen reichte und das Lamm zubereitete. Seitdem durfte Kalonymos nicht mehr vor dem Kaiser erscheinen. Als dieser jedoch zu einem Feldzug gegen die Araber sich rüstete, ging R. K. zu ihm und bemerkte ihm, dass er eine Niederlage erleiden und wenn er sich nicht von ihm

---

והר"ר זלמן הגיד לו כמו שקיבל מרבו אמר לאביו למה אתה שואל עתה יותר ממה שאני למוד בפעם אחרת השיב לו אביו לפי שרבך היה מסופק באותה טענה אמר לו בנו הר"ר זלמן לאביו הרי"ח מה אתה יודע והיכן היית כשהגיד ההלכה א"ל אביו אני יודע בטוב שהוא מסופק והייתי על השוק כשהגיד רבך ההלכה ותמה הר"ר זלמן על זה ורי"ח אביו אמר לו כך וכך הטענה והיה משיב לו הטענה בקרשים ובלולאות ואמר הרי"ח לבנו כשתבוא אצל רבך תאמר לו הפירוש מאותה טענה ותיישב לו גמגומו אבל לא בפני תלמידיו כדי שלא יתבייש מהם. Der Lehrer ist Ephraim b. Ephraim von Regensburg (Zunz z. Gesch. 49, vgl. Ltgsch. 274). Salman, der Sohn R. Jehuda's, wird auch in ס' הגן c. 4 genannt. Unter dem Namen זלטמן erscheint er als Verfasser eines Pentateuch-Commentars, (s. Schiller Szinessy Cat. of the Hebr. Manuscr. of Cambridge p. 159, vgl. Steinschn. Kat. Hamburg S. 57); das. S. 159 Cod. 330, 2 wird ein Sohn R. Jehuda's d. Fr., Namens Mose, angeführt, der mit הר' משה בלטמן מריגנשבורק (Ltbl. des Orients 1850 S. 558) identisch zu sein scheint. Demnach wären זלטמן oder בלטמן nur Beinamen zu dem eigentlichen Namen Mose. Ein zweiter Sohn R. Jehuda's, Namens David, hat mehrere Schriften mystischen Inhalts verfasst (vgl. Gross in Berliners Magazin I, S. 106 u. 107), doch ist Aron von Regensburg (Tos. Chul. 23a, Schitta mezia 43b Ende) nicht als sein Sohn anzusehen, sondern in dem Referate bei Sal. Lurja Resp. No. 29 ר' אהרן מריגנשבורק eine Verwechslung des genannten mit Abraham, dem Bruder Jehuda's, wie bereits Steinschneider (Cat. Bodl. p. 2415) richtig erkannt hat. Die darauf folgende Stelle in Resp. Sal. Lurja ist wol in folgender Weise herzustellen: ובימי ר' אליעזר ממיץ [היו ר' יהודה בר קלונימוס] ואחיו רבינו מאיר מוירצבורג (ממינצבורק .l) ואחיו רבינו דוד מוירצבורג והוא ילד רבינו משלם מוירצבורג. Letzterer, Meschullam b. David, ist der in Or Sar. I, 747 genannte Rabbiner (1241) vgl. auch Zunz Ltgsch. S. 325.

begleiten lasse, selbst in dem Kriege fallen werde. Als eben das Treffen beginnen sollte, bemerkte R. Kalonymos einen alten Mann, der den Kriegsleuten einen Taumeltrank verabreichte, angeblich um sie zu stärken. Dem Kaiser schlug R. K. den Becher aus der Hand. Die auf Kalonymos nicht gehört hatten, blieben tot auf dem Platze, mit den übrigen erfocht der Kaiser einen Sieg und R. K. war nun bei ihm wieder so angesehen wie zuvor.[1])

25. Als einst R. Jehuda v. Speier am Versöhnungstage vorbetete, kamen Geistliche in die Synagoge; einer derselben,

---

[1]) Hebr Text. מעשה ברבינו קלונימוס הבחור שהיה חצרן מאוד ובכל פעם היה בחצר הקיסר שהיה בימיו לפי שהיה מליץ בעד הקהלות כשהיו נצרכים עבור מסים או שאר צרכי צבור ופעם אחת בליל פסח קודם שהתחיל לומר האגדה אמר לבני ביתו אני בן חורין הלילה ובן חורין צריך לשמש לו הלילה וגרם שהקיסר שהיה בימיו שבא הוא בעצמו ושקד על דלתות רבנא קלונימוס ואמר הרב לבני ביתו מהרו והכניסו זה הבא מיד כשנכנס לקח המפה והכלי שהיה בו מים לנטילת ידים והספל בידו ונתן לו מים ולאחר שנתן לו מים ליטול את ידיו לקח השה וצלה אותו בשעה שאמר ההגדה ושימש הקיסר לרבנא קלונימוס ולא הניח עוד הקיסר אותו לצאת ולבוא ופעם אחת היה הקיסר נלחם על הישמעאלים וקיבץ כל שריו שהיו תחתיו להוליך עמו למדינת הים להלחם על הישמעאלים ולאחר שקבצם הלך רבנא קלונימוס לפני הקיסר ואמר לו אדוני אני יודע שאתה שונאי ודע שאני מתיירא ממך ואעפי״כ אני רוצה לילך עמך וללחום מלחמתך לפי שאני רואה בטוב שבל העם שקבצתם כולם יפולו בחרב לפני שונאיהם ואם לא אלך עמך דע שאתה כאחד מהם והלך עמו וכשבאו לשם והעריכו מלחמה וראה רבינו קלונימוס זקן אחד והשקה כל העם שהיו עם הקיסר כוס התרעלה ואמר הזקן לעם ערוכי מלחמה אני יודע בטוב שתלחמו היום עם הישמעאלים שתו ותעמדו על כוחכם ושתו כולם וכשבא הכוס ליד הקיסר מיהר רבנא קלונימוס והכה הכוס עד שנפל מיד הקיסר וא״ל השמר לך פן תשתה שכל אותם ששתו יפלו חללים לפני אויביהם ואותם ששמעו דברי רבינו קלונימוס (שלא שמעו דברי ר״ק l.) ניזוקי וכשהיו נלחמים נפלו כולם חללים לפני אויביהם והקיסר גבר ואותם ששמעו דברי רבנא קלונימוס ברחו וניצולו ונעשה חקיסר אוהבו באותו הפעם ואותה אהבה לא כיבה והיה בחצרו כבראשונה. Gemeint ist Kalonymos b. Jehuda (s. Zunz Ltgsch. S. 164). Der angebliche Krieg gegen die Saracenen ist vielleicht der erste Kreuzzug (1096)? In diesem Falle hätte Heinrich IV. der Sage nach ein jüdisches Canossa zu bestehen gehabt.

der Rat des Bischofs gewesen, spie R. Jehuda ins Gesicht und dieser liess ihn dafür schlagen. Der Bischof, dem dies gemeldet wurde, liess Tags darauf den Gemeindevorsteher zu sich kommen. R. Jehuda ging mit ihm zum Bischof und riet seinen Begleitern, dass sie ihn allein das Wort führen lassen. Der Bischof nahm sie wider Erwarten gut auf und sagte, dass dem Geistlichen Recht geschehen sei.[1])

26. R. Kalonymos, den Vater des grossen R. Meschullam, träumte einmal, dass man ihm diesen Sohn entführen werde. In der That ergriffen denselben, als er vierzehn Jahre alt war, fremde Kaufleute auf dem Markte und verkauften ihn an den babylonischen Schulvorsteher, der ihn zu seinem Küchenmeister machte. Das Lehrzimmer stand über der Küche. Da hörte einst R. Meschullam, dass der Schulvorsteher eine talmudische Frage, die ihm die Schüler vorlegten, nicht zu lösen vermochte, er ging hierauf, als derselbe das Zimmer verlassen hatte, in dasselbe und schrieb die Erklärung an den Rand des Buches. Das wiederholte sich einige Male, bis der Lehrer den Schülern auftrug, auf den unbekannten Glossator aufzupassen. Zwei derselben bemerkten nun einmal, dass der Diener das Buch glossire und berichteten dies dem Lehrer, der ihm sofort eine ehrenvolle Behandlung zu Teil werden liess. Auf seine Frage, wer er sei, erwiderte R. Meschullam, er wäre der Sohn des R. Mose aus Lucca. Er wollte ihm seine Tochter zur Frau geben, R. Mesch. wollte jedoch ohne den Willen seines Vaters nichts thun. Der Schulvorsteher liess ihn nun durch seine Leute nach Mainz bringen, dort heiratete R. Meschullam und sein Sohn, R. Todros, der dieser Ehe entstammte, wurde Schulhaupt in Mainz.[2])

---

[1]) Hebr. Text. מעשה ברבינו יהודה משפירא שהתפלל לפני התיבה ביום הכפורים ובאו הגלחים בבית הכנסת וראו שהתפלל בכונה הלך גלח אחד מיועצי ההגמון ורקק לו בין עיניו וצוה רבינו יהודה להכות את הגלח. . . . In Maasse-Buch 58 a wird diese Erzählung in anderer Version mitgeteilt, statt Jehuda v. Speyer wird Samuel d. Fr. genannt.

[2]) H. T. מעשה ברבינו קלונימוס אביו של רבינו משלם הגדול שחלם שידחה בנו ממנו פעם אחת באו סוחרים בעירו ביום השוק ורבינו משלם היה בן י״ד שנים ופגעו בו הסוחרים כשהלך בשוק ושמו עיניהם

27. In Mainz entstand einst zur Zeit des R. Elieser b. Natan eine Meinungsdifferenz betreffs einer Speise, die einige derselben für Chamez erklärten, da schlug derselbe vor, diese Frage den Gelehrten in Bonn „woher die Lehre ausgehe", vorzulegen. Solche waren damals R. Joel Halewi, R. Ephraim und sein Bruder Hillel, R. David und viele andere. R. Elieser segelte nun in einem Waschgefässe rasch von Mainz bis Bonn.

עליו ולקחוהו והוליכוהו עמהם במלכותם ותפשוהו להוליכוהו לבבל וחסוחרים באו אצל הנשיא מבבל ואמרו רוצה אתה לקנות יהודי אחד לשמש לך השיב להם כן וקנהו מידם והנשיא היה ראש ישיבה ורבינו משולם ביקש ממנו שיאמר לשאר בני ביתו שיעשו עמו טובה והבית המדרש של הנשיא עמד על החדר שתקנו לו מאכלו והוא היה ממונה על החדר ושמע רבינו משולם שהנשיא היה מסופק בדבר הלכה שבכל כך חקשו לו התלמידים וכשפירש הנשיא מבית מדרשו הלך רבינו משולם והגיה הטעם בגליון ושתק כמו שקיבל מאביו וכשחזר הנשיא ראה הטעם מוגה בגליון ושתק הנשיא וכן עשה רבינו משולם בכל פעם שנעלם הבירור מן הנשיא והיה סבור הנשיא שמאת הש"י היה שמצא הטעמים בגליון ספרו כתובים פעם אחת אמר לתלמידיו אני רוצה לגמגם בהלכה אם יש בכם אחד או שנים שיזכו לראות כשאצא מכאן שיראה מי מגיה הספרים אמרו שנים מתלמידיו כל מה שיארע לנו אנו רוצים לראות המעשה וכשיצא הנשיא עמד[ו] שנים מתלמידיו אחורי הכותל וראו מן החור שבא רבינו משולם והגיה ספיקותיו בגליון ויצא והלך בחדרו וכשבאו התלמידים לשמוע ההלכה מפי הנשיא אמרו אותם ב' בחורים שראו שהגיה הספר לרבם מורינו יש לך שמש אחד שגדול ממך בתורה השיב להם מי הוא אמר לו השמש שהביאו לך הסוחרים מארץ רחוקה מגיה ספרך ומיד קרא לאותו שמש והביאו אל בית מדרשו וביקש ממנו מחילה לפני התלמידים שהיה משתמש בו בדרך חול כמו שאר עבדים שמשים והושיבו אצלו וכשהגיד ההלכה פעם אחת שאל לו מה שם אביך ואת שם זקנך השיב לו שם אביו רבינו קלונימוס בן הר"ר משה מלכא שיסד אימת נוראותיך וביקש הנשיא לזווגו לבתו ולא רצה רבינו משולם לעשות בלא רשות אביו אמר לו הנשיא אם תמחול לי בלב שלש ששמשת לי אתן לך שמש וצידה לדרך עד שתגיע לאביך או לשאר עיירות שיש לך מכירים השיב לו כן ונתן לו הנשיא אחד מעבדיו שהלך עמו וצידה לדרך ובא עד מגנצא ושם נשא אשה אחות קרובתו והוליד ממנה בן ושמו רבינו טודרוס ורבינו משולם חזר לאביו ומת שם ורבי טודרוס בנו נעשה ראש ישיבה במגנצא. Todros gehört nach anderer Quelle der Narbonnensischen Kalonymidenfamilie an (s. Neub. Anecd. Oxon. p. 83), vgl. Zunz Ltgsch. S. 106. Ein Teil dieser Erzählung wird in anderem Zusammenhange, doch ohne Namen einer Persönlichkeit im Maasse-Buch 73b, c vorgetragen.

Dort wollte sein Eidam R. Joel Halewi in der Meinung, dass er sein Gast sein wollte, ihn bewirten, doch R. Elieser erklärte, dass er noch heute in Mainz sein wolle, wo er auch in der That noch am selbigen Tage ankam.[1])

28. In Würzburg entstand einst zwischen der Geistlichkeit und der Bürgerschaft ein Streit wegen der Besetzung des bischöflichen Stuhls, der sich durch zwei Jahre hinzog. Um diese Zeit kam einst ein Schalksnarr zu R. Elieser b. Natan, der gerade einen Apfel in der Hand hatte, und erbot sich, Alles zu thun, wenn er ihm den Apfel gebe. R. Elieser gab ihm mehr als das, gab ihm jedoch den Auftrag, in den Würzburger Dom, im welchem gerade die Streitenden gegen einander kämpften, einzudringen und sich auf den Bischofsstuhl zu setzen. Der Schalksnarr liess sich nach einem Widerstreben dazu herbei und that wie ihm befohlen worden. Nachdem er nun dort viel Schläge auszuhalten hatte, rief die eine Partei der anderen zu, dass sie eher den Schalksnarren zum Bischof haben wollten, als den Candidaten derselben und darauf gingen auch die anderen ein. Das war der nachmalige Bischof קירלֹ, von welchem sich R. Elieser sechs Dinge erbat, dass er nämlich den in seiner Diöcese wohnenden Juden die Steuer erlasse

---

[1]) Hebr. Text. מעשה ברבינו א״בן זצ״ל בערב פסח היו חלוקין גדולי הדור בדבר אחד יש שרצו לומר אותו הדבר שהיו חלוקין בו היה חמץ ואסור ומקצתם אמרו אינו חמץ ומותר ואז אמר רבינו א״בן מאיזה עיר יאמרו לנו האמת אם לא רבינו (l. רבני) בונא כי ממנו תצא תורה ודבר ה׳ ובאותו פעם היו שם הרבה רבנים ואלה שמותם רבינו יואל הלוי ורבינו אפרים ורבינו הלל אחיו ורבי דוד ועוד הרבה רבנים והלך רבינו אליעזר בר נתן זצ״ל וצוה להביא ספל וישב בתוכה כאדם שיושב והולך בספינה ויצא בשעה קלה ממגנצא עד בונא ואמר חתנו רבינו יואל להביא כל מיני מטעמים לכבוד חמיו רבינו א״בן ואמר רבי א״בן איני רוצה לשאר כאן בפסח אלא להזור למגנצא ואמרו לו היאך תוכל לילך למגנצא הלא הוא ערב פסח ואמר רבינו עתה תראה את אשר אעשה והלך וישב בספל ובא למגנצא ואמר לרבנים שבמגנצא כך וכך הוא ואמרו לו רבי וכי היית היום אצלם א״ל כן אתן לכם סימן טוב והאמינו לו שאמר להם האמת. David ist vielleicht David b. Kalonymos (Zunz Ltgsch. S. 325), doch ist nicht bekannt, dass dieser in Bonn gelebt hat, ausserdem könnte er nur als jüngerer Zeitgenosse des R. Elieser b. Natan angesehen werden.

und ihnen eine Strasse einräume. Den Gegenstand der übrigen Bitten hat der Erzähler vergessen.[1])

29. R. Binjamin b. Serach versprach in seiner Sterbestunde, dass er, wenn der Gemeinde eine Verfolgung drohen sollte, sie früher davon in Kenntnis setzen werde. Nach seinem Tode sah man ihn noch im selben Jahre am Versöhnungstage in der Synagoge vor der heiligen Lade hingestreckt liegen und beten. Die Rabbiner fragten ihn, was das zu bedeuten

---

[1]) Hebr Text. מעשה פעם אחת כשמת הגמון מוירצבורק ואמרו הגלחים נעשה קרובינו פלוני הגמון ואמרו העירנים אין אנו רוצים שתיעשה (sic) קרוביכם הגמון כי אם אחד מקרובינו תעשו הגמון והיו חלוקים שנה או שנתים לפעם אחרת היו מכים זה את זה בחרבות ובסכינים ובתוך כך בא ליצן אחד לרבנא א״בן זצ״ל והיה בידו תפוח ואמר לו הליצן מורי ורבי תן לי התפוח שבידיך וכל מה שתצוה אעשה ואמר לו רבנא אב״ן אם תרצה לעשות זה שאשאל ממך אתן לך לאכול ולשתות בטוב השיב לו כן ורבנא א״בן נתן לאותו ליצן לחם וגבינה ואמר לו רבינו א״בן הכנס בתפלה (d. i. in die Kirche) שהגלחים והעירנים מכים זה את זה ותכנס על כרחם ותשב על כסא ההגמון אמר לו הליצן שמא יהרגוני אמר לו אל תירא ועוד כי כבר נדרת לי לעשות כל מה שאשאל ממך לסוף הלך ביניהם וזה נטלו בשערותיו וזה מכהו מכה גדולה ואותם שהיו מנגד אמרו קודם שהיינו עושים קרובכם הגמון קודם לכן היינו עושים זה הגמון וכן אמרו כמו כן האחרים ונעשה הגמון ונקרא שמו הגמון קירא וביקש ממנו רבינו א״בן שיתן לו ו׳ שאלות האחת שיניח ישראל הדרים תחתיו בלא מס והשנייה שיעשה לו בית דירה ורחוב שידורו בו היהודים ושאר השאלות שכחתי.

Dieses Märchen ist wol nur eine andere Version der bei Fries Würzburger Chronik I S. 243 u. 244 mitgeteilten Sage über Bischof Heinrich IV. (1202–1207), genannt „Meister Heinrich Käs". Bischof Heinrich sei nämlich der Sohn eines fränkischen Bauern gewesen und habe die Schulen zu Würzburg besucht. Die Domkapitulare, welche sich nach dem Tode des Bischofs Konrad I. über die Wahl eines Nachfolgers nicht einigen konnten, seien auf den Einfall gekommen, einen Schüler, der ihnen zuerst auf der hohen Schule begegnen werde, zum Bischof zu erwählen. Heinrich, ein armer Schüler, habe nun das Glück gehabt, denselben zuerst in den Weg zu kommen und sei dadurch zur Bischofswürde gelangt. Von Jugend auf an geringe Kost gewöhnt, habe er auch als Bischof nur Brod und Käse gegessen und sei daher „Heinrich Käs" genannt worden. Für קירא ist demnach קיזא zu lesen. Man beachte auch, dass nach unserer Erzählung Elieser b. Natan dem Spassmacher „Brod und Käse" anbietet.

habe und er erklärte ihnen, er habe schon im Augenblicke seines Todes ein geschriebenes Himmelsdekret gesehen, in welchem eine Verfolgung über die Gemeinde verhängt war, da habe er zu Gott gebetet, dass er ihr noch eine Frist gewähren möge, es seien jedoch nur noch zwei Tage bewilligt worden. Die Gemeinde wollte den Rabbinen, die ihnen das mitteilten, nicht glauben und machten sich über die Sache lustig, die Rabbinen aber verlegten ihre Wohnungen ausserhalb der Stadt und blieben dadurch von der Verfolgung, die in der That in dieser Zeit hereinbrach, verschont.[1])

30. R. Binjamin b. Serach geriet einst Nachts in einen Wald und suchte, da er sich vor Räubern und wilden Tieren fürchtete, Zuflucht auf einem Baume. Da hörte er, wie ein Dämon zu dem anderen sprach, dass es ihn freuen würde, wenn er einem gewissen Binjamin etwas Böses anthun könnte, er habe das schon öfter versucht, doch sei ihm dies, da derselbe sich fortwährend mit dem Gesetzestudium beschäftige, bis jetzt nicht geglückt, da sagte ein anderer Dämon, er werde sich in ein Haar verwandeln, das Binjamin mit seiner Speise verschlucken und dadurch in Wahnsinn verfallen werde. Binjamin, der das hörte, untersuchte nun jede Speise, bevor er sie genoss. Einmal fand er wirklich ein Haar in seinem Brode, nahm es und verschloss es in einen Sack. Da wurde das Haar immer grösser und entpuppte sich als Dämon, den R. Binjamin nicht früher entliess, als bis dieser das Versprechen gegeben hatte, nie einem Juden einen Schaden zuzufügen.[2])

31. Geschichte von einem Kaiser, der einen unvergleichlich kostbaren Edelstein hatte, nach Jerusalem ging, dort fast alle Gelehrtenjünger, 80000 an der Zahl, ins Gefängniss sperren liess und sie nicht früher entlassen wollte, bis sie ihm nicht sicherlich einen gleichen Edelstein verschaffen könnten.

32. Ein Herzog gab einst R. Ephraim von Regensburg (oder nach anderer Version R. Samuel) seine Schätze zur

---

[1]) Hebr. Text. מעשה ברבי בנימן בר זרח בעל שם כשחלה על מטתו שנפטר בו . . .

[2]) Hebr. Text. מעשה ברבי בנימן בה זרח בעל שם שהלך פעם אחת בדרך . . .

Aufbewahrung. Eines Nachts stahlen neun Bürger dieser Stadt dieselben und R. Ephraim klagte nun weinend R. Jehuda d. Fr. seine Not. Dieser wollte anfangs nichts thun, führte ihn endlich an ein Fenster und trug ihm auf, dass er nur durch dasselbe schauen wollte. Nach einiger Zeit kam es dem R. Ephraim vor, als ob das Haus sich gehoben hätte und auf R. Jehuda's Frage, was er jetzt sehe, teilte er ihm dieses mit. Ein zweites Mal sah er, dass das Haus höher als alle Stadttürme stehe, das dritte Mal sah er die Diebe mit dem geraubten Gute in der Hand, die dasselbe bald vergraben, bald wegführen wollten und endlich damit zu einem Schmied in Regensburg gingen, dort so thaten, als ob sie den Abort aufsuchen müssten und schliesslich den Schatz in einem Pferdestalle vergruben. Jetzt, sagte R. Jehuda, musst du nur meinem Rate folgen und eiligst dem Herzog mitteilen, dass du bestohlen worden bist. Der Herzog, dem R. Ephraim nun von dem Diebstahl erzählte, wollte, nachdem er auch erfahren hatte, dass dieser die Diebe kenne und auch wisse, wo sich das gestohlene Gut befinde, ihm Leute mitgeben, um es zu holen, doch liess er auf den Rat des Rabbi, der ihm bemerkte, dass die Diebe zu den angesehenen Männern der Stadt zählen, die um so mehr bestraft zu werden verdienen, einige Bürger und unter diesen auch die Diebe zu sich rufen und die Schätze aus ihrem Verstecke holen. Die erkannten Diebe wurden gehängt und der Rabbi war gerettet.[1])

33. Drei Diebe brachen im Hause R. Jehuda's d. Fr. ein und nahmen alles mit, was sie fanden. Beim Weggehen rief ihnen R. Jehuda zu, sie hätten noch vieles übrig gelassen, und sie nahmen auch das noch mit. Als sie sich entfernt hatten, schloss R. Jehuda die Thüren zu, die Diebe standen vor dem Hause und konnten sich nicht fortbewegen, so dass am Morgen die Vorübergehenden sie da stehen sahen, mit ihrem Raube in

---

[1]) Hebr. Text. מעשה ברוכם אחד שהפקיד אוצרותיו ביד רבינו אפרים וי"א ביד הרב רבינו שמואל לילה אחת באו תשעה גולנים ממוחזקי העיר ולקחו וגנב כל הממון שהפקיד הרוכס ביד היהודי ואח"כ בא הר"ר אפרים אל הר"ר יהודה החסיד בבכי וביללה . . . Im Maasse-Buch 52 b wird kein Name genannt.

der Hand. Da rief man R. Jehuda d. Fr. herbei, er bewirkte nun, dass sie sich fortbewegen konnten, sie wurden alsdann ergriffen und hingerichtet.

34. Zwei Dachdecker, die bei einem Juden in Regensburg arbeiteten, bemerkten, dass er viel Geld in der Dachkammer liegen habe. Sie stahlen es nun gemeinsam nächtlicher Weise, doch der eine erschlug den andern, um den Raub für sich allein behalten zu können. Früh sah man den Leichnam des Erschlagenen in der Judengasse liegen, die Christen wollten nun über die Juden herfallen, doch R. Jehuda d. Fr. ging sofort zu den Magistratsherrn und machte sich, da sie doch gewiss nicht im Zorne und mit Gewalt ein Urteil vollstrecken wollten, erbötig, den Mörder ausfindig zu machen. Es wurden nun alle Stadtthore geschlossen, R. Jehuda brachte den Erschlagenen mittelst eines Amulets zum Leben, der sofort in der Volksmenge den Mörder herausfand. Dieser wurde hingerichtet und das wiederbelebte Opfer fiel, nachdem R. Jehuda das Amulet weggenommen hatte, als Leiche zur Erde nieder.[1])

35. Als ein Christ einst bei R. Jehuda d. Fr. sass, kam aus einem Flusse ein meckerndes Schaf herbei. Auf die Frage des ersteren, was das zu bedeuten habe, erwiderte ihm R. Jehuda, dass seine Frau eben Ehebruch treibe, was auch in der That der Fall war.[2])

36. In Regensburg mussten alle Leichenzüge ein Thor passiren, an welchem sich eine Glocke befand, die stets beim Anlangen eines solchen von dem Pförtner in Bewegung gesetzt wurde. Als R. Jehuda d. Fr. auf dem Krankenbette lag, das er nicht mehr verlassen sollte, erklärte er, dass, wenn

---

[1]) Mit einigen Aenderungen wird dies auch in Maasse-Buch 50 b und etwas ausführlicher im Anhange zu איין שין מעשה פון קיניג ארטיש הוף Ed. Fürth 1771 erzählt (letztere Bearbeitung auch bei Wagenseil a. a. O. p. 327).

[2]) Hebr. Text. מעשה בגוי אחד שישב אצל הרי"ח ובא שה אחד מנהר וצעק אמר הגוי אל הרי"ח מאחר שאתה יודע בסודות ועתידות הגד לי מה השה צועק השיב לו הרי"ח השה מגיד לך שאשתך מנאפת עם גוי אחד בזה השעה והגוי הלך לביתו ומצא כדברי הרי"ח. Ausführlicher in Maasse-Buch 48 a, vgl. Grünbaum a. a. O. S. 420.

er nach dem Tode selig geworden wäre, jenes Thor einfallen würde. Als nun seine Leiche durch dasselbe geführt werden sollte, stürzte es ein und begrub den Pförtner unter den Trümmern. Die Christen erkannten es dann an, dass er ein Heiliger war im Leben und nach dem Tode.[1])

37. R. Jehuda d. Fr. liess während seiner letzten Krankheit das Haus fegen. Ehe er starb, fragte er die Umstehenden, ob sie etwas sehen; sie sagten ihm, dass auf dem Staube vor seinem Bette das Wort „chassid" geschrieben sei. Er verlangte hierauf Schreibzeug, um ihnen das Erlösungsjahr aufzuschreiben. Als man ihm die Feder in die Hand gab, hauchte er seine Seele aus.[2])

---

[1]) Hebr. Text. מעשה היה בימי הרי"ח כשהוליכו מיתיהם לבית הקברות נשאו אותם דרך שער אחד ובאותו שער תלה קשקש אחד והלך השוער בכל פעם כשהביאו] מיתיהם לבית הקבורות וקישקש ובשחלה הרי"ח בחליו שמת בו אמר אם אני בן עולם הבא תדעו שיפול זה השער וכשהביאו הרי"ח לבית הקבורת והשוער היה רץ לקשקש ונפל השער והקשקש על הגוי ונפטר אמרו כל הגוים עתה ידענו שהיה קדוש בחייו ובמותו ואמרו ברוך שבחר בדברי חכמים שגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

Nach Maasse-Buch 55 b that dies der Thorhüter bei jüdischen Leichenbegängnissen, um die Juden zu ärgern.

[2]) H. T. מעשה כשחלה הרי"ח בחליו שמת בו הלכו אצלו טובי העיר והלומדים לבקרו וציוה לכבד את הבית קודם פטירתי ולפני מיתתו אמר לאותן שיישבו לפניו רואים אתם שום דבר אמרו לו אין אנו רואים כלום כי אם באבק שלפני מטתך אנו רואים שכתוב בו חסיד אמר להם [תנו] לי דיו וקולמס ונייר ורוצה אני לכתוב את הקץ ולגלותו לכם וכשנתנו לו הקולמוס בידו מיד נפטר אותו חסיד ת"נ"צ"ב"ה.

Als Todesjahr R. Jehudas d. Fr. wird gewöhnlich 1217 genannt (Schalsch. Ed. Zolk. 42 a; Juch .Ed. Amst. 125 a bei Landshut Amude p. 78, Elasar v. Worms סוד התפלות in Cod. Paris 772), danach wäre in der Notiz Ker. chem. 7, 71 תתקע"ז zu lesen, Dukes teilt jedoch in Ben-Chananja 4 S. 448 eine Stelle aus des letzteren ס' השערים mit, nach welcher R. Jehuda am 13. Adar 1223 verschieden ist. (ועתה בי"ג אדר שנת תתקע"ג נחסרנו צדיק · · · רבינו יהודה החסיד זצ"ל בן · · · ר' שמואל חסיד בן רבינו קלונימוס הזקן · · ·) Der Todestag ist wol richtig angegeben, da er am Sabbat Sachor auf dem Krankenbette, das er nicht mehr verlassen sollte, lag (K. ch. l. c.); wahrscheinlich ist תתקע"ג aus תתקע"ז corrumpirt. R. Jehuda d. Fr. starb demnach am 4. März 1217.

38. R. Elieser b. Natan verstarb an einem Freitag in Würzburg, er hatte jedoch verlangt, in Mainz beerdigt zu werden. Die Rabbinen berieten, ob man nicht in diesem Falle das Sabbatgebot verletzen dürfe, und beschlossen also, um den Willen des Toden zu ehren. Der Schiffer, der die Leiche auf dem Main nach Mainz bringen sollte, schlief unterwegs ein und erwachte nach einer Stunde bei Frankfurt. Er fragte, wo er sei, und man wunderte sich darüber, dass ein Mainschiffer Frankfurt nicht erkenne. In Mainz langte er an, als man gerade am Abend zur Synagoge ging. Man beschloss, nicht früher, als nach vollbrachter Beerdigung zu beten. In Mainz wurde es jetzt sehr hell, doch nach dem Begräbniss wurde es so finster, dass die Leute nicht nach Haus gehen konnten und in dem Friedhof verbleiben mussten.[1])

39. R. Mose b. Maimon hatte bis zu seinem zwanzigsten Jahre nichts gelernt. Ein Herr, bei dem er diente, verreiste einst und zeigte ihm vorher einige Gefässe, von deren Inhalt er nichts geniessen sollte; es befand sich nämlich in denselben Baldrian. Maimonides nahm jedoch davon, wurde geisteshell und später ein Mann, der alle Grundlagen der Thora kannte.[2])

---

[1]) Hebr. Text. מעשה ברבינו א״בן זצ״ל שהיה חולה על מיטתו שנפטר בו צוה לגדולי העיר ולתלמידיו כשיפטר מן העולם שיוליכוהו למגנציא והוא היה בעיר וירצבורג כשנפטר וכשנפטר היה בחצי יום וערב שבת ואמרו הרבנים נחלל שבת ע״י החסיד הזה וקדוש כזה וכן היה (sic) חולקים היאך היה להם לעשות אמרו מצוה לקיים דברי המת ומסרוהו לספן אחד להוליכוהו על המיינא כך שם המים וכשהוליכו כך אז ישן הספן ולאחר שעה הקיץ הספן משנתו וראה גוים הרבה אצל ורנקבורט ואמר להם איזה עיר זה אמרו לו וכי יש לך לילך מעיר לעיר ואין לך להכיר העיירות ולאן אתה הולך ואמרו לו הוא ורנקבורט ולא רצה להאמין להם והלך לפניו למגנצא וראה הקהל הולך לבית הכנסת ואמרו לא נלך להתפלל עד שנקבר החסיד והעיר כולו היתה מליאה אורה והלכו וקברוהו ולאחר שקברוהו היה כל כך חושך שלא היו יכולין לבוא לביתם והצריכו לישב בבית הקבורות עד לאחר (ein Wort fehlt) ועל זה אמרו חכמים גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

[2]) H. T. מעשה ברבי משה בר מיימון שהיה יותר מעשרים שנה שלא למד אפילו אות אחת והיה משמש בבית אחד פעם אחת היה לו

40. Golde, die Tochter R. Samuels, eines Sohnes (oder vielleicht des Vaters?) R. Jehuda d. Fr., blieb längere Zeit nach ihrer Ehe kinderlos. R. Jehuda d. Fr. meinte, sie müsste sich mehr in Verborgenheit halten, wenn sie sich zum Tauchbade begibt. Sie folgte und genass bald eines Knaben, des späteren R. Elieser Darschan von Würzburg.[1])

לאדונו לילך חוץ לעיר אמר לו משה אל תאכל מזה והראה לו הכלים שהיה בהם בלז"ר ולא הניח ואכל ונתפקח עד מאוד ולא עוד אלא שידע י"ח מעלות והתורה מועטת בהם (שהתורה עומדת בהם .l ?).

[1]) Hebr. Text. מעשה במרת גאלדה בת רבי שמואל בנו של הרי"ח ששהתה ללדת ובאה זקינה אחת להרי"ח מה לעשות לה ואמר לה הצנע לכתך לטבילה כי מתחילה מתענשת על ככה וישמעי (ושמעה .l) לדבריו ונתעברה הר"ר אליעזר דרשן מוירצבורג.

R. Elasar (oder Elieser) Darschan war der Sohn eines Mose b. Elasar (Jahrb. 5 S. 88 A. 5 u. S. 227), es ist daher befremdlich, dass hier Samuel, ein sonst nicht bekannter Sohn R. Jehudas, als Vater desselben genannt wird. Es kann dieser Erzählung der historische Charakter nicht ganz abgesprochen werden, da auch der Name der Mutter genannt wird. Elasar bezeichnet in ס' גימטריאות selbst einen frommen Samuel, der kaum ein anderer als der Vater R. Jehudas war, als seinen Grossvater (Steinschneider H. B. 14 S. 65). Es war sonach die hier genannte Golde warscheinlich seine Mutter. Demnach müsste im Eingange der vorliegenden Erzähluug בנו in אבין verwandelt werden. Elasar ist auch eine in Siddur Treves zu ברכו mitgeteilte mystische Erläuterung zuzuschreiben, in welcher die Worte וכדפי' זקיני הרי"ח בפי' שיר של יחוד sich finden. Auf diese scheinte Herz Treves auch dasselbe mit den Worten למעלה כתבתי מה היא השכינה היא כבוד נברא בדרש אליעזר הדרשן hinzuweisen, wenn auch gerade diese Worte nicht in derselben vorkommen.

Sprüche des Aristoteles.

Die Schrift: „Sprüche des Aristoteles“ (No. 21) ist nicht vollständig erhalten. Die meisten werden mit ähnlichem Inhalte oder auch in gleicher Fassung in anderen Werken der jüdisch-ethischen Litteratur dargestellt. Wir lassen dieselben hier mit Uebersetzung und Nachweisen folgen:

1. אל תתרעם ממה שנגזר עליך כשתהיה אתם הגורם.[1]

Beschwere dich nicht über dein Verhängniss, wenn du es verursacht hast.

2. רע שאינו מקיים וטוב (l. טוב) מטוב שאינו קיים.[2]

Ein Uebel, das nicht bleibend ist, ist besser als ein Gut, das nicht bleibend ist.

3. הטיב (l. היטיב) אם תרצה לקבל טובה.[3]

Uebe Wohlthat, wenn du Wohlthat empfangen willst.

4. מי שישא יותר מיכלתו יפול.

Wer mehr trägt, als er kann, fällt.

5. סבל התלאות יבוא מטוב האמונה.[4]

Die Geduld zu den Leiden stammt aus dem rechten Glauben.

6. טוב מטיב (del.) מן הטוב עשותו רע מן הרעה עשותו.[5]

Das Gute des Guten ist dessen Ausübung, ebenso das Böse des Bösen.

7. מי שיכיר העולם לא ישמח בטובתו.[6]

Wer die Welt erkennt, wird sich seines Glückes nicht freuen.

8. בזו יתנקם האדם מאויביו בהרבות מדות טובות לעצמו.[7]

Dadurch rächt sich der Mensch an seinen Feinden, dass er viele gute Eigenschaften annimmt.

---

[1]) Spr. d. Philosophen I, 5; Spr. d. Weisen bei Steinschneider Ibn Tibbons Ermahnungsschreiben p. 22 No. 141. [2]) Spr. d. Philosophen das. [3]) Das. [4]) Das. I, 14. [5]) Das. II, 1. [6]) Das. II, 1, vgl. Perlenlese Ed. Filip. No. 44, 15; Spr. d. W. No. 79. [7]) Spr. d. Phil. II, 2, vgl. Dukes Gabirol S. 71 Philosophisches S. 134 No. 17.

9. בהיות האל מבטח לאדם תבואהו הטובה מצד הערה (הרעה l.).

Wenn der Mensch auf Gott vertraut, geht ihm auch aus dem Bösen Gutes hervor.

10. משתדל האדם והבורא יעשה רצוני.

Der Mensch strebt und Gott thut seinen Willen.

11. קוה מן הצר אשר הפחד ופחד מן הצר אשר הפחד (האוהב א׳ תקוה l.).

Hoffe von dem Feinde, den du fürchtest, und fürchte den Freund, von dem du hoffst.

12. אל תשכח המות כי היא לא תשכחך.

Vergiss den Tod nicht, denn er vergisst dich auch nicht.

13. יש תקוה לרפא כל חולי לבד מחולי השכל.

Für jede Krankheit lässt sich Heilung erhoffen, nur nicht für die Krankheit an Verstand.

14. שני העולם (sic) כשני (sic) נשים צרות אם תעשה רצון האחת תקצוף השנית.[1]

Die beiden Welten sind wie zwei eifersüchtige Weiber; thust du den Willen der einen, zürnt die andere.

15. שמירת מה שבידך טוב לך מלבקש לבלעדיך.

Besser ist's, du behältst was du hast, als dass du suchst, was dir nicht gehört.

16. לא קראת ספר איש אשר לו הכרת ממנו די שכלו.

Du hast noch nie ein Buch gelesen, aus welchem du nicht zur Genüge den Geist des Verfassers erkannt hast.

17. הרוצה לחיות בתבל יכין לתלאותיו ולסרבותיו לב סובל.[2]

Wer in der Welt leben will, verschaffe sich für deren Verhängnisse und Widerwärtigkeit ein duldendes Gemüt.

18. מעט טוב מספיק מן הרוב ומזיק.[3]

Wenig und gut genügt eher als viel und schädlich.

19. שמירת האדם בזיקנותו לא יערכנה זהב וכסף כי יישר בו מה שפרע ויחבר מה שקרע וישלים מה שגרע.

---

[1]) Prinz und Derwisch c. 13, vgl. Palquera Balsam des Kummers, Ed. Hanau 7b; Almoli פתרון חלומות Ed Zolk. p 17; Spr. d. 70 Weisen im Anhang zu מצרף לכסף von Samuel Zoref (Heller-Wallerstein) No. 20.

[2]) Bei Gabirol Ethik III, 2 ein Spruch des Ptolemäus, s. Spr. der Phil. II, 11, Spr. d. Weisen No. 40.

[3]) Vgl. Spr. d. Weisen No. 26.

Dass der Mensch im Alter sich schützt, das ist nicht mit Gold und Silber aufzuwiegen, denn da macht re gut, was er verdorben, verbindet, was er zerrissen und ergänzt, was er verringert hat.

20. יש ממתין ומגיע לחפצו ולשאלתו·

Mancher wartet und erreicht das Ziel seines Wünschens und Verlangens.

21. השתיקה לכסיל היא תשובתו·[1]

Die Antwort dem Narren gegenüber ist Schweigen.

22. בפנות המזל מהאדם ישובו אוהביו אויביו·

Wenn sich das Glück von dem Menschen wendet, werden seine Freunde seine Feinde.

23. קבל מהזמן מה שיתן לך כי המסתפק בחלקו כל ימיו יהיה שמח·[2]

Nimm von dem Geschicke, was es dir gibt; wer mit seinem Teil zufrieden ist, bleibt sein Lebelang froh.

24. בשלא תוכל לחתוך יד אויבך נשוק אותה·

Kannst du die Hand deines Feindes nicht abschneiden, so küsse sie.

25. מענני העוני יזלו מטרות החכמה·

Aus den Wolken der Armut träufeln die Regenströme der Weisheit.

26. החכמה נר כל עובר ידליק ממנו·

Die Weisheit ist ein Licht, an welchem jeder Vorübergehende das seine anzünden kann.

27. יש לי תקוה במשכיל וחכם והולך ודל יותר מן הכסיל המצליח·[3]

Ich habe mehr Hoffnung für einen Verständigen und Klugen, der verarmt, als für den Thoren, der Glück hat.

28. החכמה מתנת הבורא ומוסרים קניינות·[4]

Die Weisheit ist eine Gabe des Schöpfers, gute Sitten werden erworben.

29. מי שנוסה וקבל במה שנתנו לו תודה והודייה·[5]

Wer geprüft ward und die Heimsuchung auf sich nahm, gleicht dem, der eine Wohlthat dankbar angenommen hat.

---

[1]) Perlenlese c. 3 No. 3. Sprüche d. Weisen No. 47.

[2]) Aehnlich Perlenlese c. 10 No. 6.

[3]) Sprüche der Philosophen II, 1.

[4]) Vgl. das.

[5]) Das. מי שנוסה לקבל (l. וקבל) כמי שנתנה לו טובה והודה·

30. ואם לא תהיה שכל איש גובר עליו תהיה מפלתו הדבר [ה] גובר עליו.[1]

Wenn nicht beim Menschen der Verstand siegt, findet er seinen Sturz durch ein Geschick, das ihn besiegt.

31. החכמות והמדות הטובות יצילו בעליו מן הצרות ופתיות [ורוע ?] המדות יפילו עליו מכמורות.[2]

Kenntnisse und gute Eigenschaften retten den, der sie besitzt, vor Leiden, währenddem Thorheit und schlechte Eigenschaften Netze vor ihm ausbreiten.

32. טוב ללכת ערום ממלב׳ש בגד שאיננו ראוי, יש בגד מקונן על לובשו, אין הכבוד בטוב הבגדים כי אם בחכמה ובמעשים טובים והלובש בגד רקמה והוא ערום משכל וחכמה דומה לטווס שיסירו נוצותיו ונשאר כתרנגולת ערומה.

Besser nackt gehen als ein unpassendes Kleid tragen. Das Kleid klagt über den, der es trägt. Nicht in den guten Kleidern besteht die Ehre, sondern in Weisheit und in guten Werken. Wer gesticktes Gewand trägt, aber nackt an Verstand und Weisheit ist, gleicht dem Pfau, der, wenn man ihm die Federn nimmt, nackt wie eine Henne dasteht.

33. כשתשאל על אדם מי היא שאל מי רעהו.[3]

Fragst du, wer jemand sei, so frage, wer sein Freund ist.

34. אל תעמוס על ימיך דאגת מחרתו כי די בכל יום דאגתו.

Belaste das Heute nicht mit der Sorge für den Morgen, es hat jeder Tag genug an seinen Sorgen.

35. סבר הפנים סימן ההצלחה.

Freundlichkeit ist ein Zeichen der Glücklichkeit.

36. שכל בלי עושר איך יתהלך בלי יושר והאיך יעוף בלי כנף נשר.

Fehlt einem zum Verstand das Geld, so gehts ihm wie dem, der nicht gerade gehen kann und fällt, wie dem Adler, der ohne Flügel sich emporschnellt.

37. עושר האדם מכסה על מומו ומצדיקו בריבו.[4]

Der Reichtum bedeckt den Fehler des Menschen und verleiht ihm in seinem Streite Recht.

38. במה יבחן האדם בשכלו בשמוע דברי השוטה ואינו משיב לו.

[1]) Das.

[2]) Das. (Ed. Luneville 9 b) in etwas anderem Wortlaut.

[3]) Perlenlese 42, 28; Spr. d. Weisen No. 75.

[4]) Vgl. Jahrb. 6 S. 27 u. 188.

Wie erprobt sich des Menschen Verstand? Darin, dass er die Worte des Narren anhört und ihm nichts erwidert.

39. הניגון שליח הניאוף·

Der Gesang ist der Bote der Unzucht.

40. אין באנשים נאמן על הנשים·

Keiner von den Männern ist in Bezug auf die Frauen vertrauenswert.

41. כיעור הפנים שומר נאמן לאשה·[1]

Hässlichkeit ist des Weibes treuer Hüter.

42. נתנו לזאב אשר לא יכול לטרוף טרף·

Gebet dem Wolf, der nicht rauben kann, (Nahrung).

43. האשה דומה לזאב אעפ"י שמחליף שערו אינו מחליף טבעו·[2]

Das Weib gleicht dem Wolf, der sein Haar wechselt, aber nicht seine Natur ändert.

44. הנשים יגברו על הנכבדים ויגברו עליהם הנבלים (od. הנבזים).

Die Weiber besiegen die Ehrbaren und über sie selbst siegen die Verworfenen.

45. האשה צלע מעוות אם תתקנהו ישבר·

Das Weib ist ein krummer Stab, willst du ihn gerade machen, bricht er.

46. אין היזק מזיק כמו הסכלות ואין דעת מזיק כמו דעת הנשים·[3]

Kein Schaden, der so arg wie die Thorheit, keine Gedankenrichtung so arg wie die der Frauen.

47. יש תקוה לתקן כל רעה לבד מדעת (l. מרעת) האשה ונסיתי לתקן אותה ונשארתי בחרפה ובושה·

Jedes Uebel lässt sich eher bessern als Frauenbosheit; ich habe sie zu bessern gesucht und geblieben ist mir Schand und Leid.

48 במה יבחן המשכיל את נפשו כשיסבול חבורת האשה רעה עמו·

Wie prüft der Verständige sich selbst? Dadurch dass er die Gesellschaft einer bösen Frau ertragen kann.

49. הרעה שבמסחרים שעשה האדם הוא קנין אשה רעה·

Das schlechteste Geschäft, das jemand machen kann, besteht darin, dass er eine böse Frau sich erwirbt.

---

[1]) S. Immanuel Mak. E. d. letzten Gedichtes; Sprüche d. Weisen No. 21; vgl. Dukes in Orient 1850 S. 570 A. 2.

[2]) Perlenlese 27, 4; vgl. Immanuel Mak. 17 Ed. Willheimer p. 127.

[3]) Sprüche d. Philosophen II, 1.

50. הזריז מי שלא ילכדוהו הנשים כי אם יפול בידם ירצצו כנפיו ולא יצמחו עוד.[1]

Der ist standhaft, den die Weiber nicht einfangen können; fällt er in ihre Hand, so schneiden sie ihm die Flügel ab und sie wachsen nicht mehr nach.

51. ואמר על הנשים: לא נפקד אצלם סוד אשר לא נגלה ולא היה לכם (להם l.) יכולת על דבר אשר לא עשוהו.[2]

Von den Weibern sagte er: Es ist ihnen noch nie ein Geheimnis anvertraut worden, das nicht entdeckt wurde, und sie haben nie über etwas so viel Macht gehabt, um es nicht zu thun.

52. ואמר: מי שלא יעזור אויביו בעשרו, יעזרוהו בעת חסרונו.[3]

Wer seine Feinde in seinem Reichtum nicht unterstützt, den werden diese zur Zeit seiner Not unterstützen.

53. ואמר: ממון השוטה הפתיות ותועלתו הכעס וממון המשכיל השתיקה ותועלתו הענוה.[4]

Das Kapital des Thoren ist die Narrheit und sein Gewinn der Zorn, das Kapital des Verständigen die Schweigsamkeit und sein Gewinn die Gelassenheit.

54. ואמר: הנבלים רודפים אחר מומי בני אדם ויעזבו מדותיו הטובות כאשר יבקש הזבוב המקומות המנוגעות בגוף ויניח הבריאים.[5]

Die Gemeinen spüren den Fehlern der Menschen nach und lassen ihre guten Eigenschaften unbeachtet, wie die Fliege die wunden Stellen aufsucht und die heilen Stellen lässt.

55. ואמר: מי שתהיה צורתו רעה מידותיו רעות.[6]

Wer schlechten Umgang hat, hat auch schlechte Eigenschaften.

56. ואמר: המדבר למי שאין בו דיעה דומה למי שמשקה אילן יבש.[7]

---

[1] Das.

[2] Das. (9 b), wo לן in לא zu emendiren ist.

[3] Das. II, 2 wo אוהביו f. אויביו und ebenso Jechiel b. Jek. מעלות in המדות c. 19 Ed. Offenbach 40 c.

[4] Sprüche d. Phil. das. vgl. Perlenl. 3, 1.

[5] Das. Jech. b. Jek. l. c. c. 18 (39 a).

[6] Es ist kaum anzunehmen, dass hässliche Gestalt als Zeichen schlechter Eigenschaften galt; wahrsch. ist צורתו aus חברתו corrumpirt.

[7] Aus den „Moralsprüchen des Alexander“ (מוסרי אלכסנדר) citirt von Jechiel b. Jekutiel (l. c. c. 18. Ed. Offenb. 38 b).

So sagten: Wer einem Sinnlosen zuredet, gleicht dem, der einen dürren Baum tränken will.

לא נלאתי יותר סליק סליק.

Reime, Rätsel und Sprüche.

Eine Reihe von versificirten Moralsprüchen, Lebensregeln, Sinngedichten, Witzworten, scherzhaften Bemerkungen und Rätselreimen wird in der Sammlung „Worte der Weisen und ihre Rätsel" (No. 36) uns vorgeführt. Sie lassen uns erkennen, dass in den düsteren Judenquartieren des Mittelalters auch der heitere Humor kein Fremdling war. Harmloses Witzspiel, zum Teil auch gewürzt mit beissenden Sarkasmen und boshaften Anspielungen, brachte eine wolthuende Abwechslung in der ernsten Beschäftigung des Studiums und der Frömmigkeit. Der Verfasser setzt sich zwar kühn über die einfachen Genusregeln hinweg, die Verse sind hölzern und holprig, aber sie verraten Geist und Geschmack und sind realistisch gehalten. Er hat auch manches gute Wortspiel, das ihm von andersher bekannt war, aufgezeichnet.

Da der Text allein oft unverständlich ist, musste den einzelnen Stücken, die wir folgen lassen, zuweilen eine Erläuterung beigefügt werden.

1. יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא·

Spr. 12, 18.

2. אם יאכל איש כל סמי מור, לב פתוח זכור ושמור, אין תועלת אף כי יגמור, חזיר יפתח פטר המור·

Alle Mittel zur Stärkung des Gedächtnisses nützen nichts, wenn man das Gelernte nicht wiederholt. Der Witz liegt in dem letzten Teile des Spruches. Derselbe lässt sich etwa auf folgende Weise wiedergeben: Holst du auch alle Würze herbei — Gedächtnis zu erlangen durch Arzenei — nichts nützt solches Allerlei — nur Repetition macht von Dummheit frei. —

3. אני לשיר כמו רופא לחולה, ואתם לי כמו כבש וטלה, ומה לכם בשקל שיר ומעולה, ודי לכם בשיר תלים ומשלי·

4. אני לשיר כמו רועה לעדר, ואתם לי כמו פרצה לגדר, ורק לכם להחבא בחדר, ודי לכם להתפלל כסדר· —

Eprigramm gegen die Verfasser der metrisch gebauten Gedichte, die als Gebete dienen sollen. Uebersetzung: Arzt bin ich der Dichtkunst, der kranken — Mag mich mit Schafen und Lämmern nicht zanken — Was sollen des Metrums Schranken — bei der Psalmen und Sprüche Gedanken? —

Hirt bin ich der Liederherde — dass nicht ihr Zaun durchbrochen werde — Versteckt euch nur bis in die Erde — Genug das Gebet, fort jede Beschwerde! —

5. ראו פלא אשר נעשה, כב"ש כובש האשה, ובגלל שש משור הותרה לאיש זר.

Der Sinn dieses Epigramms ist klar, es scheint auf einen bestimmten Fall gemünzt zu sein. Mit כבש soll vielleicht die Schafwolle, die zur Anfertigung von Kleidungsstücken dient, bezeichnet werden. Uebersetzung: Welch' ein Wunder für alle Welt! — ein Lamm über eine Frau den Sieg erhält — Für fein Gewebe, das ihr gefällt, — hat sie dem fremden Mann sich zugesellt. —

6. הקורא בספרים, ולא ידע ביאורים, בפתרון הדברים, כאופה פת שעורים, ויאכלוה אחרים.

Wer Bücher liest und sie nicht versteht, ist wie einer, der Brod backt, das andere verzehren. In Zuchtspiegel 8 b klarer, sinniger und weiter ausgeführt:

אשר יגע לקנות ספרים, ולא ידע בפתרון הדברים, כמו אופה אשר אפה לחמו ולא אכל רק מאחרים, וכגבר אדם בתולה ולא ידע כמנהג הגברים, וכחמור נושא מספוא ולא יאכל השעורים.

7. אני לשיר כמו גדר לפירצה, ואתם לי כמו שוטה לעיצה, ומה לכם בשיר כבד ההוצה, ודי לכם במשקל קל בנוצה.

Offenbar die Fortsetzung von No. 3 und 4. In ההוצה darf man wol eine durch den Reim gebotene Verkürzung von ההוצאה erkennen. Uebersetzung: Ich bin der Zaun für der Dichtung Garten — Ihr gleicht denen, die auf Narrenweisheit warten — Entfernt von der Poesie die Scharten — Federleicht sei jedes Versmass, frei vom Harten! —

8. אנוש קובל על איבוד דמיו, ואינו קובל על איבוד ימיו, והלא איפשר להחזיר דמיו, ולא איפשר להחזיר ימיו.

Mit unwesentlichen Varianten auch in Zuchtspiegel 8 a (vgl. Spr. der 70 Weisen No. 66), wo die deutsche Ueber-

setzung lautet: Ei du vergängliche närrische Welt — dass mancher klagt über sein verloren Geld — und nicht über seine Tage, die ihm entrinnen — da er doch verloren Geld kann wieder gewinnen — aber nach den verlorenen Tagen brech' dir nicht deinen Sinn — sie wieder zu bekommen, denn hin ist hin! [1])

9. ברח מאש בעת יבער, ומזעף ים בעת יסער, ומאריה מרעב יגער, וממלך בחימה יבער·

Dazu in der Handschrift als deutsche Uebersetzung (in hebr. Schrift): Fleuch vor Feuer wenn es brennt, un[d] das Meer im Sturmwint, wenn ein Löw' nic[h]t Essen findt, un[d] ein König Zorn beginnt.

10. מושך בחבל, יפול בזבל, בחבל מושך, יפול בחשך, מכה בקשקש, בעונו יקוש, בקשקש מכה, נקה לא ינקה·

Uebersetzung: Der da zieht am Strick, — fällt in den Mist zurück — den Strick hat er gezogen — in's Dunkel wird er gebogen — Er schlägt mit der Glocke — die Sünde hat ihn an der Locke — die Glocke schlägt er — die Schuld trägt er.

11. פרעוש וכינה, דאגה והשתנה, החולים ועכברים, יעירוני לבקרים·

Aehnlich Zuchtspiegel 17 a; die Uebersetzung daselbst hat auch die Handschrift: פלויך אוך לייז, קאקן אוך מייז, באכנן (Z. richtiger: ברוכן) אוך זארגן, דיא וועקן מיך אלי מארגין.

12. נח בתיבה ומימיו סביב, היינו מנחם,
נח בתיבה במלי תפס, ביד נין אהרן נתפס·

Der Name נח mit vor = und nachgesetztem Mem ergibt den Namen מנחם· Wie der Name נח sich in אהרן verwandelt, wird aus des Verfassers Angaben nicht klar. נין kann auf die finale Nun-Form oder auf ה (5), das in diesem Falle als Sprosse des נ (50) bezeichnet wird, hinweisen.

13. שתי אחיות חן אחת בתולה, ואחת בעולה, ונח מצא חן בעיניהן, וישכב ביניהן·

Ein anderes Rätsel auf den Namen מנחם, der aus zwei verschiedenen Mem-Formen, zwischen welchen die Buchstaben נח zu stehen kommen, gebildet erscheint.

---

[1]) Eine andere schlechtere Uebersetzung befindet sich auf dem Titelblatte der jüdisch-deutschen Uebersetzung von Petachja's Reisebeschreibung Ed. Frankfurt a. M. 1724.

14. גבר לאיתתא דאורח בר אינשי, וכסו מילבש שתי, תלת אילין לעולם לא משתכחין, צריך אינון לכל דרי·

Dazu in der Handschrift die deutsche Uebersetzung: Weib und auch Mann, Trinken und auch Essen, die drei ken (= kann) man nit vergessen.

15. משל משלו חכמים לאמור, על איש עני ובעל ריב, אילו היה קרנים לחמור, כל העולם היה מחריב· (sic)

„Es ist gut dass der Esel keine Hörner hat" ist ein bekanntes Sprüchwort (s. Tendlau Sprüchwörter und Redensarten No. 218). In Zuchtspiegel (22 b) dass. mit den Worten המושלים אמרו על איש חלש ובעל ריב · · ·

16. יש אדם תדיר מחריש, על כל דבר יענה אמן, הקדמונים על זאת משלו, מים שקטים אל תאמן·

Vgl. Caspar Seidel tres manipuli p. 22 No. 119 und Dukes rabb. Spruchkunde S. 88.

17. אני לשיר כמו ירדן לנעמן, ואתם לי כפרפר ואמנה, ומה לכם בשיר הסגולים (השקולים ?) ודי לכם והודו ואנא·

Fortsetzung zu No. 3, 4 und 7 Uebersetzung: Ich bin der Dichtkunst, was dem Naaman der Jordan — Ihr jedoch gleicht dem Parpar und Aman [1]) — Nehmt statt der metrischen Lieder der Lobpsalmen Gesang an. [2])

18. ומי הביא לצרפתי בבית השיר, ואיך בא זר במקום קדש ורמס, ואם שיר יעקב מתוק כמו מן, אני שמש והם שמשי ונמס·

Ibn Esra's Epigramm auf R. Tam, das sonst nur aus Gavisons Omer-ha-Schikchah bekannt ist (s. K. chem. 7 S. 35).

U e b e r s e t z u n g:

Wer hat dem Franzosen des Liedes Tempel erschlossen?
Wie konnte der Fremde die heilige Stätte betreten?
Und wäre Jakobs Lied wie das Maana so süss
Ich bin die Sonne! sie erglüht und es ist zerflossen.

19. משה במקום ציר נאמן קם, רוחו שכל פרש אתתו
עטו תחרת מטהו שם, ויעש(ו) בו את האותות·

Lobgedicht auf Maimonides (s. Jahrb. 8, S. 184).

20. הדלת תסוב על צירה, עצל על מטתו רובץ
קרע תלביש לו התנומה, עורר שחר הונו קובץ·

Gereimter Spruch nach Sprüche 26, 14.

---

[1]) Vgl. 2. K. 5, 12. [2]) Vgl. Psalm 118 1, 25.

21. שלש המה טבעי צער, אמנם המה יוצר שונאים (שונאם l.) זקן נואף עשיר בדאי הדל גאה רבה חטאים.

Der Verfasser hat diesen Spruch nicht aus dem Talmud (Pesach. 113 b), sondern aus Sirach 25, 2 u. 3. טבעי ist Uebersetzung von species des Vulgatatextes und צער drückt aus, dass diese drei ein Schmerz für Gott seien.

22. אנוש מתוק וחכו מר, פנימוו ולא כחיצונה
כתפוח אשר הותלע, ונאה הוא בחזיונה.

Dass. Zuchtspiegel 10 d, wo ולבו für וחכו und die deutsche Uebersetzung: Ein falsch bös' Herz und süss' Maul — gleicht sich einem Apfel aussenwendig schön und innwendig faul.

23. הן מה אינע לא אצליח, כי עיוותוני כוכבי שמיא (sic), אם הייתי סוחר בתכריך לא מת אדם כל ימיו.

Aus einem Ibn Esra zugeschriebenen Gedichte; s. Rosin Reime und Gedichte des Abr. Ibu Esra S. 98 No. 59.

24. על הדגה דאגה אבליג, כי הפליג אותו דלג
אדמו פני צחו שלג, לולי יקטן הולד פלג.

Ebenfalls Ibn Esra zugeschrieben s. Rosin a. a. O. S. 99 No. 61. Die Wortfolge in Z. 1 ist hier richtiger, da dadurch auch in dieser der annähernd richtige Reim hervortritt, weniger kann dies von der L. A. אבליג gesagt werden.

25. שלמה שלמה שלמה שלמה.

Dazu die Bemerkung: משל זה אמרה בתו של ר״א על רבינו פרץ R. Perez ist wahrscheinlich der Tosafist (s. Zunz z. Gesch. 51); über die mit der Chiffre ר״א bezeichnete Persönlichkeit lässt sich kaum eine Vermutung aufstellen, noch schwerer ist es, das Rätsel, zu dem der Schlüssel in einem unbekannten Faktum liegen mag, aufzuhellen. Der Satz ergibt einen erträglichen Sinn etwa in der Fassung: שַׁלָּמָה שִׁלֵּם השלמה שלמה („Warum hat Salomo das ganze Kleid bezahlt?"), so etwas ist doch aber wol hier nicht gemeint. Vielleicht stellt derselbe einen chiffrirten Brief dar, etwa שלום לך מורינו הרב שאלתי לאבי מורי הרב . . . Der Schreiber scheint das Rätsel selbt nicht mehr verstanden zu haben.

26. רבים אומרים מאמר, זינתה תמר, נא מר תניפה (תהפוך l. ?) בזכותה, אמך היא לא תגלה ערותה.

Ein satyrisches Epigramm, etwa folgenden Inhalts: Wenn's auch Viele sagen — Tamar habe sich nicht gut be-

tragen, — du darfst nicht so hart über sie sprechen — sie hat den Namen der Stammmutter, da ist's Verbrechen.

27. רתחוו בשכם בבנו חמור, איך הוא מתניו שקול ישקול
אם אין תוך פיו מענה לשון, הכתף יענה את הכל·

Epigramm auf einen Breitschulterigen (der hier שכם genannt und als „Esel“ dargestellt wird, s. Gen. 34, 2), auf welchen Koh. 10, 19 mit Umwandlung von כסף in כתף angewendet wird. Uebersetzung: Seht Chamor's stämmigen Sohn,— Seine Lenden sind von schwerem Gewicht — Des Wortes Mangel sei ihm nicht zum Hohn — Da ja die Schulter für ihn spricht. —

28. מלך בהיכל ראה בדלתי דל, צירו כצורתו ופניו פני לביא
קרא ואמר לו פה אמך היתה, ענה והשיבו לא היא אבל אבי·

Der Sinn dieses Rätsels ist ziemlich unklar. Es scheint, dass der Name des vierten Buchstabens des hebräischen Alphabets, der, ganz ausgesprochen, deleth (Thüre), aber auch in der abgekürzten Form = dal (arm) lautet, dessen Gegenstand ist. Es hätte demnach folgenden Inhalt: Ein König sah in seinem Palaste auf der Thüre (für בדלתי ist בדלתי zu lesen) den Buchstaben Daleth aufgeschrieben, dessen Form ihrer Gestalt ähnlich ist. Da rief er ihm zu: „Deine Mutter war hier“ (der Buchstabe hat nämlich seinen Namen von דלת fem. Thüre); derBuchstabe antwortete: sie war es nicht aber mein Vater (דל, der andere Namen des Buchstabens ist masc.). Das Löwengesicht ist diesem Buchstaben wol mit Bezug auf den weit entfernten Abstand seiner Endspitzen beigelegt.

29. המתלונן על בני עמו, הרי זה חותך חוטמו·

Du gabst dir in deine eigene Nase ein Schnitt, — wenn einer deiner Landsleute durch dich Schimpf erlitt.

30. בטבעת הגרון יהיו הבדי"ם· נאמר על הרמ"בן·

Auf Nachmandes wurde die Schriftstelle Exod. 25, 15 angewendet, in welcher הגרון für הארון geschrieben wurde, wahrscheinlich mit Bezug auf den Beinamen גירונדי (der Geronese).

אמן החזרן (ההזיז החרן?) אחד סוס עגל סעורה·
31. אמר בר, ואל בר, לך לבר, על בר, והבא בר, ועשה בר·

Das Wort בר in einem aus zwölf Wörtern bestehenden Satze in sechs verschiedenen Bedeutungen angewendet: 1. (= ברי talmud.), 2. vielleicht Getreide, 3. (= ברא) die Trift,

4. vielleicht = חיות ברא (Dan. 4, 29), 5. Sohn des Rindes, Kalb, 6. Mahlzeit Gen. 45, 23 (s. Parchon sv. ברה).

32. המוסר סר והאשם שם וגבר, הידבה (הריבה l.) בא והתם תם ועבר, הפדאי (הבדאי l.) די והאמת עב לקבר, וכל עבי מת וצבר.

Ein ähnliches etwas grösseres, R. Tam zugeschriebenes Gedicht wird in Zuchtspiegel 20 b mitgeteilt. Der letzte Absatz scheint mit dem Passus והלעב עב וגבר identisch zu sein und wäre danach zu emendiren.

33. אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. ס"ת ר' עקיבה.

S. Or Sarua I Einl. No. 1.

34. אורו (עורו l.) ככסף, ובשרו כזהב, וטעמו כמן, ושמו זל"מן, ככסף אורו (עורו l.), כזהב בשתו (בשרו l.), וכמן טעמו, ושמו זל"מן.

„Seine Haut wie Silber, sein Fleisch wie Gold, sein Geschmack wie Manna, sein Name Salman" (dasselbe in anderer Wortfolge noch einmal). Wahrscheinlich ein Rätsel auf den Salm, dessen vortrefflicher Geschmack geschrieben wird (der Name זלמן wird hier auf den Salm, salmo, saumon, übertragen).

35. איש גבור לנצה במלך סיחון, וחכם כמו חכם מכל היא המלך, אם לא שבלו ימשול בנצחון, יפול כי חשך הוא הולך.

Uebersetzung: Gliechst du dem König Sichon an Kraft — An Weisheit dem Weisesten von Allen — Ist's nicht Verstand, der da herrscht und schafft, — wirst du, in Finsternis wandelnd, fallen. —

36. לשמעוני מלא חמס בכפיו, ואמנת (ואמונת l. ? oder ואומנות) אבותיו היו (sic) בידיו,
כבן יאיר אשר מאיר וכן היא גמולו לפי שעה בצדיו.

37. בכל ימים הוא יכבד במשא, בקיץ אף בחורף הוא במידה, ומידותיו בכל שעה הוא בהיפך, ומשאו כשל חול כבודה.

38. וכן מונה כחול ירבה לימים, וכל חודש וכל שנה ושנה, יקוה אל פעלו כשכיר, וישאף צל כעבד רץ לישינה (לשינה l.).

39. והלוי נזיר אחיו לנחלה, מצפה הוא לאחרים, ללקט בגרונו (בגרנו l. ?) ה' כפרים.
ותמיד הוא מחזיר בפתחים, לאחיו הם בני יעקב בשמות, ויתנו מעשה (מעשר l.) תרומה אף נדבר (נדבה l.).
תנו מתן תנו מתן לרגל, ואילולי למצוה זו לחובה,
ללוי לא יהא נמצא מזונו, ואצילו לברכת פת כדתו,
ולא קידוש והבדלה מצויה, לכן לו"י ליצ"חק בביתו.

Diese vier Absätze gehören offenbar zusammen. Für das unverständliche ה׳ כפרים ist vielleicht הַפֵּירוּרִים (die Brosamen) zu lesen. Das jedes Metrums ermangelnde Gedicht lässt sich etwa folgendermassen wiedergeben:

Simon hat unrecht Gut in seinen Händen,
Hat das Handwerk seiner Väter gelernt;
Ihm leuchtet auch des Glückes Gunst
Nie bleibt es von ihm entfernt.

Tagtäglich trägt er die Arbeitslast,
Sommer wie Winter ganz gleich.
Vom Guten ist nur das Gegenteil zu merken,
Er bleibt dennoch stets steinreich.

Es mehren sich auch immer seine Tage,
Es fliessen Monde und Jahre dahin,
Des Mietlings harrt stets neuer Lohn
Ruhig legt er zum Schlafe sich hin.

Der geweihte Levite jedoch, der sich vor anderen muss schmiegen,
Sieht in seiner Tenne nur die Brosamen liegen;
Die Brüder muss er angehen, dass sie ihm spenden Zehnt u. Gaben,
So ist's Pflicht, dass er sie von ihnen soll haben,
Sonst fehlte ihm Brod und Wein zum Schmause;
O du Levite, lache nur zu Hause!

40. פאת (wahrsch. l. פאר) השם הוא ציר נאמן, רופא חלי כל בשר,
משכיל מעשה בידי אומן, על הנפש יאסור אסר.

Uebersetzung: Dem guten Namen darfst du vertrauen — er kann manche Krankheit heilen — darum magst auf dein Thun du schauen — vom Guten stets das Beste teilen.

41. נר רש״י מומחה אומן, וכל חדרי בטן הוא חופש,
קורא חכמת ספרי מימון, מבריא בשר מרפא נפש.

Epigramm auf Jizchaki und Maimonides. Uebersetzung:

Raschi ist ein geschickter Meister,
Ein Licht, das ins Innerste dringt
Maimon's Lehre Labung der Geister,
Weisheit, die Genuss dir bringt.

42. בנים המה לא אמון בם, וחייט צורף אורג טוחן,
אף עמדן לשמור על גבן (גבם .l), גונבי עם עין כל לא יבחן.

Inhalt: Beaufsichtigt man auch die Arbeitsleute, sie wissen dennoch zu stehlen.

43. טוב הסבל מן העקש, עובר בו רוח אחרת,
ופתלול(י) לב כל מה ביקש, עומד תחתיו כממארת.

Uebersetzung: Besser Narrheit als Eigensinn — Der bis zum Wahn vermessen — Nur der Trotz scheint ihm Gewinn — Man meint, er sei besessen. —

44. זאת לדעת קודם אמור, טוב לעסוק עם שוטה גמור,
מאיש פתי קט השכל, הולך דרך נחש עקל.

Uebersetzung: Lasst Euch das vor Allem sagen — Ein ganzer Narr ist zu ertragen — Doch nicht der mit seinem kurzen Verstand — sich wie die Schlange auf krummen Wegen wand. —

45. קונה כל דבר ממובחר, טוב הוא לו אל יבחר,
ומבקש רק זול הוא מסחר, שקנה אברהם מבן צוחר.

Uebers.: Kaufe nur was Rechtes — Da sparst du dir die Wahl — Wohlfeil ist nur Schlechtes — Zochars Sohnes Qual.[1]) —

46. חושב עצמו איש פקח, דעת אחר אין לוקח,
אמרי אינשי על דבר זו, המשוגע אוהב ברמיזא.

Uebers.: Eigener Einsicht folgt der kluge Mann —
Nimmt nicht anderer Meinung an —
Kennt ihr das Sprüchwort nicht —
„Der Tolle richtet auf Winke sein Gesicht“? —

47. כל המבקש למצוא רעות, ימכור או ילוה על חובות,
נצח לא יראה המעות, קונה שונאים או רב איבות.

Uebers.: Zu Darlehen geben und auf Borg — bereitet dir gar manche Sorg' — dein Geld wirst du nimmer sehen — doch Feinde, die nicht mit dir gehen.

48. תמיד איש(ה) מתעלסה, גם צעקה (צועקתי .l) מתוך האגסה (? הַאֲנָסָה .l),
רופא אל עצמו לא אסה[2]), הן מכל אלו מנוסה.

Inhalt: Man weiss aus Erfahrung, dass das Weib schwazhaft ist und dass der Arzt sich oft selbst nicht zu heilen vermag.

---

[1]) Siehe Gen. 23, 8 ff.

[2]) Aram. אסי (heilen).

49. בגד צמר גם שב (שש ?) ובדים, כל מין דלדול הארים,
תחת סרבל הם נכבדים, כי הוא מכסה כל הבגדים.

Uebers.: Wollkleid und Linnen allerhand — rote Franse und Band — werde unter dem Mantel erkannt — der Decke für alles Gewand!

50. רחש רושף, נחש נושף, אריה זועם, רעם מעם (רעם l.),
על כל זאת איך אישון נשף, לאיש אשה רעה טעם.

Uebers.: Die Milbe kriecht, die Schlange sticht — der Löwe grollt, der Donner rollt — doch schlimmer für den armen Wicht — das böse Weib, das ihn gewollt. —

51. סוס רע גם טוב לרכיבה, מכבין אותו במגופות,
אשה רעה גם הטובה, הך לפחות באגרופות.

Uebers.: Das Pferd, ob bös' ob gut — du mit der Peitsche hau'st — Für Weiber, ob bös' oder gut — gebrauch' wenigstens die Faust. —

52. גחל גחל הבהב, עם אש להב, סבול תסבול ושחין רהב,
כי קטן כל אילו הכיל, מאדם רע הולך רכיל.

Uebers.: Der Kohle, die in Feuerslohe flammt — auch wenn sie dich brennt, hältst du Stand — dies alles ist leichter zu ertragen — als Verläumder, die Böses sagen. —

53. שוט לנפש לא תסכן, כי אם על גובה הרגל,
כי שם אין לו תיקון הבן (הָכֵן l.), צריך לו הרופא ההרגל.

Uebers.: Die Geissel passt nicht für den Geist — da sie nur den Körper schlägt — geheilt von innerem Schaden wird zumeist, — wer Gewohnheitsänderung erträgt. —

54. שלטון כופה דת ודין, ואותו ענתו (עוותי l. ?) אך כי מדה הדין,
סופו עליו גובר, ובעולם חרב עובר.

Uebers.: Ein Herrscher, der das Recht missachtet, — zerreisst der Ordnung Friedensband — der Frevler dann auf Umsturz trachtet — Es zieht das Schwert hin durch das Land. —

55. סיום מסכתא לגמור, החנוכה גם ל"ג בעומר,
יומי משתה יורו מורים, כי כן יעשה (sic) הבחורים.

Uebers.: Zu Chanuka und Omers Ausnahmstage — zu Ende muss gelernt sein ohne Frage — ein Talmudtractat, so lehren's die Lehrer — die Jünger wollen es ja, dreiste Begehrer. —

Eine harmlose Satyre auf die Eilfertigkeit, mit der man in den rabbinischen Schulen das Studium eines Talmudtractats bis zu einem bestimmten Ferialtage zu beenden suchte.

56. מוציא דבה על האנשים, הוא עושה כזונות עושים.
גם מה שחושקים ומבקשים, רק שיזנה (sic) כל הנשים.

Inhalt: Der Verläumder ist mit der Buhldirne zu vergleichen, die züchtige Frauen nicht leiden mag.

57. מסב בראיש שלחן המוקצה, ומכבוד יורד מראותו,
אז נכבד כסא מקצה, או איש נתכבדו המקימות.

Unter der Unbeholfenheit im Ausdrucke hat auch die Verständlichkeit dieses Sinnspruchs gelitten. Beiläufiger Inhalt: Der Sitz, den ein würdiger Mann eingenommen und verlassen hat, wird dadurch ein Ehrensitz und auch der Mann bleibt ein Ehrenmann. —

58. התבולות הרבה נשמעים, וסתר (וסכל l. ?) כל דבר יאמין,
אף דברי שקר העתועים, הפך משכיל ומחכימין.

Uebers.: Viel Gerede wird gehört — Alles glaubt der Thor — Auch was der Wahrheit entbehrt — Der Kluge schliesst da das Ohr.

59. קשה לי כאיש נופחת, אין לי באיש רוח נחת,
המכחיש כל הנוכחת, ראייה וסבר בלי קחת.

Uebers.: Es greift mich ordentlich an — ich finde kein Behagen daran — wenn ich sehe einen Mann — der Sichtliches läugnen kann. —

60. נוהג לאכול במעדנים, לא יאכיל ריעו חרצנים,
כי על לחמי ריח ניחוחים, יזכור כי כל פיות אחים.

Uebers.: Lass, geniessest du das Beste — nicht anderen nur die Reste — denk' bei der wohlschmeckenden Speise — jeder will sie gleicherweise.

61. לחם לאכול נפש בקשה, וכסית בגד הלבישה,
חיבור האים עם האשה, אדם לא ישכח השלשה.

Uebers.: Das Brod, das du verlangst zum Essen, — das Kleid, das von jedem wird besessen — und das Weib, das dir angemessen — die drei wirst du nie vergesssen. Vgl. No. 14.

62. איש ההירע (sic) על ידי אחר, עצמו יראה בן יוכבד,
רמיון רע סטן הוא שוחד (שוחר .l), ואם לא יכול ישלח העבד.

Inhalt vielleicht: Wer jemanden durch einen anderen Schaden zufügen lässt, hält sich noch selbst für einen Ehrenmann. Wo der Satan selbst nicht zu kann, da schickt er seinen Diener.

63. הבועל בעת תעב, והאוכל בלא רעב,
והשותה בלא תאב, הלא הוא יגיע בכאב.

Inhalt: Wer seine Leidenschaft nicht zügelt, ohne Hunger isst und ohne Durst trinkt, fügt sich selbst Schaden zu.

64. לכאב האש (הראש ?) טוב הוא לרפא, ולך(ולא .l ?) יאכל בטנו. שבע,
וכאב בטן אם כן אפוא, ילך יפנה כד על מבע.

Gesundheitsregel: Mässigkeit im Essen schützt vor Krankheit.

65. אב זקן שרוי בכעס, כי רעה עליו המעש,
שיניו נגדעו מלועס, אוכל תעב נפשו חמס.

Uebers.: Dem Alten will's nicht mehr gefallen — schlimmer geht es ihm als Allen — die Zähne sind ihm ausgefallen — Nichts essen können, welche Qualen! —

66. יין שמן דגן ועץ, בזמנם בביתך הכניסם,
התבונן בו גם הוועץ, כי זה עיקר הכנים אוסם.

Uebers.: Wein, Oel, Korn und Holz — Führ' rechtzeitig in's Haus dir ein — Merk dir's, sei nicht zu stolz — sie sollen deine ersten Vorräte sein.

67. הן על עשיר תמים פעלו, אך לא ותרון מעות השלך,
משל אמת הדומה לו, אצל הסוס טוב כי ילך.

Uebers.: Auf einen reichen, sonst untadelhaften Mann — dem es nur schwer wird, wenn er von seinem Gelde auch geben sollte — man wol das Sprüchlein anwenden kann. — Ja das Pferd wäre schon gut, wenn es nur gehen wollte. —

68. היום גל, למחר דל, גם הנכסים יוצאים ונכנסים.

Das des Reimes wegen gewählte גל ist wol von גיל (froh sein) abzuleiten: Heute reich, ein frohes Herz — Morgen arm, Sorg' und Schmerz — Auch die Güter wandern — von einem Ort zum andern.

69. יען לא ידאג המפזר, כי הגלגל בעולם חוזר,
זה עולה וזה יורד, לסוף אבר (עבד .l) ברבו מורד.

Uebers.: Verschwende nicht das viele Geld — „es rollt das Rad ja durch die Welt“ — Es gibt ein Fallen und ein Steigen — Bald muss vor'm Knecht der Herr sich beugen.

70. פרעושים בגימ׳ משומדים.

Auf den ersten Blick scheint, dass mit dieser Bemerkung den Täuflingen eines angehängt werden soll, aber die Rechnung stimmt nicht, da die Wörter פרעו׳ש׳ים (= 706) und משומדים (= 440) dem Zahlenwerte ihrer Buchstaben nach sehr differiren. פרעושים ist aus פרנסים corrumpirt, welches Wort in dieser Hinsicht ganz genau mit משומדים sich deckt. Der Schalk hat es also hier auf die Gemeindevorsteher abgesehen, die, wie er mit glücklichem Witze herausgefunden, sich in nichts von Apostaten unterscheiden.

71. מילתא דחד גברא, פלגא דבורא.

Uebers.: Eines Mannes Rede — ist nur eine halbe Rede.

72. שני אנשים עוורים נצים.

Durch die fast nur in der Schrift bemerkliche Aenderung eines Buchstabens in dem Worte עברים (Exod. 2, 13) entsteht die Sentenz: Wenn zwei Leute blind d. h. einsichtslos sind, zanken sie miteinander.

73. כל צרפתא, זרוק אשפתא, חוץ פורתא, ופרשן דתא.

Dazu die Bemerkung: רבינו יוסף טוב עלם, רש״י. Mit einigen Varianten aus einem handschriftlichen Werke mitgeteilt von Asulai (שה״ג I, ש 35).

Uebers.: Erklärung, die aus Frankreichs Schulen stammt — gehört in den Kehricht allesammt — jedoch sei der Porata (Tob-Elem) beausnahmt — und der Meister in dem Exegetenamt (Jizchaki).

74. שמע בני בלי נטוש, ואל בחור שת״ום בע״ון (בעין l. ?),
שמור לך זרוך (זרוק l. ?) ב״שן, בלי ראות סב״ום בע״ין,
וסוף לך לבדד טוב, ואז שמת (שמרת l. ?) כבוד שמך,
כאב ב״שן, קרוץ בעין, הלא תבוא לדל ומך,
נצור לשון לזות שפתיו, מפרט וכלל מנע שחוק,
יסור שחוק כסיל מרי, וזה יהיה לך לחוק.

Die rätselhaften Anspielungen sind schwer zu deuten. Vielleicht sollen שתום בעין (nach Num. 24, 3) und סב״ום בע״ין Weinarten darstellen, lezteres „Schaumwein" und ersteres = stummer Wein (ein Wein von dessen Most man die Gährung abgehalten hat, so dass er süss geblieben ist, siehe Kriegk. Deutsches Bürgertum im Mittelalter S. 302). Die Uebersetzung würde demnach zu lauten haben: Höre, mein

Sohn, verwerf' es nicht, wähle nicht den stummen Wein — Hüte dich über den Zahn zu werfen ungesehen den Schaumwein — Schliesslich ist's für dich gut, allein zu sein, da behälst du deines Namens Ehren — Wer zu viel dem Weine zuspricht, wird einst arm und muss entbehren — Lass die leere Schwätzerei, den Spass im Grossen und im Kleinen — Spiel ist Thorheit, ist empörend, das sei dein Grundsatz im Allgemeinen. —

75. סודך החזק במסתרים, אל תפקידו אל שום חבר
כי גם לו חברת הגברים, כל תעלומם (תעלומות .l) נגדם דובר.

Uebers.: Dein Geheimnis in deinem Munde! — trau es keinem Freunde an, — denn in seiner Genossen Bunde — erfährt's dann auch ein andrer Mann. —

76. דובר משאירו בלשונו, סופר בגנותו וקלונו,
נוהג הסריח במלונו, כעוף הוא טינף בקינו.

Uebers.: Denen, die ihren Verwandten Böses nachsagen — sie mit lautem Gerede anklagen — mag das wol so behagen — wie den Vögeln die den Schmutz, in ihr Nest hineintragen. —

77. בן החביב יחיד לאב, דמיון יש לו עין אחת,
קט כל מיעוט עינו יכאב, גם כן אין רוח נחת.

Uebers.: Es geht dem Vater mit einem einzigen Kind' — wie dem, der nur auf Einem Auge sieht — Schmerzt's ihn ganz wenig, er fühlt sich schon blind — Gleiche Angst bei seinem Kind, so ihm nur das Geringste geschieht. —

78. חולי ארוך נפש מכאוב, ותקותו פתאום לקבר,
בחבל מים בו תשאוב, גם סופו ישבר.

Uebers.: Lange Krankheit wird nicht gut — Ihre Hoffnung führt zur Gruft — der Strick zieht den Eimer aus Wasserflut — zuletzt reisst er, ist verpufft. —

79. ימי פורים הראשונים, אף כי נקראו קטנים,
תוכה בו לאכול מעדנים, ככה תמיד לאדונים.

Uebers.: Des Schaltjahrs erste Purimtage — nennt man wol die „Kleinen“ — Doch fehlts da nicht an leckeren Speisen und Weinen — Grosse Herren sind stets geehrt, ohne Frage. —

80. רשע הלך דרך רעים, לא טוב הגון יפה נעים,
כזביב בבשר המצורעים, רק במקומות המנוגעים.

Aehnlich Zuchtspiegel 28 b.:

יש איש בפתיות יחפוץ, וממעלות מעולות יבריח,
כזבוב מבשר בריא יקפוץ, על בשר מסריח.

Uebers.: Die Frevler gehen nur auf schlechten Wegen — wandeln stets auf Unrecht's Stegen — Wie Fliegen, die es nicht anders mögen — als sich auf wundes Fleisch zu legen. —

81. אשה המנבלת זונה, ובית האושפיזה ת(מ)לונה,
שם תמצא מחיה ומזונה, ומרוב המריחים סרחונה.

Uebers.: Das unzüchtig Weib, welch' ein Graus! — die Wirtsstube ist sein Haus — dort findet es seinen Schmaus — der böse Ruf dringt auch hinaus. —

82. כל יום בקביעות, העון רוח לְמִמר (sic) דעה,
דרך רע ביגיעות, רגליו לנפול תמיד כורעות.

Der Sinn dieses Spruches leidet an Unklarheit, Inhalt vielleicht: Der Geist widersetzt sich der fortwährenden Anstrengung, gleich dem Fusse, der auf beschwerlichen Wege oft dem Straucheln nahe ist.

83. שגי ורביעי, טוב הוא מכל יום קביעי,
החולה (sic) לו עתה, וירא כי היתה הרוחה.

Die Vermutung liegt nahe, dass טוב als unrichtige Verbesserung eines Copisten für ursprüngliches רע anzusehen ist, da gerade Montag und Mittwoch als „dies nefasti" galten (s. oben S. 5). Auch reimt עתה nicht mit הרוחה und dürfte wol ein anderes Wort, etwa נוחה dafür gestanden haben. Wir hätten demnach zu übersetzen: Montag und Mittwoch sind schlimmer, — als die anderen Tage immer — da mag man nichts beginnen — was einst soll gelingen. —

84. עשיר פיזר אביון, כחגב עם השור דמיון,
תשתה נגרו תיגרא, אמרי אינשי תבקע כרסו.

Aus diesen Worten, wie sie uns hier vorliegen, ist kein Sinn herauszubringen. Vielleicht ist nach Targum Spr. 26, 20 תשתק für תשתה zu lesen. פיזר, wofür vielleicht בזה zu lesen ist, bedeutet hier „verächtlich behandeln". Es würde demnach hier gesagt sein: Für den Reichen, der den Armen beleidigt, passt das Bild von der Heuschrecke und dem Ochsen, da muss jeder Streit schweigen, die Leute verfluchen einen solchen Menschen.

85. לכל דבר יש תקוה, זולת זולל סובא בלע,
תורה צוה לנו משה, ימות אין עליו טוב טען.

Uebers.: Hoffnung hast du überall, doch den Schlemmer bessert Niemand — den Tod verdient er, sagt die Bibel, da erhebet keinen Einwand. —

86. חכמת המסכן לא תבזה, ודבריו תשמע לא תעפר (תחפר l.).
עיניך בו התרזה (sic), כי הזהב יצא מעפר.

Uebers.: Verschmäh' des Armen Weisheit nicht — auch sei sein Rat dir hold — Er bringt in manch' Geheimnis Licht — Ja, aus dem Staube kömmt das Gold. —

87. עם וקן (זקן ? עקש ? l.) אל תצא לריב, כי הוא כמרחשת ישן,
בעצמך אליו אל תקריב, פן תתלכלך שחרות עשן.

Uebers.: Beginn nicht mit dem Starrkopf Streit — der gleicht einer alten Pfann' — da hält man sich hübsch weit — man macht sich sonst schwarz daran. —

88. נס לך ותהא בורח, ממסחר סוסים ויין,
פן תשאר קרח, כי מותר אדם אי.

Uebers.: Bleib nur fern von Handelskauf — mit Pferden und mit Wein — du gehst sonst selbst darauf — es ist kein Profit darein. —

89. נשמט מאף מלכים, גם נמלט מאיש תככים,
ואף משאר הסכסוכים, כלו מהקן כל סיכסוכים.

Uebers.: Hast du keines Königs Ungnad' auf dich gezogen — hat auch kein Hinterlistiger dich betrogen — hast du dich sonstigen Händeln entzogen — dann sorge nicht! die Unruhe ist verflogen. —

90. תחת טובה משלם רע[ה], דומה אל איש שוחט השור,
כמוהו גם הוא נפרע, אחרי כי חרש גיא מישור.

Uebers.: Du strafst dich selbst mit deinem Undank — Man soll nicht Gutes mit Bösem vergelten — Sich selbst muss der Mann nur schelten — der das Rind führt vom Pfluge zur Schlachtbank. —

91. תתחתן אל משפחתו, זיווג הבן או עם בתו,
עמו ינעם אוכל פתו, בונה ביתו הדין אתו.

Uebers.: Es bleibe Niemand ohn' — Heirat, Tochter oder Sohn — Freude am Genusse ist sein Lohn — so ist es recht, im Ehehause wohn'. —

92. הוקר רגלך אל תצא חוץ, תמיד ברחובות ובשווקים,
כי שם חטאים נחוץ (sic), וונות עוברות גם רקים.

Uebers.: Streife nich so viel herum — in Gassen und in Strassen — da macht sich breit das Sündentum — Alles, was ausgelassen. —

93. כן דוגמת אשה הרע, אל שרץ עוף היא הצירעה,
דומה לכלי טומאה של חרס, אין תיקון לא אך תגרס.

Uebers.: Als Bild des bösen Weibes sei dir bekannt — ein fliegend Insekt, Hornis wird es genannt — An einem schlechten Gerät ist nichts zu verderben — am Besten, es geht in Scherben! —

94. גבר נואף מרוב תאוה, על זרמתו זרמת סוסים,
הצמאה לספות עם רוה, גם עם יזקין אז הוא רוב נסים.

Offenbar ist hier רוֹב נסים eine witzige Bezeichnung („Vielprobirer"). In dem Lehrspruche wird die ungezügelte Leidenschaft gegeisselt.

95. רגל וראש תזהיר בקורים (בקירה .l), קה נא מוסר בנין אולם,
שטופה גג אף המקור'[ה], אולי ישומם תל עולם.

Uebers.: Fuss, auch Kopf schütze vor Kälte — Jedes Gebäude kann es dich lehren — Ist durchfeuchtet des Daches Gezelte — Wird's auch der Standkraft entbehren. —

96. הנח רופא לדרוש חולה, כי הוא דורש היום ותמולו,
טביע (sic) חולה נגדן (נגדו .l) מגולה, מאז תטה ימין ושמאלו.

Uebers.: Den Kranken kann nur der Arzt verstehen — er prüft, was heute war, was gestern auch — hat in seine Natur hineingesehen — kennt ihren rechten Gang und Brauch. —

97. עזר נגדך היא הבתולה, כל אלמנה לא תקח,
כי לבה דופק אל בעלה, הראשון הוא טעות מקח.

Uebers.: Die Jungfrau nimm zum Weib dir an — die Wittwe lasse laufen — ihr Herz hängt stets am ersten Mann — So was soll man nicht kaufen. —

98. מאמר חכם החרשים, לא יועיל חכמת המבינים,
אין שומר טוב אל הנשים, אך בעוד צורת הפנים.

Für בעוד ist wahrscheinlich כיעור zu lesen, da hier nur eine Versification der Sentenz (S. 50, No. 41) vorliegt.

99. האלמנה גם הגרושה, בשניהם בדק הבית,
רק הבתולה תקח אשה, כגחל (כשתיל ? .l) נמשח מוית.

Ist ähnlichen Inhalts wie No. 92, nur dass hier auch vor der Ehelichung einer Geschiedenen gewarnt wird.

100. אוכל קיהות שותה יין מגיתו, חפץ תכלית כל הזמן בפלך,
למה ימות בלא עתו, הכסיל בחושך הולך.

Aus diesen Worten ist schwer ein Sinn herauszubringen. Vielleicht ist der Spruch gegen eine Klasse von Menschen gerichtet, die sich dem Genuss des Augenblicks hingeben und es nicht anders meinen, als dass alles wie „nach dem Schnürchen" gehe, aber dann um so mehr von traurigen Ereignissen überrascht werden. In diesem Sinne wäre zu übersetzen: Isst sich die Zähne stumpf, trinkt den Wein mit Fröhlichkeit — Will, dass die Zeit sich wie an der Spuhle bandelt — er stirbt aber auch vor seiner Zeit — der Thor, der in Finsternis wandelt. —

101. רוצה לידע מאין הוא בא, יתקוטט ריב עם השכנים,
יגידו לי סוד הנחבא, גם לעג בוז השאננים.

Uebers.: Will jemand wissen, was an ihm sei — lasse er sich nur in Zank mit den Nachbaren ein — Sie sagen ihm das bewahrte Geheimnis offen und frei — Spott und Schimpf erhält er noch obendrein. — Einen anderen Spruch gleicher Tendenz hat Zuchtspiegel 10 b.

102. מלפנים אמרו הזקנים, כל מה אבות בית נוהגים,
בחוץ בנים הם מחלליב, באשר אין צר (דבר l. ?) מהם העלים.

Uebers.: Wir haben von den Alten einen Spruch: — Alles, was bei den Eltern zu Hause ist Brauch — wird von den Kindern draussen erzählt — da man ihnen ja doch nichts verhehlt. —

103. הנסע מצרה אל צרה, כדג במחבת שמנה חרה,
רוקד חוצה למצוא עזרה, תוך אש שתחתיו בוערה.

Uebers.: Wer, um dem einen Drangsal zu entgehen, in's andere gerät — gleicht dem Fische, den man in der Pfanne brät' — er springt heraus, als ob's helfen thät' — kömmt in's Feuer, das sich zur Flamme bläht. —

104. הוכח אוזן לא שמעה, דובר על לב לא בר דיעה,
אוסף חפניו רוח סועה, משקה אילן עביש (יבש l.) רעה.

Das Ohr, das nicht hören mag, wird deine Mahnung nicht wecken — Vergeblich redest du zu Herzen dem sinnlosen Gecken. — Du kannst ja auch den Sturmwind nicht in deine Taschen stecken — nicht neuen Wachstrieb hauchen in dürre Bäume und Hecken. —

105. אמרו לנו הקדמונים, וציה (sic) אותם יושבי גולה,
שבת מקץ עשר שנים, תצאי מתוך הממשלה.

Die Tendenz dieses Spruches ist nicht klar; er scheint die bekannte Meinung, dass eine zehnjährige kinderlose Ehe getrennt werden dürfe, zum Inhalte zu haben. Uebers.: Es sagten's uns die Alten — wie es auch später ward gehalten — dass zehn Jahre genug uns galten — um dann frei zu werden von der Herrschaft Walten. —

106. תרגיש זונה מבנות שעיר, השכיבה אל גלח העיר,
אשת שכוי טוב ומעולה, כליל תשב אצלו לילה.

Dieses Epigramm ist wahrscheinlich einem deutschen Spottreim nachgebildet.

107. עם בניך כי תתחתן, הרחק מבלען הבולע,
את בתך אליו לא תתן, אף אם סוס טוב צולע.

Uebers.: Gib nicht dein Kind zur Ehe — dem Schlemmer, der viel vertrinkt — Solchen Schwiegersohn verschmähe — Das Pferd mag gut sein, aber es hinkt. —

108. חוטא בסתר החבא, ומראה צריך עליו,
לסלוח השם לא יאבה, יפרענו אך בגלוי.

Für צריך ist wol צדק zu lesen. Uebers.: Der Sünde sich still weihen — gekleidet in Frömmigkeitsschein — das will Gott nicht verzeihen — er zahlts bald offen heim. —

109. ההרע לי ממתיק חיך, נגדי טובתי הוא פורט,
דמיון חתול פנים לוחך, אחור גם כן נושך שורט.

In Zuchtspiegel 22 b lautet dieser Spruch

החונף תקותו כצל עובר, כי אחריתו רעה חורט,
כמו חתול ילחוך גבר, ובאחריו ישרוט שרט.

wozu daselbst die Uebersetzung:

Keinem chanef (Heuchler) vertrau' zu gut, wie dir das Maschal (Gleichnis) bescheiden thut, dass er sich vergleicht einer Katzen die scharzt (scherzt), vornen leckt und hinten kratzt. (Vgl. auch Juda Margaliut בית מדות Ed. Dyhernfurth 28 b.

110. חוד באחד חדשי השנה, וחידה יעלה לך במחשבה,
גם כל עדת מי מנה, חושבים אבל אין מיושבה,
כי שלוש עשרה לשלשה, הם ארבעה וחמשה.

Ein Rätsel auf den Schaltmonat, der den 12 Monaten (3 † 4 † 5) als dreizehnter folgt. Für הם muss וגם gelesen werden.

111. קח חיטה וראש שיטה, בלי סכין תעשה שחיטה.

Das Wort חיטה mit Vorsetzung des Anfangsbuchstabens des Wortes שיטה ist = שחיטה.

112. נער המחיל לכתוב בגלילות, אין לחמוה אם טעה במילות, אין תקומה בלא נפילות.

Dasselbe mit unbedeutenden Varianten in Zuchtspiegel 41 a, wo die deutsche Uebersetzung: Ein Junge, der da schreibt über Rand (dort fehlerhaft: לענד), sein Fehlsein ist nicht Schand, denn keiner nicht aufsteht zuvor, er sei denn gefallen vor, denn Witz kommt nicht vor Jahren, wie man sagt, „es wird kein Meister geboren.“ —

Miscellen

von

Moritz Steinschneider.[1])

1. (Die Frau und der Narr.) Herr Halberstamm teilte mir Folgendes mit: Ich habe ein Exemplar der Haggada ed. Prag 1517 erworben (welche im Catal. Bodl. p. 412 n. 2672 beschrieben ist). Am Ende liest man:

אני גרשם כהן לאל שבח נותן ובתשועות חן חן אשורר לו שירה
נעימה אף נאוה בבתים ארבעה מלאכתו נודעה עשויה כשורה
וזה לכבוד יוצרי אשר היה ע'ז'ר'י בהחילי ובגמרי מלאכתי כשורה
והם האגדות. הלא עסכלאודות(!) יקרות וחמודות סליקו בהדרה.

Dann Datum und Drucker wie in Cat. Bodl. Zu מרור זה liest man: יש מנהג בעולם שהאיש מורה על האשה משום שנאמר אשה רעה מר ממות. Hiernach erledigt sich der Zweifel im Nachwort zu Landshuth's Maggid Mereschith p. XXX. — Ich bemerke hierzu: Eine andere völlig verschiedene Ausgabe im Bet-ha-Midrasch in London, zu Anfang und Ende defect, wahrscheinlich ebenfalls in Prag gedruckt, verwandelt מורה in מכה, was derber aber unhebräisch ist. Im Litbl. I 253 wird citirt ונוהגים להראות פה.

2. (Isak Lathif.) פלוש für „eindringen" scheint ein Ausdruck, welchen zuerst Schemtob Palquera physikalisch-philosophisch verwendete [2]); שפולש (Druckf. שפולם) und שיפלוש

---

[1]) Diese Miscellen sind 1882 verfasst.

[3]) להתפליש [להתפלש] ולהשתקע und מתפלש bei Jehuda b. Cardinal (Cusari ed. Cassel S. 357, 358) aus ungewisser Zeit (Catal. S. 1300); מלפלש כל הגוף in der Uebersetzung des עולם קטן von Josef ibn Zaddik S. 28 dürfte ein weiteres Argument sein, den anonymen Uebersetzer nicht mit Mose Ibn Tibbon zu identificiren, der leider auf dem Titel steht גזרתו פולשת hat der alte Uebersetzer Mose b. Josef (s. Comm. Jezira v. Jeh. b. Barsillai S. 341 Z. 12). מתפלשים ונאבקים bei Sahl (H. B. IX, 45) ist rein biblisch.

לחוץ für Hervortreten des Schwanzes und des Leibes hat er in מבקש f. 33 — so citirt er in מורה המורה S. 56 aus Moreh III, 25 פלוש הכח הרואה, Sam. Tibbon hat עבור הרוח הרואה — aber sehr häufig erscheint dieses Wort für das Eindringen in seiner Uebersetzung des מקור חיים von Salomo b. Gabirol; s. namentlich f. 6 b 7, 11, 21, 26. Aus dieser Quelle ist der Ausdruck dem philosophischen Kabbalisten Isak Lathif[1]) geläufig geworden. Schlagend ist die schon von S. Sachs (התחיה II, 55) hervorgehobene Phrase הנפש מתפלשת ברוח רוחני in אגרת התשובה[2]), ferner האויר מתפלש במים (רב פעלים § 12 in Kochbe Jizchak Heft 25 S. 8). Wie das Sonnenlicht sieben Farben zeigt, ohne sich selbst zu verändern, so durchdringt (מתפלשת) die Logik die sieben Wissenschaften, ohne sich selbst zu verändern (ib. § 70 p. 13), השגת השכל המתפלש (גנזי המלך K. 15, Kochbe 30 S. 9).

Die Spuren der Lectüre ibn Gabirol's bei Lathif sind auch sonst zu finden, so z. B. führt er das Bild vom Licht und Schatten (vgl. Munk Mélanges, 130, 132 und Text 32 b צלו ונציצותיה) in seinen verschiedenen Schriften aus, z. B. גנזי המלך Kap. 13 (Kochbe 30 S. 5, Heft 31, S. 5). Lathif's Beziehungen zu Ibn Esra (S. Sachs כ"ח VIII, 91) erklären sich aus dem Verhälniss des letzteren zu Gabirol (Sachs Ker. Chem. IX, 155, 157). Das Fragment שער השמים, welches fälschlich dem Ibn Esra beigelegt, von anderen für einen Entwurf zu dem grösseren gleichbetitelten Werke Lathif's (wovon einzelne Kap. in השחר II abgedruckt, mir nicht zu Gebote stehen) gehalten wird, wäre nach Mose b. Salomo aus Salerno (H. B. VII, 64, XVI, 78) von Gabirol;[3]) es kann also jedenfalls nur ein Vorbild des Lathif gewesen sein. — Lathif möchte überall

---

[1]) אבן אללטיף liess man auch am Ende des רב פעלים Ms. München; vgl. H. B. XIV, 83.

[2]) Vgl. Kaufmann, Gesch. d. Attrib. 509 zu 397.

[3]) In den ersten Zeilen der Vorrede (Luzz. virgo p. V) scheint in den Worten שמעו · · · להזכיר · · · מכין · · · הבונה · · · der Name Salomo angedeutet zu sein. An Gabirol als Verfasser ist natürlich nicht zu denken. (B.)

die unabhängige Forschung der Philosophen (פילוסופים oder בעלי המחקר) als ratlos kennzeichnen, um die Notwendigkeit und höhere Geltung der Tradition zu begründen (אג' התשו' bei Sachs l. c.; vgl. über Plato in צורת העו' S. 24 § 14, ודרך מלך הכבוד אלך והיא דרך שלא דרכו בה § 55; רב פעלים המעיינים וגם לא כל בעלי שקול הדעת ולא רוב קבלת המתנשאים להעמיד חזון Zurat S. 41 K. 27). Anderswo (Zur. S. 32) schmäht er die Bibelausleger ohne Wissenschaft. Er selber will Geheimnisse offenbaren, welche weder die Philosophen noch die בעלי מחקר העיוניים, noch die חכמי תורתינו kennen; aber es bleibt doch überall bei Andeutungen und Bildern. Lebrecht pflegte Dr. Michael Sachs zu bezeichnen als einen Mann, der den Schlüssel zur Seligkeit stets bei sich trägt, aber niemals zeigt. Lathif und seinesgleichen gehören zu dieser Kategorie von Schönrednern.

3. (Zur Familie Jachja.) Diese berühmte Familie hat zum Unglück einen unzuverlässigen Abkömmling (Gedalja) zum Genealogen und einen noch gewissenloseren Erfinder (Carmoly) zum Geschichtsschreiber. Kein Wunder, dass auch die Kritik bei geringeren Nebenmitteln oft umhertappt. Die gegenwärtige Notiz berührt die Uebersiedler aus Portugal und Spanien, mit denen wol erst eine eigentliche Tradition beginnt. S. Cassel (Art. Juden 228) ergänzt Zwischenpersonen, aber berücksichtigt die Grabschrift des David in Toledo (n. 26) nicht, welche bei Zunz z. G. 409 unter 1325 steht, auch bei Carm., Med. 105, wo daher Ferd. IV. (1295—1311); diese Zahl hat vielleicht Schalschelet (ש"ה ed. Ven. 62 b, in ed. Amst. 49 undeutlich) gekannt und für David's Zeit angegeben. Carm. ד"ה S. 10 hat sich wol durch Cassel bestimmen lassen, 186 in 146 (1385) zu verwandeln (da ich dem Zeugnisse seiner angebl. HS. nicht traue, welche das Wort עילם punktirt) und daher S. 8 Alfons XI. (1312—1350) für Gedalja als zweifellose Conjectur hinzustellen. Grätz VIII, 54 rechnet 1426, indem man 86 zu 5100 zu zählen habe. Das ist vielfach bedenklich, die Hinzufügung an sich, noch mehr in der Sammlung אבני זכרון, welche, nach der chronolog. Uebersicht bei Zunz, nur bis 1385 ohne grosse Sprünge geht (Zunz 415);

dann folgt nur noch 1415 n. 54, wo die Buchstaben קע״ה keine Sicherheit gewähren, und Zunz S. 439 kennt Meir ibn Schoschan nur aus dieser Grabschrift (ein homonymer Arzt bei Zunz S. 437). Auch das punktirte Waw in וצדיק ist mir verdächtig; eine derartige Bezeichnung in einer Grabschrift in Toledo um jene Zeit wäre erst nachzuweisen; ebenso vermutet S. Sachs (im angefangenen Catalog Ginzburg S. 29) dass in n. 48 auch das Jod in החסיד zu zählen sei; diese Frage ist von allgemeiner Bedeutung. Kayserling, Gesch. II, 26, 34, hat die Grabschrift ignorirt; er lässt Gedalja b. Salomo (im Index S. 361 nicht getrennt von dem jüngeren Homonymus, dessen Vater Salomo nach Lissabon zurückverlegt wird) nach 1373 auswandern, daher dem Heinrich von Castilien (1368—79) dienen, ohne zu sagen, dass das Alles Combination sei, die sich aber nicht damit verträgt, dass Gedalja's Bruder Josef eine Elegie auf den Tod des Sal. b. Aderet (1308—10) verfasst habe, wie schon Cassel hervorgehoben; vgl. auch Catal. Bodl. S. 1475, vgl. 1372 und 2952. David (im Index S. 360 allein unter Jachja-Negro!) stirbt nach 1385 (S. 34). Wenn die, schon von S. Cassel („aus falschen Prämissen“ muss Grätz als Reclame hinzufügen) conjicirte Identität des David Negro zum Ausgangspunkte dient, so muss man die Grabschrift corrigiren und dann empfiehlt sich allerdings Carmoly's עולם am besten; denn David ist in der Grabschrift richtig gezeichnet. Josef, der Dichter, ist dann nicht der Bruder des Arztes Gedalja.

4. (Josef Caspi.) Das ס׳ הסוד (oder טירת כסף) ist schon in Catal. Bodl. p. 1449 nachgewiesen und die Stelle hervorgehoben, worin er sein Alter von ungefähr 35 Jahren zur Zeit der Reise nach Aegypten angibt (vgl. Gross in Mtsschr. 1880 S. 469).[1] Der dort erwähnte Wiener Buchhändler ist Sal. Netter (gest. Jan. 1879, s. H. B. XIX, 136). Die HS. ging in den Besitz des Dr. Sänger (seit 1867 in Hamburg) über, wie ich aus einem älteren Verzeichnis von 7 HS. desselben ersehe. Im Catalog seiner Bibliothek ist der Titel nicht

[1]) Vgl. Perles, Kal. b. Kal. Sendschr. p. XIV A. 14, wo המנדה in המורה zu emendiren ist. (B.)

angegeben; das Buch scheint über München (Rabinowitz) wieder nach Oesterreich zurückgekehrt zu sein. Ich habe im Catal. Bodl. vermutet, dass die HS. Vat. 36 das ס' הסוד enthalte, wegen des gleichen Anfangs, der in der Mailänder von Neubauer entdeckten HS. fehlt. Als ich die Streitschrift des Kalonymos anzeigte (H. B. XIX, 116) [1] durfte ich voraussetzen, dass Hr. Perles den Bodl. Catalog unter Josef Caspi nachgeschlagen habe und unterliess es selbst. Die Bemerkung desselben S. XI über Vat. 36 wird nur nach Autopsie zu erledigen sein, da die Ueberschriften der Vaticanischen HS. oft von unwissenden Abschreibern herrühren. Ob טעם הערכים in Cambridge ms. 473 (Schiller-Szin. p. 133) aus dem ס' הסוד excerpirt ist? Die Stelle bei Latas (Perles S. XIV A. 12) passt weniger auf letzteres als auf מצרף לכסף. — Die פתיחה zu ס' הסוד citirt Caspi zu Prov. 30, 3 f. 33 b. Die Stelle, welche Reggio aus Jochanan Alemanno (Einl. Kap. 7, Cat. Bodl.

---

[1]) Zu dem Texte des Sendschreibens werden das. Varianten und Correcturen notirt, denen noch folgende Berichtigungen hinzuzufügen sind: p. 1 Z. 8 וסערה l. נסערה; Z. 9 ינום l. אנם, Z. 10 צבי למה־ l. מהר בצבי, Z. 12 l. בתעלומות ישפילו, Z. 14 l. הסתומות יגביה, Z. 15 חכי l. חבי, das. בשודי l. בשורי, Z. 20 יתיר l. יתר, S. 2 Z. 16 v. u. f. ריב viell. רַב, Z. 3 l. נודיע, Z. 2 f. ואשר l. ואשיב, p. 4 Z. 3 l. שאשיב, Z. 13 l. להסתבך, Z. 17 f. חיבורי l. מבורי, Z. 10 v. u l. היסודות, S. 5 Z. 2 אם כן del., Z. 18 l. שהצעות · · · כמעט, Z. 25 כההפך, Z. 13 המות del., p. 7 Z. 8, 9 f. העדתי לעשותם l. אמרת להשוותה? Z. 20 המעשים l. הנעשים, Z. 7 v. u. f. אולי l. אלו, Z. 6 l. ויהיה, Z. 5 f. כי הענין l. בהענין, p. 8 Z. 16 f. הוא l. נראה? Z. 18 f. קרום l. קרוב? p. 11 Z. 9 f. כל l. על, Z. 17 v. u. f. בפרק l. בפרת, Z. 16 f. והייתי l. וראיתי? p. 12 Z. 3 v. u. מלעיגים l. מלעיבים, p. 13 Z. 3 המענה l. המגונה, Z. 13 nach שרעתו l. במ"ו, Z. 8 v. u. f. מואם l. מוצא, p. 14 Z. 15 v. u. l. כענין, p. 15 Z. 1 vgl. Z. 18, Z. 6 l. וממה, Z. 5 v. u. l. הנדסיה? p. 16 Z. 1 f. לאות l. לאמת, Z. 4 f. אם l. סם, Z. 15 שממאן l. שממינם? f. אצלי l. אצלו, Z. 16 v. u. f. אריות l. ארנות, Z. 7 f. מחשבת l. משיבת? Z. 1 l. פרשתי, p. 18 Z. 15 v. u. l. כלה, Z. 1 f. ברדת הפכה l. בררת הפירות, Z. 2 f. לו l. לי, p. 20 Z. 17 v. u. f. שידחה l. שיראה, Z. 1 f. כאלו l. מאלו, p. 23 Z. 16 f. כללותינו l. כלל, p. 24 Z. 14 v. u. f. לכוונתינו l. לצוותינו, p. 28 Z. 3 f. נחפר פיר l. וחרפר. (B.)

1449) citirt, steht in dem jetzt mir gehörigen ms. f. 222 b, wo auch f. 207 b מלבד כי מחכמת ההגיון יתבארו סודות נעלמות וכו׳ וכאלה רבות אשר העיר עליהן אבן כספי בספר הסוד.

Zum Artikel in Ersch und Gr. habe ich an verschiedenen Orten Verbesserungen und Nachträge gegeben (z. B. in Geigers Zeitschrift VI, 125, 130, vgl. Alfarabi 242, und in Berliners Pletat S. 52 A. 5, Catal. Münchener HSS. s. Index S. 208), Anderes muss ich grösserer Musse vorbehalten. Ueber sein logisches und ethisches Compendium findet sich Genaueres in meinem grösseren Werke über die hebr. Uebersetzungen (unter der Presse); hier sei nur gelegentlich bemerkt, dass sein Verhältnis zu Levi b. Abraham (Geiger החלוץ II, 22, cf. Catal. Bodl. l. c., Schiller-Szin. Catal. 204, Gross S. 431 A. 3 beruft sich auf St. l. c., wo habe ich vom Einfluss Levi's auf Caspi gesprochen?) noch der Untersuchung bedarf. Nach Rabbins S. 646 citirt Levi, Cod. Vat. 192 zu den Prophez. des Sacharja die Erklärungen des Caspi, doch ist der Name von jüngerer Hand hinzugeschrieben. Gross l. c. (vgl. S. 428 A. 1) nimmt keine Notiz davon. Jene Ueberarbeitung ist aber 1315 verfasst (vgl. H. B. XII 108, welche Stelle in Rabb. p. 644 und bei Gross S. 430 nachzutragen, bei letzterem ist IV p. 24 Druckf. für IX).

Ueber seine Familie dürfte man zu folgenden Resultaten gelangt sein. Er hatte zwei Söhne (ולבנינו und בנינו ובנותינו im Comm. zu Hiob, Münch. 265 [2]). Den älteren hatte er noch unverheiratet nach Barcelona gebracht, woselbst er in vornehme Kreise kam und eine in jeder Beziehung ausgezeichnete Frau erhielt (Vorbemerkung zur Ethik Tr. V, Epilog zu Mischle Münch. 265 [1], wonach תורות bei Schiller-Szin. S. 203 Z. 2 zu berichtigen, s. Simon Duran, Keschet 18 b S. 11 meiner Ausgabe, deutsch S.17).

Am Ende von Gelile Kesef (Comm. Esther) heisst es כי שם ביתי עם בני הגדול, auch in Cod. Ascher 17 und Par. 1092. Für diesen verheirateten Sohn verfasste Josef sein Comp. von Averroës' Ethik und Republik, zunächst die Ethik in Tarrascon Kislew 5090 (begann 25 Oct. 1329), also nicht im Alter von 30 Jahren, wie Schiller S. 202 A. 1 angibt, indem er dieses,

in Caspi's Catalog für die Logik angegebene Datum auf die Ethik bezieht; obwol schon in meinem Artikel in Ersch und Gruber S. 60 bemerkt wird, dass das Datum für Ethik etc. undeutlich sei. Erst später, als auch das Compendium der Republik beendet und Caspi in Majorca war (1331/2), gab der aus Pergignan kommende אטיום שלמו (Athias Salmo?)[1] dem Buche den Namen תרומות הכסף; also ist auch die kurze Vorbemerkung oder wenigstens die betr. Schlusstelle später angefügt, wie schon in Ersch (S. 38) angenommen wird. Diesem בני בכורי in Barcelona widmet er den Doppelcomm. zum Moreh, in dessen edirter (wahrscheinlich jüngerer) Recension derselbe Abba Mari (wie der Grossvater) heisst (über die Recension in München 263 anderswo mehr, vgl. vorläufig Ersch S. 67). An denselben richtet er den Comm. zu Proverbia (Schiller 202) und bemerkt zu 7, 1 (München 285 f. 8 b bei Kirchheim S. IV), dass er unter בני stets בכורי verstehe.

Für den jüngeren Sohn (צעירי in Taam Sek. 49 b), wie ich in Ersch. S. 60 A. 18 conjicirt habe, (vgl. auch Schiller S. 203), Salomo in Tarrascon, der 12 Jahre alt war, verfasst Josef das Testament in Valencia und redet ihn im 2. Schlüssel zu Menorat K. an (Schiller S. 133 A. 2).

Die angebliche Tochter beruht auf einer Variante von בתי und ביתי; aber auch jenes lässt sich nach der Leseart bei Schiller S. 201 A. 1, auf die Schwiegertochter beziehen.[2]

Caspi war jedenfalls in Tarrascon (עיר מגוריו) bis Schebat 5090 (begann 23. Dec. 1329, Comm. Prov.), in Majorca war er 6 Monate, von Ab bis Schebat (begann 10. Dec.) 1331, spätestens Jan. 1332. Im Schebat wollte er nach Barcelona zurückkehren (München 565[3]) und verfasste Gelile K. ge-

---

[1]) Vielleicht ist אטיום (Benjacob Debar. At. II, 15) aus אנוידש = En-Vidas corrumpirt. (B.)

[2]) Die Variante bei Schiller ist wahrscheinlich aus einer corrigirenden Hand hervorgegangen. Wenn Caspi (Deb. At. II, 11) in der betreffenden Stelle angibt, dass er durch Perpignan gereist sei, so will er wol damit sagen, dass er seine dort wohnende Tochter sehen wollte. (B.)

wissermassen als Andenken. Weiter hinaus reicht kein bekanntes Datum.

B. Peyron, Catal. p. 208 zu f. 23 „Fragm. Operis metaph.," erkennt nicht die Th. II und III des עמודי כסף, s. Ausg. S. 85 München 265 f. 26.

5. (Josef b. Israel) fragte Samuel Ibn Tibbon über verschiedene Stellen im Moreh; diese Fragen enthält Cod. Turin 101 f. 19 b ff. Pasinus p. 37 gibt ferner an, dass f. 31 ff. der HS. Fragen Josef's an Samuel über Mathematisches enthalten. Zunz, z. Gesch. 425 nimmt an, dass in jener Handschrift noch die Antworten folgen, den Inhalt der Fragen berührt er nicht. Im Catal. Bodl. p. 2490 (und danach Rabbins p. 575) sind daher Antworten Samuels auf mathematische Fragen über den Moreh angegeben. Aus Peyron's Catalog p. 228 erfahren wir, dass f. 31 ff. der HS. Prophiat Duran's Comm. zum Moreh enthalten.

Wolf (B. H. IV, 855 n. 914 b) combinirt jenen Josef mit einem Josef b. Israel b. Jechiel, dessen Liber Directionis „Messerti in Hispania" in einer HS. der Sorbonne, geschrieben 1372, ohne zu beachten, dass er (III, 96 n. 247 b) fast dasselbe unter Elia b. Josef angeführt habe. In der That ist das bekannte ס' החינוך in Cod. Sorb. 140 (Paris 400) abgeschrieben in Macerata von Elia b. Josef b. Jechiel degli Alatrini (H. B. X, 104) für einen Mattatia b. Mose, der also verschieden ist von Jizhari (H. B. XV, 82 A. 2; vgl. XVI, 91, XVII, 11 n. 8, XIX, 78).[1]) — Bei dieser Gelegenheit berichtige ich den Druckfehler 1359 für 1329 H. B. XXI, 133 unter Chajim b. Israel Z. 1, richtig Z. 10.

6. (Meir Daspira?) Assemani unter Cod. Vat. 105 n. 14 und 15 verzeichnet zwei Abhandlungen mit den (fabricirten?) Titeln: בסבת כוכב זנביי über den Cometen, und מחברת שבתי וצדק über die Conjunction von Saturn und Jupiter, von Isak b. Meir דאשפירא. Zunz, z. Gesch. 166, zählt diesen Isak zu den Deutschen und hält ihn für den Sohn eines Meir aus Speier, der eine Arithmetik und einen Comm. zu Immanuel

---

[1]) Vgl. Jahrb. I S. 89, wo die Angabe betreffs cod. Paris zu berichtigen ist. (B.)

b. Jakob's Sechsflügel verfasst habe. Der Name שלמה und das Datum קע״ה bei Rabinowitz Catal. 1884 n. 136 scheinen Irrtum. Dr. Berliner teilte mir mit, dass die 1. Abhandlung beginne: אמר יצחק דייבלושל בן מר [מ״ר ?] מאיר דאשפירא בן יצחק דאשפירא זצ״ל. למה שהיו דעות הקדמונים כמו שספר הפלוסוף ובשנת ;מהם בראשון מאותיות darin kommt folgende Stelle vor: הרכ״ז יהיה תכלית שפלות האומות ואמונת הנוצרים שהוא באלף ותס״ז להשבונם כמו שאמר מאשללא (so) התוכן שאמונת הנוצרים לא תתקיים אלא כשני העצומות של שמש שהם אלף ותס״ז וכו׳ ובשנת הרכ״ז יהיה הממשלה והגאולה לישראל וכו׳ בפסוק שישי ושמחי בת אדום חדו וחדוי קונסטינא (so) קרתא דאדום דאיתבנית בתחומא דאסמתיא [דארמניא ?] ונוסח אחר דרומניא והכל אמת כי קונטסניא (so ?) היא נבנית בתחום ארמניא ובתחום רומניא וכו׳. Der Ausdruck העצומות ist wol, wie die Sache selbst, indirekt den Schriften des jüd. Astrologen Maschallah entnommen, wovon eine von ibn Esra hebr. übersetzt ist. Doch wollen wir bei dieser Nebensache nicht verweilen.

Isak heisst hier דייבלושל, also Dieulosal (H. B. XVIII, 131, vgl. XX, 14, 81, 82; Diolosal bei Zunz, zur Gesch. 461)[1]); (ob auch Salomo דומושאל Cod. Bern 204, bei Neubauer, Rapport 1873 p. 568)?[2]) Dieser provençalische Name unterstützt mein Bedenken gegen die Annahme, dass Isak nach Deutschland gehöre, wogegen ich die ungewöhnliche Schreibart דאשפירא geltend machte (H. B. IX, 164), wie auch das, in zwei Recensionen vorhandene astronom. Compendium (s. Catal. Hamburg 305 [2], bei Zunz, geogr. Lit. n. 107, unrichtig im XVII. Jahrh. aufgeführt; (Verz. Berliner HSS. S. 92, früher mein ms.) schwerlich einem deutschem Verf. oder Uebersetzer angehört. Indess wäre es nicht unmöglich, dass Meir b. Isak aus Speier nach der Provence ausgewandert sei, und sein Sohn Isak dort den provençalischen Namen erhalten habe. Von Meir b. Moses דשפירא erfährt der Schreiber von Cod. Asher 21 eine סגולה

---

[1]) Vgl. auch Gross in der Monatsschr. 1880 S. 408, S. 409 Anm. lies: geht eu in ei über.

[2]) Neubauer's Notizen in Archives des Missions scient. Ser. III T. I sind nachzutragen in der Anzeige des Berner Catalogs H. B. XVI, 82 — Der Name Isak מטעטי in demselben Cod. ist wol falsch gelesen.

(dieses Wort fehlt in Landauer's Catal. Strassburg S. 9 hinter ה"זלה), welche Meir von einem türkischen Juden gehört. Die HS. ist eine italienische, etwa aus dem XV.—XVI. Jahrh. und hier nur wegen דשפירא angeführt. Mose משפירא ergänzt die Turiner HS. 156 bei Pasinus, nach B. Peyron S. 161. Für das erste Stück in dieser HS. gibt Pasinus als Inhalt Averroes' Comm. zur Meteorologie an, der aber nur in einer Glosse citirt wird; Peyron S. 60 erkennt nicht den Comm. zur Tiergeschichte XVI—XIX, obwol ihm eine vollständige HS. vorlag, die S. 19 als XI. Tr. von Aristoteles verzeichnet ist, daher im Index unter Averroes fehlt. Dieses Fragment (ob der falsch gebundene Cod. nicht mehr enthält?) ist von Meir b. Isak beendet 22 Nisan 229 (1469) für Mose (קשטליון ?)[1]) in der Stadt ויילה (sicher nicht „Waila", villeicht Villa und noch ein Wort dazu gehörig). Da der Schriftzug ein spanischer sein soll, so ist wol Meir b. Isak nicht mit dem obigen zu combiniren, der älter scheint. — Der Titel der HS. 3061 des Londoner Bet-ha-Midrasch (H. B. IX, 164) ist nach Neubauer's Catalog n. 138[4] ספר תבנית האשפירא d. h. Beschreibung des künstlichen Globus (כדור), nicht vom Astrolab. Meir, der Commentator der Sechsflügel, nennt sich M. Aschkenasi המכונה שפירא; ich glaube nicht, dass er etwa von dem Compendium der Astronomie den Namen Sphaera erhalten habe. Dass ihm eine Arithmethik ohne Grund beigelegt werde (ביאור בדרכי החשבון bei Benjacob S. 58 n. 19), ist schon H. B. IX, 163 nachgewiesen, s. Näheres darüber in meinem Abraham ibn Esra S. 113. — Ein Sofer Samuel ספירה (so) in Venedig bescheinigt am 15. Tamus 1573 den Erlass einer מודעה Seitens des (Arztes) Jakob Marcaria in Angelegenheit des Prozesses seines Bruders Simon Wolf b. David aus Ferrara, welcher eine Witwe Bräundl (Brunetta) in Görz heimlich geehlicht und geschwängert haben soll. Die Verhandlungen über diesen Fall nehmen 50 Bl. einer verkäuflichen HS. ein, welche Herr Fischl-Hirsch 1881 besass. — Jehuda ספירא starb, 25 J. alt, 1611 in Venedig; Berliner Grabschr. n. 145.

---

[1]) Menachem מקסטיליין (Castiglione?) schrieb Nachmanides Comm. zu Hiob, Cod. Schönbl. 1868 n. 3.

7. (No'man oder Nu'man) ben abi'l-Ridhâ b. Salem b. Ishak, ein jüdischer Arzt, dessen Schrift, ein Autograph, in Cod. arab. Paris 1024 den Maimonides und einen (sonst unbekannten) Commentar des Archelaus (??) über [Galeu's?] ad Glauconem citiren soll (Leclerc, Hist. de la médicine arabe II, 319), ist höchst wahrscheinlich der Lehrer des Salah ed-Din b. Jusuf in Hamat, der „noch 1296“ lebte (s. Lecl. II, 207, Hagi Khalfa v. 14,040 gibt auch den Namen nicht), da der Name (אלנעמאן) ein seltener ist.[1]) Dazu passt eine andere Angabe Leclerc's (II, 269) nicht, wonach ein um 1388 lebender Verf. eines anonymen Werkes über Rheumatismus von seinem Lehrer No'man eine Anweisung zur Behandlung des Gliederleidens, als einen wichtigen Zweig der medicinischen Kunst erhält. Wenn Leclerc einen alphabetischen Index zu seinem Buche angelegt hätte, so wären ihm die Parallelen und die chronologische Schwierigkeit nicht entgangen, die vermuten lässt, dass der Anonymus nicht N. als seinen eigenen Lehrer bezeichne, oder die ganze Stelle einem älteren Autor, etwa jenem Salah ed-Din entlehne.

Die Schrift N's. besteht in Glossen zum Buch מ׳אה des Masi'hi (d. i. abu Sahl Isa b. Jahja, der christliche Lehrer Avicenna's, starb um 1000; s. mein Alfarabi S. 64); zum Titel vgl. das sehr unsichere מאה דפים Jew. Lit. p. 276, und Berliner's Magazin III, 197 Anm. über die beliebte Zahl 100.

8. (Rakuthi.) In der Miscelle H. B. XIV, 67 ist aus Versehen als Quelle Abulfeda angeführt, anstatt Casiri II, 81. Die Einnahme Murcia's geschah (nach Leclerc, Hist. de la Med. arab. II, 250) im J. 1242.

9. (Spinoza.) Die k. Bibliothek in Berlin besitzt die Stephanus'sche Pentateuchausgabe 1539—44 in einzelnen Bänden, welchen teilweise ein Amsterdamer Titel vorgebunden ist. Auf Leviticus findet sich der fein geschriebene Namen

---

[1]) Drei Zeitgenossen Muhamed's bei Nawawi ed. Wüstenfeld S. 594—95; vgl. Hagi Khalfa I, 600 n. 1421? Ein Richter in Afrika, Zeitgenosse des ibn al-Djezzar (X—XI. Jahrh.) bei ibn abi Ocseibia II, 38; zwei (?) „ibn No'man“, bei H. Kh. VII, 1012 n. 385 (s. dazu VII, 856) und p. 148 n. 8038, letzterer 1284—85 in Afrika gestorben.

„Spinosa“. Ist ein Autograph Spinoza's zu einer Vergleichung zugänglich?

10. (Todros aus Cavaillon) ist Verfasser (oder Uebersetzer?) von שערי ההרכבות, Excerpt in Cod. Par. 1101 (fehlt im Register der Autoren). Carmoly, Hist. des med. 108, lässt ihn zum Rabbiner seiner Gemeinde wählen — seine Diplome sind bekanntlich noch billiger als die berüchtigten unserer Tage — und setzt ihn S. 257 in's J. 1375. Er ist wol identisch mit „Toros“ de Cav., einem der drei „baylons directeurs“ in Avignon im J. 1400, bei Bardinet, Revue des Et. j. I, 273. Der 2. ist Raphael Cahen, wol Cohen; R. Kohen aus Lunel (ben David) in Manfredonia 1472, in Cod. Par. 1280, ist Schüler des Jehuda Schalom b. Samuel, welcher für ihn einen Commentar zu den Aphorismen des Hippokrates verfasste (wonach Catal. Paris n. 1113 zu ergänzen); der 3. heisst Vital Ferrussol, eine Nebenform von פריצול. Vielleicht ist das ein Grossvater des Comprat Vital Farissol, oder Jakob b. Chajjim, Commentators des Kusari (geb. 1406, lebte 1453 in Avignon, nach meiner Combination H. B. XVI, 127, vgl. Litbl. X, 343, H. B. VII, 27; Verz. d. Berl. HSS. 111; Gross Monatsschr. 1880 S. 167). Toros ist eine Nebenform von Tauros für Todros (s. den Index zu Saige, Hist. 1881). In meinem: Zur pseud. Lit. S. 62 habe ich Todros combinirt mit T. b. Mose Jomtob, in Cod. Vat. 366 [3], wo Assemani 1394 angibt; Bartolocci III, 782 hat 1398; Wolf I, S. 468 lässt die Jahreszahl weg. Zu Cod. Laur. 530 (Anhang zu Biscioni in 8° S. 554, jetzt n. 17) ist die Angabe: „a R. Theodoro etc.“, aus Bartolocci, ganz ungehörig herbeigeholt, wie ich aus Mitteilungen Lasinio's vom März 1868 ersehe. Die 5. Schrift des Cod. beginnt f. 32 b; am oberen Rand: האנטיטוטריאי ממסואי; anf. ראיתי לזכר סימני הדברים המסודרים בתוכו למען ירוץ קורא בו. והוא נחלק לי״ב חלוקות אמנם החלוקה הראשונה יש לה שני מאמרים. הראשונה (so) מהריקוחים המתוקים והשניה (so) מהריקוחים המרים. ואלו הם הסימנים; es sind 430 (ת׳ל׳) Artikel. F. 35 a enthält eine (sonst unbekannte) Bemerkung: דע זה כי כל סמים שישתו מפורדים בלי מעורבים עם סמים יתחלקו לד׳ ענינים יש מהן שלא יוכל הגוף לשנותם כ״א הוא ישנה הגוף וכו׳. Ich vermute, dass

es ein Einschiebsel sei, wie sich dort auch andere Zusätze zur Versio antiqua lat. finden. Im Ganzen scheint es die hebr. anonyme Uebersetzung in Cod. Leyd. 53[3] (Catalog S. 250, wo ich die Laurent. irrtümlich auf die Practica bezog), Par. 1128[2] und 1132[2].

11. (Teutsch-Benschen.) Die k. Bibliothek hier besitzt folgendes in Catal. Bodl. p. 462 fehlende Buch:

ברכת המזון דיא זמירות גידרוקט אין עברי אונ' אין טייטש דז דיא
ווייבר זאלין פר שטין וואש זיא בענשין אודר וואש זיא
זמירות זינגען אין אך דיא ברכות · · · אונ' האב איך מוסף גיוועזן דיא מה
נשתנה אויף טייטש דיא נאך ניא איז אין קיין בענשין גישטנדין אונ' אויך וויא
מן טוט אין פסח בניאן: אז איר וועט [ווערדעט] היכטן שויאן. במצות
יעקב בר אברהם זצ"ל טיסינגר עם השני יעקב בר אברהם ז"ל פאלק
הניקרא (so) יעקב מוכר ספרים ממדינת רייסן מק"ק מעדייטש דליטא אצל
בריסק. פה בסיליה · · · בדפוס קונראד וואלדקירך ובביתו בשנת מש"ך
חסדך ליודעיך לפ"ק.

162 Seiten unpaginirt, Signatur א A bis כא X. Auf der Rückseite des Titelblattes heisst es:

איך יעקב בר אברהם ז"ל דער שרייבר, אלה (so) פרומה ווייבר,
האב דאש טייטש בענשין אין דרוק גיבראכט, דרום ליבה ווייבר האט
אך אויף מיר אכט, אונ' טוט מירש בלט אבקויפין, אז איך אך בלד צו מיינס
(so) ווייב אונ' קינט טון (so) לויפן, דען איך בין גיוועזין דרייא יאר אין
טייטש לנט, איך האף צו גאט מיין קינדר ווערין' האבן דער פון קיין שנט,
דען איך האב ספרים אוס גיטראגין, איך האף מן וועט מיר קיין ביז ניט
נאך זאגין, איך האב מיך אך וואל טון דרינן האלטן, מן הט מיך אביר אך
וואל גיהאלטין, יעקב ספרים טרעגר בין איך גינגט, מן קעניט מיך אין גנץ
טייטש לנט, איך האף איך ווער איין שכר מצוה דער פון האבין, מן האט אין
אלה ישובים נאך מיר טון פראגין, וואן וועט דער ספרים טרעגיר קומן הער,
אז ער מעכיט אונז ספרים ברענגין מער, דען דער הייב האב אין נישט
גיהט בעו"ה צו ברעכין נאך צו בייסן, ווען איך בין שאן גיזעסין אין רייסן,
אבר אין אשכנז האט גאט דער אלמעכטיג מיינר ניט טון פר געשין, איך
האף אן אים איך וויל אן אים ח"ו אך ניט טון פרגעשין, דרום האב איך
אייך דאש טייטש בענשין דרוקן צו לען, און נומען צו שערן, אז איר מעכיט
אלה שבת טון דרינן לייאן, זא מעכט זיך אייער הערין דרינן טון פרייען,
איך האף איר וועט אן מיר גידענקין לטובה אלה צייט, ווען איך ווער זיין
פון אייך ווייט, דרום ליבה ווייבר טוט מירש בלט אבקויפן, אז איך ווער קענין
בלט צו מיינס ווייב אונ' קינט לויפן, דען דיא צייט איז מיר שיר צו לנג, אונ'

מייכס ווייב אונ' קינדרליך ווערין אך סיר זיין בנג, דא מיט וועט איר זוכס זיין, או איר וועט בלט קומן אין היילינגן לנט אריין, דאס בעט אייער דינר יעקב פאלק מוכר ספרים.

Das Buch beginnt mit Ps. 23 מזמור איין גיזנג צו דוד גוט איז מיין שפייזר, und Tischgebet, S. 13 beginnen זמירות, hebr. כל מקדש übersetzt: כל אידר מן דער דא היילינגט דען זיבנטן, S. 53 הנה אל ישועתי ohne Ueberschrift; S. 58 סדר הדלקת הנרות und מעוז צור. S. 62 Abigdor Kara's אחד יחיד, deutsche Ueberschrift סדר הכפרות, S. 68 דען זמר זינגט מן וועןחתן אונ' כלס בייא אינדר(so) זיין, 79 ברכות המילה, 82 קריאת שמע ohne Uebersetzung, ebenso קידוש S. 86 ff., 90 הגדה של פסח, S. 140 כי לו נאה, deutsch כי וועז צו איס איז סוין וועז צו איס ניםט וואל; 149 חד גדיא (auch כלבה!) zu ergänzen Catal. Bodl. S. 420 n. 7240. S. 152 אשליך יגון ואנחה v. Ahron ha-Kohen (Zunz, Lit. S. 381 wo Ahron b. Meschullam zu streichen ist, da er nicht Kohen war, s. Catal. Bodl. S. 1690 und oben).[1]) S. 156 ברכת הנהגין, zuletzt S. 162 שלום עליכם für die Weiber beim Lichtzünden.

Jakob b. Abraham ist der zweitgenannte; vgl. Catal. Bodl. p. 2922 n. 8290 und 8292 und über das מעשה בוך 1602 meinen Artikel im Sarapeum 1866 S. 2.

---

[1]) Ahron [b. Jakob] Verfasser des ארמות חיים in Majorca ist noch bei D. Cassel (Abr. b. Natan, in Zunz's Jubelschr. S. 122) durch Confusion mit b. Meschullam nach Lunel verlegt. — Ahron K. Barcelloni ist angeführt in סוד לולב ms. Schönthau 107 g.

[Der Verfasser v. אשליך hiess Ahron b. Jakob Kohen; in der 5. Strophe ist nämlich noch בר יעקב כהן gezeichnet (ברכת הקדש יעלה ··· כהן לאל ··· בארץ, בקץ בריאת), s. ס' ברכת המזון Ed. Dyhrenfurth 1743 f. 5 b. Der Ritus Cochin (ס' תפלות Ed. Amst. 1757, 8 b) enthält ein Simchat-Tora-Lied (beg. שאו ידיכם קדש ···), als dessen Verf. in dem Akrostichon sich ein Ahron b. Salomo Kohen zu erkennen gibt (אביע רנני ··· הבט מעולה ··· רחום לב נכון ··· נשמת כל חי ··· כי היא נרי בתוך רוחי ··· שדי לך מודים היצורים ··· B.]

Recensionen.

1. Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz, Breslau, Schottländer 1887, 8. deutsche Abt. 8 u. 324 S. hebr. Abt. 88 S.

Schüler und Fachgenossen des hervorragenden Gelehrten und Geschichtsschreibers haben gelegentlich seines Eintritts in das Greisenalter gerne Veranlassung genommen, der so überaus verdienten Anerkennung, die er stets in ihrer Mitte gefunden hat, in vorliegender Jubelschrift ein bleibendes Denkmal zu setzen. Es sind nur Beiträge jüdisch-wissenschaftlichen Inhalts, die wir in ihr vereint finden. Die Reihe derselben eröffnet eine Abhandlung über „die Berner Handschrift des kleinen Aruch" von Perles (I. S. 1—38), in der besonders über die Familienbeziehungen Elasar Halevi's (S. 18 ff), für den das Manuscript angefertigt wurde, reichliche Nachweise gegeben werden. Der Verfasser knüpft an die Mitteilungen aus derselben manche interessante sittengeschichtliche Nachweise; besonders beachtenswert sind die Nachrichten über den Schreiber der Handschrift und den Gelehrtenkreis, dem er angehörte. S. 3 findet es der Verf. „bezeichnend für die tiefe Frömmigkeit des R. Jehuda Hachasid", dass er ותשרף ... (Gen. 38, 24) lediglich als Strafe der Brandmarkung auffasst. Diese Erklärung wird auch in Paan. rasa z. St. mitgeteilt, aber von dem Glossator als antitalmudisch perhorrescirt. — Betreffs נחשירכן (S. 4) vgl. auch Sal. b. Aderet Resp. Ed. Wien No. 164. — Das deutsche שלייר (Schleier) Resp. M. b. Bar. Ed. Lemb. 186 (s. S. 11) fehlt auch in Taschbez No. 48, dort ist aber die Antwort ausführlicher gegeben. — Ueber „schachzabel (S. 12) vgl. auch die

Nachweise im Jahrb. 4 S. 178, S. 15 wird zu שרץ מישריץ bemerkt: יורן בל׳ אשכ׳ פי׳ מרבה, wahrscheinlich ist מירן (mehren) zu lesen. — Das. lesen wir: תהב לשון בושה ר׳ (?) הוא למפרע בהת ותרגו׳ של הובישו בהיתו. Eine Stelle, in der תהב diese Bedeutung hat, ist nicht nachweisbar, denn תחב oder תהב (s. Ar. sv.) kömmt in derselben nirgendswo vor; syr. תהב (= ar. tai'bu) „schwach sein" erklärt weder die hier angegebene, noch die talmud. Bedeutung des Wortes. — Das. sv. תיים war auf die als Quelle angegebene (כפר״ש) Erklärung Raschi's (Succa 32 a vgl. Tos. z. St. u. bab. Kam. 96 a) zu verweisen; hier ist dieselbe bis zur Unverständlichkeit verkürzt. — S. 16 dürfte in der aus dem Gebetbuchcommentare mitgeteilten Stelle wol doch זושט (Söst) die richtige LA. sein, da זנט, wie der Verf. für זנש lesen will, in dieser Form noch immer nicht den Namen der Stadt Xanten, wie er gewöhnlich geschrieben wird, darstellt. זאנטא heisst sie bei Elieser b. Natan (Jellinek z. Gesch. d. Kreuzz. p. 9), דאנטי (l. זאנטי) bei Ephraim aus Bonn (s. Em. ha-Bacha p. 48, in Ed. Wiener p. 12 fehlt dieser Name). Die jüdische Gemeinde daselbst galt für sehr alt; es wurde daselbst auch am zweiten Purimtage die Megilla gelesen (s. חקי חיים zu ישמח ישראל O. Ch. Ed. Berlin 63 a). — Zu der Mitteilung über den Zusatz zu dem Gebetstücke צור ישראל (S. 17) vgl. auch Zunz Ltgsch. S. 146 A. 2. — Die antichristliche Jelamdenustelle wird in den גימטריאות des Elasar Darschan nur sehr kurz gegeben, vgl. den aus Jalkut Ed. Saloniki mitgeteilten Text bei Geiger jüd. Ztschr. 10 S. 226 (s. auch 11, 217) und Jellinek Bet-ha-Midr. 5, 207. — S. 24 in dem Spruche bedeutet בכפה wol „mit dem Ast"; זשן ist vielleicht = sos'che (d. i. solche). — Der S. 31 Note V mitgeteilte Brief ist nicht unbekannt s. Jahrb. II S. 77 A. 122. Im Berner Codex ist in der Unterschrift מרוסיא Corruptel aus מחסיא, vor welchem die Wörter ריש מתיבתא דמתא ausgefallen sind; auch betreffs des Liedes אחד מי יודע ist bereits in Jahrb. 4 S. 97, 98 das hier Seite 37 Bemerkte angeführt worden. —

In dem Beitrage Isid. Loeb's, betitelt: „les expulsions des Juifs de France au XIV. siécle" (S. 39—56) werden durch eine um-

fassende und sorgfältige Prüfung der sämmtlichen die über Geschicke der Juden Frankreichs im 14. Jahrhundert erhaltenen Nachrichten, von welchen besonders die der jüd. Chronisten vielfach an Unklarheit leiden, die einzelnen Daten und namentlich die Vorgänge zwischen 1354—1360 genau festgestellt. Ueber Jesaia b. Abbamare S. 40 A. 1 vgl. Jahrb. I, 94 A. 26. Dass in dem Berichte Ephodi's (bei Graetz Gesch. 8 S. 406) תשיעית f. שביעית gelesen werden müsse (S. 43 A. 5), ist sicher; Josef Kohen Emek ha-B. p. 58 hat in der That ויהי מקץ תשע שנים; auffallend erscheint es daher, dass derselbe in Dibre ha-Jamim ed. Amst. 35 b den Tod Philipp's IV. in das Jahr 1313 setzt. Betreffs der Berichte in Schebet Jehuda No. 21—25 ist zunächst der Gesichtspunkt festzuhalten, dass לפני זה (No. 22) und אחר זה (No. 23) sich nur auf das in No. 21 angegebene Datum וילך (demgemäss notwendig im Eingange die Zahl 46 aus einer Verwechselung von ס״ו mit מ״ו zu erklären ist) d. i. 1306 beziehen können (gegen die Annahme S. 45). In No. 23 werden frühere Austreibungen erwähnt (כי היהודים מגרושים שעברו שבו ע״י ממון), es kann demnach nicht die von 1306, die überhaupt die erste war, gemeint sein. Selbst nach der Angabe No. 21, in der Ibn Verga sich um ein Jahrhundert geirrt hat, konnte er, wenn No. 23, wie Löb vermutet, eine weitere Darstellung der Austreibung im J. 1306 enthält, hier nur von einem gleichen Faktum aus früherer Zeit sprechen. Höchst wahrscheinlich berichtet J. V. hier über die letzte Vertreibung (1394) und man muss demnach בחמשים in בתשעים emendiren (wahrscheinlich hat J. V. 'צ der Vorlage als 'נ angesehen). Selbstverständlich gehört dann der Passus שנת כשלחו כלה . . . (No. 24) noch als Schlussnotiz zu No. 23. Die Berichte No. 21, 22, 23 bilden dadurch, dass für die beiden letzteren das Jahr 1306 als Ausgangspunkt angenommen wurde, eine Gruppe für sich, worauf dann No. 24 als Fortsetzung an No. 21 sich anschliesst. Zu bemerken ist noch, dass die Vertreibung a. 1306 auch in einem Klagegedichte (Amram-Siddur I, 22 b) in Kürze geschildert wird (s. Zunz Ltgsch. Nachtr. S. 43).

Eine treffliche halachische Studie legt uns Hr. Schwarz in seiner „Beleuchtung einer dunkeln Mischna“ (Maasser-

scheni 4, 8 b) vor (S. 57—80). Einer klaren Darlegung und kritischen Besprechung der von verschiedenen Commentatoren gegebenen Erläuterungen (Mose Lipschütz לחם משנה z. St., wo ebenfalls eine selbständige Interpretation versucht wird, scheint der Verfasser nicht zu kennen), deren Unhaltbarkeit sich im Laufe der Untersuchung zu erkennen gibt, reiht zuletzt seine eigene Erklärung sich an, die auf die von seinen Vorgängern unbeachtet gebliebenen supplementären Halacha's der Tosefta (Ed. Zuckerm. M. sch. c. 3 Al. 15, 16) sich stützt. Nach dem Resultate seiner Untersuchungen wird in der Mischna Folgendes gelehrt: Wenn ein in Bezug auf die Verzehntung der Früchte nicht als als vertrauenswert Anerkannter einem „Genossen" Frucht verkauft und in seiner Gegenwart den von ihr zu entrichtenden zweiten Zehnt durch einen als Aequivalent desselben geltenden Assarius auslöst, so darf der Käufer von dieser Frucht ein Quantum im Werte von eilf Assar und noch den auf die Frucht entfallenden Priesterzehnt, der für jeden Assar $^1/_{100}$ beträgt, als profan betrachten; nach der Schule Hillels erhält in diesem Falle nur die einem Werte von 10 Assar entsprechende Fruchtmenge den Profan-Charakter, währenddem die Schule Schammais dies nur für Frucht, bei welcher es zweifelhaft erscheinen muss, ob von ihr auch der erste Zehnt ausgesondert wurde, gelten lässt, hingegen für solche, bei der das mit Bestimmtheit vorauszusetzen ist, den Genuss eines eilffachen Assar-Aequivalentes gestattet. Dem Verfasser wird ohne Weiteres darin beizustimmen sein, dass die in der Tosefta mitgeteilte Motivierung den eigentlichen Schlüssel zur Erklärung dieser sehr kurz gefassten Mischna darbietet u. dass, was auch durch die im j. T. erhaltene LA. bestätigt wird, in der Mischna eine Verwechslung der Autoren ב"ש und ב"ה stattgefunden hat. Dieselbe erklärt sich dadurch, dass in der Mischna in ungewöhnlicher Weise die Ansicht der Hilleliten vor der der Schamaiten erwähnt war, wie denn auch in der verwandten Halacha der Tosefta hier die gleiche Ausnahme stattfindet. Man glaubte daher die Mischna in diesem Punkte corrigiren zu müssen. Bedenklich ist jedoch mit dem Verf. anzunehmen, dass der technische Ausdruck ודאי hier eine

seinem sonstigen Begriffe entgegengesetzte Bedeutung erhalten hat. Des Weiteren ist auch die Forderung, dass in dem in der Mischna besprochenen Falle auf die Abgabe des Priesterzehnts (תרומת מעשר) Bedacht zu nehmen sei, dem Gesetze gemäss so ziemlich überflüssig. (Richtig bemerkt Reki: ודין תרומת מעשר לא נזכר כלל במתניתן). Es ist vielmehr klar, dass, da der erste Zehnt stets um $^1/_{100}$ des Ganzen grösser ist als der zweite, der nur von den zurückgebliebenen 90 Teilen desselben abgegeben wird, hier bemerkt werden musste, dass zu dem die Stelle des ersten Zehnts vertretenden Assar noch $^1/_{100}$ des Ganzen hinzuzufügen sei, nicht weil dieses den Priesterzehnt darstelle, sondern weil es noch ein Bestandteil des Levitenzehnts ist.[1]) Die Worte המניח איסר של מעשר שני אוכל עליו י"א באיסר וא' ממאה באיסר besagen demnach: Wenn der Verkäufer mit der Frucht einen Assar vorlegt, den er schon früher zum Aequivalent des zweiten Zehnts derselben gemacht hat,[2]) so darf der Verkäufer voraussetzen, dass früher auch die Absonderung des Levitenzehnts erfolgt ist und er darf daher Frucht im Werte von 11 Assar und dazu $^1/_{100}$ von der Grösse der in dem Assar enthaltenen Bruchteile essen. Für den Rest der Mischna dürfte folgende Fassung als die ursprüngliche anzunehmen sein: בית שמאי אומרים בדמאי אחד עשר ובודאי עשרה ב"ה אומרים הכל עשרה. Selbstverständlich ist bei אחד עשר noch א' ממאה באיסר hinzudenken (vgl. auch Ascheri z. St.). Die zuerst mitgeteilte Ansicht lassen also die Schamaiten nur für zweifelhafte Frucht gelten, wo die bei der Bestimmung eines Assars als zweiten Zehnts die Abgabe des ersten vorausgesetzt wird, nicht aber wenn diese Frucht als sicher unverzehntet galt, währenddem nach den Hilleliten letztere Präsumtion in diesem Falle überhaupt nicht stattfindet. Das Wort הכל bezeichnet also ודאי und דמאי.

---

[1]) Der Ausdruck א' ממאה wird zwar auch an anderer Stelle (M. Demai 5, 1 ff) zur Bezeichnung des Priesterzehnts verwendet, dies beweist aber nichts für unsere Stelle.

[2]) Denselben Sinn hat der Ausdruck סלע של מ"ש (Tos. Mtsch. II. 5).

Richtig ist die Vermutung S. 77, dass in Tos. Demai 8, Al. 15 nach נוטל שתי תאנים die Worte לא נטלה תרומתו ausgefallen sind und viell. zu lesen ist: [לא נטלה תרומתן] נוטל שני עישורין ועשורו ישל עשור; möglicherweise ist, ohne dass dem ersten Absatze etwas hinzuzufügen sei, zu lesen [לא נטלה תרומתן] נוטל שתי האנים ושני ... nämlich zwei Feigen als Teruma, die beiden Zehnten und den Priesterzehnt, — S. 81—93 setzt Güdemann auseinander, dass die biblischen Vorschriften, aus denen man beweisen zu können glaubt, dass der Mosaismus einen „Gott der Rache“ lehre, nicht ernstlich zu nehmen seien, indem nur der Weichherzigkeit des Volkes gegenüber eine derartige Ausdrucksweise erforderlich war. Die so verbreitete Unterscheidung zwischen dem „Gotte der Rache“ und dem „Gotte der Liebe“ ist übrigens unwissenschaftlich und theologisch unmöglich, da bei einer einseitigen Betonung der „Liebe“ die Vorstellung von der Gerechtigkeit, die sich doch auch strafend erweisen muss, zu kurz käme. — S. 94—115 behandelt Bacher den Inhalt des nur in einer einzigen Handschrift bruchstücklich erhaltenen grammatisch-exegetischen Werkes Eben Bochan von Menachem b. Salomo (verfasst 1123), der mit demselben „dem Studium der Bibel zum ersten Male in hebräischer Sprache ein umfassendes Hand- und Hilfsbuch zu bieten versuchte“. S. 98 A. 1 waren auch die Mitteilungen Dukes (Introd. in prov. Cahen's Bibelwerk p. VII—X, Sprache der Mischna S. 124 und Ltbl. d. Or. 1849 S. 12) zu erwähnen. — Dunasch's Kritiken gegen Menachem citirt er nur stillschweigend, vgl. Art. נף (bei Dukes introd. p. IX; s. Dunasch Krit. z. Menachem p. 22). Dukes verweist auf Sefat Jeter No. 65, wo jedoch לשון משנה aus Dunasch Krit. g. Saad. Ed. Schröter No. 70 (wo והוא לשון משנה) verständlich wird, zu erwähnen. — Betreffs der „Lehrer“ (S. 96 A. 2) s. Art. מר (Kob. 51), wo mit קדמוני העתים nicht M. b. Saruk gemeint ist.[1]) Für תניות S. 102 A. 2 l. תגיות (mit Krönchen versehene Buchstaben). Abschn. 36 handelt nach der Angabe des In-

[1]) Er stimmt demselben gegen M. b. S. bei, indem er sich auf das targumische יטור (= syr. עטרא) beruft.

dex: על נוספה ושקדה וכן לכל המדות (Steinschn. והאסר (על המילה הכונה והמסר. Hier ist eine gründliche Correktur erforderlich. Man lese: על המלה הבונה והחסר נוספה ונעקרה. Der Ahschn. enthielt also Beobachtungen über bildende, fehlende, zugesetzte und weggelassene Buchstaben. Im 17. Abschn. על המלה) הנראית חלוקה ולא חלוקה כי אם ישרה על המחיקה) wurden wahrscheinlich Composita wie שלהבתיה und zusammengeschriebene Wörter, wie מאשתם (Jer. 6, 29) besprochen. Zu S. 102 A. 4 vgl. Dukes Kobez p. 3 S. 110 Z. 5 v. u. f. גולד l. גולה, vgl. übrigens zu dieser Stelle Kobez 23. S. 113 A. 3 f. מוכרות l. חוברות wie in Kobez p. 21 (vgl. die ähnliche Aeusserung Kob. p. 25, sv. דע). Einer besonderen Prüfung bedürften die Talmud- und Targumcitate [1]). S. 114 Z. 1 bedarf nach Prov. 30, 6 keiner Emendation. Zu S. 104 A. wäre noch an Kob. p. 38 zu erinnern, wo die Verweisung כאשר דרשתי בתוך הדליה בינות העמוד recht unklar erscheint. — Treffend erklärt Egers (S. 116—126) das Samuel Nagdila zugeschriebene Epigramm איה צבי עלג (Or. Ltbl. 1850 S. 489), einem Zweifel dürfte nur die Annahme S. 120 begegnen, dass in dem bei Dukes Mose Ibn Esra p. 97 No. 4 abgedruckten Gedichte der „weibliche Liebreiz besungen wird“. Das Gedicht schildert eher die Liebe, die der Dichter für seinen Freund, der dieselbe nicht genügend erwidert, allerdings in überschwänglicher Weise, die aber bei arabisch-jüdischen Dichtern und besonders bei M. I. E. nicht auffällt. Dagegen ist es zweifellos, dass das Gedicht Jehuda Halevi's (Geiger Blüten H. Th. p. 8, 9) einer Geliebten gilt (S. 124 f. לֵיל in dem hier berichtigten Texte l. לֵיל; der Mangel einer kurzen Silbe ist auch in Str. 2 Z. 2 vgl. Ps. 55, 16 zu bemerken). — Einer Mitteilung Hartwig Derenburg's aus der Antobiographie Usama Ibn Munkid's (S. 127—

[1]) So wird sv. חרך (bei Dukes introd. p. VII) bemerkt: ואין למלה דמיון במקרא זולתי בדברי רז״ל באמרם מקרן וחרוכה. Ein solcher Passus ist nicht nachweisbar. Menachem scheint קרציה וחשוכית (Lev. r. c. 25) in dieser corrumpirten Form vor sich gehabt zu haben. — Sv. אמר (Kob. p. 12) wird aus Jon. T. Jos. 17, 6 ענפא (Agg. צנפא) angeführt; sv. דר p. 27 ונדר f. ומגנדר (d. Agg.).

130) ist zu entnehmen, dass 1135 in den Citadellen von Masurra und Alkarkhini sich auch jüdische Krieger befanden. — Besondere Beachtung verdient die gehaltvolle Abhandlung Friedmanns „Jorob'ham oder die Teilung des Reiches“ (S. 131—161), die über die Zweiteilung des altjüdischen Reiches nach dem Tode Salomo's und insbesondere über die Bedeutung der goldenen Kalbsbilder manche einleuchtende Aufklärung darbietet. Der Verfasser macht es wahrscheinlich, dass letztere nur als symbolische Darstellungen der Macht des Stammes Josef, resp. Ephraim, angesehen wurden, wofür auch der Name אפרים (von פר) selbst zu sprechen scheint.[1]) Ob aus Exod. 1, 7 gefolgert werden kann, dass die Josephiden im ganzen Lande Aegypten zerstreut wohnten (S. 133), ist sehr zweifelhaft, wenisgetens lässt aus 9, 26 sich das Entgegengesetzte erweisen. Sie hatten in Aegypten als die älteren Ansiedler, die daselbst erbgesessen waren, den Vorrang vor den anderen Stämmen. Die S. 146 gegebene Erklärung von על פני (Exod. 20, 3) ist nur im eingeschränkten Sinne richtig. Dieser Ausdruck ist hier so aufzufassen wie in Hiob 1, 11. Die Vermutung, dass Jerobeam ein altsemitisches Wasserfest wieder eingeführt habe, (S. 156) ist zwar gut begründet, doch sind derartige Hypothesen stets mit Vorsicht aufzunehmen. — Es folgt: „David Friedländer und Probst Teller“ von Dr. Benjamin Ripner (162, 71). Der Verf. findet, dass Fr. vor dem Gedanken nicht zurückschreckte, um weltlicher Vorteile willen unerlaubte Concessionen auf religiösem Gebiete zu machen. Man darf hiebei nicht übersehen, dass von dem rationalistischen Standpunkte aus, den Fr. einnahm, — „mystisch“ bedeutet ihm, für die Vernunft nicht einleuchtend, sinnlos (Sendschr. S. 4) — ihm die Preisgebung formaler Bestandteile des Judentums gar nicht einmal als ein so grosses Opfer erscheinen mochte. Uebrigens sah Fr. auch vorher, dass, was später in der That auch eintrat, die gebildeten Juden, denen das Judentum in seiner damaligen Gestaltung keine geistige Be-

---

[1]) Da zwei goldene Kälber aufgestellt wurden, dürfte vielleicht auch die Dualform dieses Namens nicht zufällig sein.

friedigung gewähren konnte, den Weg zur Kirche suchen werden, auf welchen sie auch den Eintritt in die Gesellschaft finden konnten. Er wollte daher eine Form finden, in der dem Judentume seine Sonderexistenz gewahrt werden konnte, ohne dass darin ein Vorwand gefunden werden konnte, den Bekennern desselben die Emancipation zu versagen. Eine knechtische Gesinnung, die der Verfasser auf Grund der Aeusserung, dass in den Gebeten „das Klagegeschrei von Sklaven, die nach Erlösung schmachten“ wiederhalle, Fr. zuschreibt, wird man in derselben nicht erkennen, wenn man auf den Zusammenhang, in dem sie vorgetragen wird, (S. 42), Bedacht nimmt. Er führt dieses „Klagegeschrei“ auf die Erwartung eines „übernatürlichen Messias“ zurück, die er eben nicht teilte. — In den interessanten Notizen Joëls (S. 172—178) wird S. 177 eine Stelle aus Phokylides Lehrgedicht angeführt, in der gelehrt wird, es sei nicht schön, das Gefüge des menschlichen Leibes nach dem Tode zu trennen. Joël meint, dass dies in Rücksicht auf die leibliche Auferstehung der Toten unstatthaft erschienen sei und dasselbe auch für das Verbrennen der Leichen gelte. Diese Bemerkung ist zu ergänzen durch den bereits geführten Nachweis, dass die Art der Todesstrafe durch Verbrennen von diesem Gesichtspunkte aus in der That zu einer Meinungsdifferenz zwischen Pharisäern und Sadducäern geführt hat (s. Bet. Talmud 4, 7 ff.). — In der Untersuchung über den kleinen Sifre von Dr. N. Brüll (S. 178—193) werden die noch vorhandenen Ueberreste dieses alten Midrasch verzeichnet und zum Teile auch besprochen. S. 192 Z. 7 l. ersten f. zweiten. In das erste Jahr wird dieses Factum auch in Sifre I, 113 b versetzt (wo allerdings R. Hillel bei Simson v. Sens zu Sifra Emor Par. 14 n. 4 שנה f. שבת lesen will. Die Stelle ויניחו אותו לא הניחוהו אצל מקלל (S. s. in J. 228 b), die mit Sifra l. c. übereinstimmt, zeigt, dass auch in S. s. die Uebertretung des Sabbatgesetzes Num. 15, 32 in das zweite Jahr der Wüstenwanderung versetzt wurde. Die zweimal wiederholte Angabe בשנה ראשונה (J. l. c. u. 246 d), die auch R. Simson v. Sens (l. c.) auffällig findet, muss daher in בשנה שנייה verändert werden u. ist שנייה in der (S. 192 A. 1) citirten

Stelle als eine durch das folgende שנאמר sich erklärende irrige Dittographie zu streichen. Zu Seite 189 No. 12 vgl. Geiger jüdische Zeitschrift 7 Seite 125—127. Offenbar haben wir in der Mischna, die den Priestern den Profangebrauch des zu Opferzwecken dienenden Satzes gestattet, die jüngere Fassung vor uns. Zu bemerken ist noch schliesslich, dass Simon Duran (מלחמת מצוה Ed. Leipzig p. 30) Maimuni nachrühmt, dass er auch anderem auch den kleinen Sifre durchforscht habe (זא היתה קריה אשר שגבה ממנו׳ ׳ ספרא רבה וספרא זיטא). Auch als Redensart ist diese Angabe nur durch die Voraussetzung, dass die Existenz eines Midrasch dieses Namens bekannt war, erklärlich. — Dr. Philipp Bloch „die ersten Culturbestrebungen der jüdischen Gemeinde Posen unter preussischer Herrschaft" (S. 194—217), zeigt, dass die Berufung Akiba Eger's als Rabbiner (1815) nicht ohne lebhaften Widerspruch vor sich ging. Intressant wäre es gewesen, bei dieser Gelegenheit zu erfahren, ob Abraham Asch, der als Führer der Gegenpartei erscheint (S. 201 A. 1) mit dem Verfasser des wertvolle krititische Glossen zum Talmud enthaltenden מראה אש (und zweier andern Schriften) identisch ist. Asch bearbeitet den Talmud in derselben Art wie R. Jesaia Berlin, der in der That bei seinen Lebzeiten die Veröffentlichung dieses später erschienen Werkes, dessen Wert er am Besten zu würdigen wusste, gerne gesehen hätte (s. Vorr.). Asch war in späteren Jahren Rabbiner in Celle. Aus den Mitteilungen Blochs möge hier noch besonders die S. 205 a abgedruckte Urkunde hervorgehoben sein, nach welcher Samuel Margaliut (s. Perles in Frankels Mtsschr. 1864 S. 409 A.; Jahrb. 7 S. 42 A. 3) 1527 als Rabbiner in Posen angestellt wurde. — Ein fast völlig unbekanntes Gebiet historischer Kunde eröffnet uns die Geschichte des Landrabbinats in Schlesien von Dr. M. Brann (S. 218—278), eine Frucht unermüdlicher Emsigkeit und äusserst sorgsamer Quellenforschung. Wir haben den angeführten Einzelnheiten nur einige ergänzende Notizen hinzuzufügen. S. 220 betreffs der „Singer-Familie" aus Prag, ist ein Sabbatlied beg. שדי בראשית כל יש ברא in ברכת המזון (Ed. Dyhernfurt 1743 6 b) und ein Lied zu Ausgang

des Sabbats (das. 21 b) zu erwähnen, deren jedes als ומר של ר׳ שלמה מפראג bezeichnet wird. — Isak Elia Rales (S. 231 A.) war bereits 1679 in Lissa (s. Approb. zu פני משה n. Mose b. Issachar Ed. Lubl.), doch vielleicht erst kurze Zeit, da 1674 noch Isak b. Schalom als Rabbiner daselbst fungirte (s. Approb. zu שערי שמים von Jechiel b. Arje). Früher war er Rabbiner in Neustadt (s. Isak Posner עיון יצחק Vorr.). Er ist vielleicht identisch mit Isak von Strym, zuletzt Rabbiner in Lissa, dessen Aufzeichnungen Jekutiel Kaufmann benutzt hat (חוקי חיים Vorr.); zweifelhaft ist dies jedoch in dem Passus מו״ה יצחק אב״ד דק״ק ליסא (Resp. Chach. Zebi No. 31). Schriftauslegungen werden von ihm ausgeführt in Resp. Meir Eisenstadt Th. III Vorr. in עדות ביוסף von Josef Lewi 2, b und in קול יהודה Ed. Amst. 42 a. Das Datum יום ה׳ ר״ח אלול תע״ב (Approb. Josua Höschels zu מירא דכיא s. S. 232 A.) ist correkt, da sämmtliche Angaben stimmen. Josef Kohen (דברי יוסף Ed. 1715 4 b) bezeichnet ihn als Rabbiner von Brzecz in Litthauen (ובהיותי בברעסלא מתארח בבית הרה״ג אב״ד ור״מ דק״ק בריסק דליטא כמו״ה יהושע העשיל הרה״ג מו״ה שאול ז׳). S. 233 A. übersieht der Verfasser die Angaben in Naftali Kohen's Testament. Saadja Jesaia Katzenellenbogen war auch Rabbiner in Jnowraclaw (s. Approb. zu ברית מטה משה). S. 234 A. 3 wäre für die Angabe „Seine Tochter war an R. Salomo Verf. des ויקהל משה verheiratet" die Bezeichnung der Quelle erwünscht gewesen, da das bekannte kabbalistische Werk dieses Namens Mose Graf zum Verfasser hat, der aber der Zeit nach hier nicht gemeint sein kann. Ueber Chajim Jona Theomin (S. 235) s. auch Jahrb. 7 S. 186. Zu S. 251 ist noch nachzutragen, dass Bendix Gomperz auch von seinem Sohne Samuel überlebt wurde (s. Resp. מקור ברוך Ed. Amst. Schlussw.). Mose Körner traf denselben in Berlin (זרע קדש 40 a: שמעתי פה ברלין מהגביר המפורסם ··· מהו׳ שמואל ני׳ בהגאון מהו׳ בענדיט וויזל אב״ד מברעסלא). Isak Josef Theomin S. 252 wird auch als Rabbiner von Halberstadt bezeichnet (s. Vorr. zu אסיפת יהודה Ed. Frankf. a. O.: ברכה תעלה ··· לראש ··· אב״ד ור״מ בק״ק קראקא ובק״ק[1])

[1]) Seine Segenswünsche spricht der Verfasser das. auch Theomims Schwiegersohne Saul Levin aus, ferner: לדודתו ··· מרת עלקי ··· אשת

ברסלא ובק"ק האלברשטאט · · ·), er hatte diese Stelle angenommen aber wieder abgelehnt (s. Auerbach Gesch. d. Juden in Halberstadt S. 88). Von seinen Approbationen S. 265 A. 3 ist die zu משנת דר' עקיבא unerwähnt geblieben. Der S. 262 A. 1 erwähnte Rabbinatsassessor Gabriel approbirte 1774 als Rabbiner von Lubartow das Werk סיעתא דשמיא (Ed. Dyhernfurt). Ueber Levin Moses Heymann (S. 266) vgl. M. S. May מספר גדול Ed. Dyhernfurt 2 b. — Prof. David Kaufmann liefert auf Grundlage der in holländischen Archiven aufgefundenen Gesandschaftsberichte und anderer Quellen eine Darstellung der Judenverfolgungen in Böhmen und Mähren in den Jahren 1745—46 und besonders der Bemühungen des holl. Gesandten Barthold Dove Burmania zu Gunsten der Verfolgten (S. 282—313). Eine summarische Schilderung der sich stets steigernden Leiden der Juden in Prag während jener Zeit finden wir in אור לישרים von Serach Eidlitz Ed. Prag 22 d vgl. auch Chajim Masia Vorr. zu שנות חיים. — Die deutsche Abteilung schliesst mit Rahmer's haggadischen Analekten aus den pseudo-hieronymianischen „Quaestiones". Zu No. 10 ist zu bemerken, dass die Darstellung in Genesis-Haggada c. 41 mit der Erklärung in Quaest. zu I. Sam. 2, 22 vollständig übereinstimmt; für לטהר לבתיהין (j. Sot. 1, 4) ist nach der Parallelst. j. Ketub. 13, 1 ליטהר לבעליהן zu lesen, להטהר hat auch Gen. r. c. 85, 12, die Vermutung S. 322 A. 2 ist ohnehin nicht annehmbar, da zu למהר noch לילך hinzugefügt werden müsste. — In der hebräischen Abteilung legt uns zunächst Buber einen auf Grund mehrerer Handschriften hergestellten Text der bisher unedirt gebliebenen Additamente Samuel Ibn Gama's zum Aruch vor. In den denselben begleitenden Anmerkungen des Herausgebers werden die nötigen Nachweise und Correkturen dargeboten, während die Einleitung das Zeitalter des Verfassers und seine litterarische Thätigkeit bespricht. 'באפרי (p. 2) ist nicht fraglich, da de Rossi (cod. 180) es be-

---

הנגיד מו"ה פייטיל ישי' עם בניה · · · ולדוריו · · · מוהר"ר אליה ומוה"ר משה פרענקיל · · · בק"ק ברלין (vgl. über dieselben Landshuth „Toldot Ansche Schem" p. 59).

reits richtig durch Aprilis wiedergegeben hat. Das grammatische Werk ראשית הלקח (s. p. 5) gehört sicherlich nicht Ibn Gama an, wie folgende Probe aus Cod. Wien 153, der dasselbe enthält, zeigen mag: ולשם יקרו חמשה מקרים והם סוג מין תכונה, מספר וסימן וסוגי השם הם חמשה והם אילו סוג זכריי סוג נקביי סוג פשוט סוג כולל סוג כללי . . . Diese Termini scheinen einen italienischen Autor des 13. Jahrhunderts zu verraten; das Epigraph קחה מלים (p. 6 A.) gehört zu Ibn Esra's Zachot und beweist also nichts für das Alter der Schrift. Nach einer ansprechenden Vermutung (p. 8 A.) soll in dem Namen ר' יצחק בן מרגלוי (sv. ארם 'מ) aus מרן לוי corrumpirt sein. Zu bemerken ist dagegen, dass ein ר' יצחק האירליני in Ar. sv. מרכנתא (in Schitta Bechorot 30 s. מזבח כפרה Ed. Lemb. 27 b irrtümlich ר' יעקב) und im Comment. R. Gerschom's zu Bechorot 34 a (Ed. Wilna vgl. Schitta z. St.) citirt wird, der, wenn in letzterer Stelle nicht ein Zusatz vorliegt, einer älteren Zeit angehören muss. Die Möglichkeit, dass בן מרגלוי aus האורליני corrumpirt und letzterer gemeint sei, ist daher nicht ausgeschlossen. Der Passus בארבעה מתנות אבות (l. טובות) משבת נוטריקין (p. 11) weist schwerlich auf die bereits von Pinsker angeführte Stelle Gen. r. c. 6 No. 5 hin, da hier von Gottesgeschenken, die speciell Israel zu Teil wurden, die Rede ist. Der Verf. hat wahrscheinl. die Stelle ג' מתנות טובות נתנו . . . (Taanit 9 a) im Sinne, wobei er auch nach Berach. 5 a תורה hinzunahm. Demgemäss wäre מעבת für משבת zu lesen (= מן ענן באר תורה). Für ולבית דוד (p. 12 Z. 12) hat Pinsker (Lik. II, 155) richtiger ולבית הלחמי („dem Betlehemiten“); für אמצעי ist wol את צאנו zu lesen. Z. 16 f. צפצוף l. צפצף (nämlich David antwortete). Der Passus יד ליד לא ינקה (Z. 18) enthält eine Anspielung auf vierzehn Vorgänger Salomo's, dessen Regierungszeit die Glanzperiode des israelitischen Reiches bildet, und die vierzehn Nachfolger desselben, die mit eben so vielen Tagen des abnehmenden Mondes verglichen werden, vgl. zu Tanchuma Ed. Buber Einl p. 134 No. 38 und p. 139 Pesikta Ed. Buber 53 a und P. r. Ed. Friedmann 77 a und Parallelst. s. auch Ibn Schoeib דרשות Ed. Krakau

24 b c [1]). Für זה (p. 13 Z. 3) l. זה [אחר]. Das. Z. 13 wird mit ··· וחשך ענן wahrscheinlich auf den Stifter der Karäersekte angespielt. S. 14 Z. 6 f. בוה l. גבוה. In der Stelle ··· עד שקם אב (p. 14 ff.) wird ohne Zweifel auf Hai hingewiesen. Durch die Zerlegung des Namens האיי in הא יי ergibt sich dem Verfasser die Bemerkung שם קונו כשמו כענין כי שמי בקרבו und durch die Gleichstellung desselben mit dem ähnlichklingenden חי das weitere Ruhmesmoment: האיי שחי הוא אפילו במיתתו· Mit den Worten וישקל בפלס חידתו הרי הרים soll wol nur gesagt werden, dass er er mit seinem Scharfsinn die Berge der Halacha emporhob (anders Reifmann s. p. 14 A. 78). Für ענינים כמהשן (p. 16 Z. 8) ist viell. ע' כמו שהן zu lesen („Dinge, wie sie sind"); p. 16 nach רחמים ist ein ebenfalls mit רחמים schliessender grösserer Passus ausgefallen und aus Pinsker a. a. O. p. 157 nachzutragen. Zu dem Resp. Zemach's p. 17 vgl. Schaare Zed. 51 b No. 39. אונקלוסיא (p. 19) ist vielleicht aus Tos. bab. bat. c. 11 und בעאן = ar. בייאנה (eine offenbare Sache). Sv. אוונא (p. 19), bei Ar. אורנא s. Berach. 22 a wird für dieses als allgemein documentirte LA. אוונא angeführt. Demnach stellt dieses noch nicht genügend erklärte Wort pers. abchaneh (Wasserbehälter) dar. Dahin deutete vielleicht auch die Erklärung: ולאנבטי קורין בלשון ערבי (l. אל אבו) אלאבנן (l. פרסי). Sv. אידרופיקום liest der Verf. für משוקל (Lev. r. c. 18) מעויין (corrump. מעיניין vgl. die Belege bei Levy, neuhebr. Wörterb. III, 641 sv. עיין). Das p. 24 verzeichnete אנטופיטון (נעשה), wofür Tanch. vulg. Teruma No. 2 ונחליף ביני ובינך hat, ist wahrscheinlich אנטופלטנין (*ἀνθυπαλάττω*, tauschen) zu lesen. אסטמיות (p. 27), zu dem ausdrücklich bemerkt wird פי' בלשון יון פיות, ist natürlich Plur. des nicht vorkommenden אסטמא (*στόμα* Mund). Die Angabe sv. אספטלין (p. 29) ist viel zu kurz, um die Bedeutung des Wortes mit Sicherheit erkennen zu lassen, vielleicht ist אספלטין (= *ἰσοπολίτης*, Bürger von gleichen Rechten mit den Ein-

---

[1]) Durch diese Haggada wird es erklärlich, warum iu Mat. 1, 17 die Vorfahren Jesu in drei Gruppen von je vierzehn Geschlechtern eingeteilt werden. Der Evangelist will damit andeuten, dass mit Jesu gleichsam der Mond wieder in seinem vollen Glanze erschien.

geborenen) zu lesen vgl. Jahrb. 5 S. 120. Für באסטן (Semach c. 13) finden wir p. 32 die LA. באצטדין (d. i. im stadium, auf dem Rennplatze (vgl. Jahrb. 1 S. 55). Für אקטנוס p. 32 aus Midr. Ps. c. 4, wo in den Agg. dafür מזומן, bietet sicherlich die in Cod. Cambr. erhaltene LA. איקאנוס (= ἱκανός, genügend, hinlänglich) das Richtige dar. קנוסטס (p. 42 Cod. Cambr. קטסים) ist Jechielides nicht unbekannt geblieben, nur hat er dafür die LA. טכסטסים, (ταξεώτης s. Jahrb. 1, S. 187, 188); für נני טליניה (Cod. Cambr. בר שליניה) l. נקטליניה f. ארוח vielleicht l. עורך und f. טבה l. טבקה (ar. Ordnung). Zu bemerken ist noch, dass eine aus diesem Werke citirte Erklärung des Wortes אריך (s. Jahrb. 4 S. 190 A.) sich in demselben nicht vorfindet. — Ein interessantes geschichtliches Document ist die von Kisch mitgeteilte Relation über den „Vorhänge-Purim", verfasst von Chanoch Altschüler (p. 48—52, wo Z. 10 כתפו f. כספו zu lesen ist). Letzterer Beiname scheint nicht, wie p. 52 A. 2 angegeben wird, alle Besucher der „Altschule" bezeichnet zu haben; er ist vielmehr nachweislich in einer Familie stabil gewesen (vgl. die Mitteilungen in צמח דוד Ed. Lemb. 1863 p. 43 ab). Den Namen Chanoch hatten auch der Vater des Verfassers des ויחל משה und Elasars (vgl. über letzteren Zunz, z. Gesch. S. 291 A. b. und Jahrb. I, 222). Jech. Hillel Altschüler bezeichnet sich auf dem Titelblatt und in der Vorr. zu זבר הבית als einen Enkel von Petachja Altschüler, Rabb. in Prag; letzterer ist viell. derselbe, der auch als Rabbiner von Frankf. a. M. und Nikolsburg bekannt ist (s. Jahrb. 7 S. 154). Als einen Nachkommen desselben bezeichnet sich Josef Jehuda Lewi, Verfasser des אסיפת יהודה (Ed. Frankfurt a. O. 1763). — Ein Beitrag Halberstamms macht uns (p. 53—64) mit Statuten der jüdischen Gemeinden Italiens aus den Jahren 1416—18 bekannt. Betreffs der Statuten vom Jahre 1554 (s. p. 53 Nachtrag) ist noch auf folgende Mitteilung Daniel Terui's in שפת אמת 121 a (vgl. auch 97 b) zu verweisen: עיני ראו במקורן של דברים להרב פחד יצחק אות ת' ערך תקנה (שעדיין לא נדפס) שהעתיק כל התקנות של פיררא של כ"א תמון שנת שר"י מן החופם מקויים שבאו על החתום כל מורשי העיירות ששלחו לפיררא ובמספר יאתיו דוקא מורשי רומא

בולוניא מנטובא מודונא ריגייו רומניא ועיל"א מנהון בריש דפא מורשה וויניציא מהר"ם מפאדובא (ומובא בתשובותיו ס' מ') [1]) ושם מוצאת התקנה הרביעית במקום שידור הרב · · · Er bemerkt noch, dass diese Statuteu in Florenz und Pesaro wie überhaupt in Piemont nicht beachtet wurden. Man wird nicht fehl gehen, hier den Einfluss Mose Basula's zu erkennen (vgl. zu Halberstamm תקנות חכמים p. 13 ff. Jahrb. 4 S. 94, 95). Meschullam, der Vater des Arztes Menachem (p. 54), ist vielleicht derselbe, der im Epigraph zu Ibn Gama's Agur (s. p. 2 und Zunz Ltgsch. S. 364) genannt wird; über Isak b. Meschullam (p. 55 A. 9) vgl. auch Carmoly revue or. II p. 104, 105. Ueber die anderen Unterzeichner der Statuten hat der Herausgeber reichliche Naehweise geliefert. — Ein Schriftstück seltsamer Art ist die von Jellinek veröffentlichte Apokalypse Abraham Abulafia's, begleitet von Auszügen aus anderen Schriften desselben (p. 65—88). A. construirte sich ein eigenes System der Theologie. Er nimmt keinen Anstand, die trinitarische Gottesidee, deren Ursprung ihm doch nicht unbekannt sein konnte, in das Judentum einzuführen und hält die Erreichung der Prophetengabe für möglich und sogar für das höchste Ziel der Geistesentwicklung, das jeder Denkende anstreben muss. Er trägt diese Lehren mit einer imponirenden Selb. ständigkeit vor und lässt bei aller Geheimthuerei, die jedoch nichts von trügerischem Spiel an sich hat, die innersten Gedanken, die ihn bewegten, mit ziemlicher Deutlichkeit hervortreten. Vorliegende Schrift sieht er so sehr als eine Art biblischer Urkunde an, dass er sie sogar mit masoretischen Bemerkungen versieht. In dem Einleitungsgedichte zu ס' חיי העולם הבא p. 86 Z. 2 v. u. ist מגוף in וגוף zu emendiren (da שם המפורש יהוה das Akrostichon bildet). במורש Z. 1 ist vielleicht ein Wort („durch das Erbe") nämlich: der Lehre. —

---

[1]) Gemeint ist wol die Stelle כי זה ימים מה נמניתי והייתי עם חברו · · ·, wo eine Bestimmung angeführt wird, die mit No. 3 der Ferraresischen Statuten übereinstimmt, allein das Responsum hat des Datum 1538, es muss demnach eine ältere Synode gemeint sein, in der bereits dieselbe Bestimmung getroffen worden war.

2. Anecdota Oxoniensia, texts, documents and extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford libraries. Mediaeval jewish chronicles and chronological notes edites by Ad. Neubauer, Oxford, Clarendon Press, 1887, 4. 700 S.

Als recht passendes Geschenk für den Gelehrten, der uns eine auf gründlicher Quellenforschnng beruhende umfassende Darstellung der jüdischen Geschichte geliefert hat, hat Hr. Neubauer, der schon manche verborgene Schätze an's Licht gezogen, anlässlich des Graetz-Jubiläums ein Werk veröffentlicht, in welchem uns mit äusserster Sorgfalt gesichtete zum grossen Teile unedirt gebliebene Texte jüdisch-historischer Quellenwerke dargeboten werden. Ueber die Verfasser derselben erhalten wir in der Einleitung, in der der Verfasser eine vollständige Uebersicht über die jüdische Geschichtslitteratur des Mittelalters gibt, nähere Belehrung und sind darin besonders die aus der Originalhandschrift geschöpften Berichtigungen zu Juch. Ed. London (p. XV A.) hervorzuheben. In dem Buche selbst begegnen wir zuerst dem historischen Sendschreiben Scherina's, zu dessen Texte die Varianten sämmtlicher Handschriften und Ausgaben notirt werden. Für manche nicht ganz klare Stelle wird dadurch ein bcsseres Verständnis gcwonnen. Zu ועוד אם סדור הסדרים מסודר כהוגן (p. 1 Z. 7) ist die Variante וענין סדור סדריה ברור vorhanden (A. 13); Ed. Goldb. II hat noch וז nach סדור; dieser Passus scheint ursprünglich gelautet zu haben: וענין סדור ו׳ סדרִיָה ב׳ d. h. die Reihenfolge der sechs Mischnaordnungen ist klar. — וכן הבריתות כיצד נכתבו (ib. Z. 12), in O. singularisch (s. A. 22), bezieht sich wol auf Sifre Sifra und Mechilta, die mit dem Callectivnamen בריתא bezeichnet werden, daher p. 15 ff. die Auskunft über die genannten Werke; die Erklärung Chasan's (איי הים 83 a b) ist falsch. Nach הויי דאביי ורבא לאי מדעתייה הוו hat O. nach ומקיאין (s. A. 19), das vielleicht aus ומדיוקן corrumpirt ist. In dem Passus במילי דמחבר להון בשעתיה hat die in Zionswächter (hebr. T. p. 211 a) abgedruckte Recension blos במלין ברורין; Juch. hat דמחור, das zu letzterer Aus-

drucksweise stimmt. Es soll hier gesagt sein: in Worten, die ihrer Zeit den Schülern verständlich waren (anders Goldb. II A. p. 53). Ib. Z. 1 v. u. ist מחלוקות mit מן כד zu verbinden. Zu p. 20 A. 19 ist noch die richtige LA. in Juch. דמויי [ודמויי] דדמויי nachzutragen, vgl. betreffs des Wortes auch p. 8 A. 3. באיזה חבור (al. דבור) שירצה bedeutet: in welcher Verbindung es ihm beliebte, sonst wäre hier wol wie p. 9 Z. 2 der Ausdruck באיזה לשון שירצה gebraucht worden (anders Chasan l. c. 84 a A.) p. 9 Z. 3 vor מסודרים l. הם wie in Juch.; für כמשה פי הגבורה אמירן (ib. Z. 14) hat Juch. כגון תורה דכתיבא, welche LA. der Tendenz der sefardischen Recension entspricht. Für גמירי p. 10 Z. 3 v. u. l. גמיר; p. 13 Z. 13 ist der Punkt nach לשבת zu tilgen; p. 14 Z. 7 מהאי מימרא דמ' חגיגה, Zionsw. hat die nähere Bezeichnung מן האי דישמעתתא קדמייתא דמ' ח', die wahrscheinlich der Originaltext darbot; für מידהני (p. 17 Z. 12 s. N. 13) hat Juch. das richtige מרהני; p. 33 Z. 9 hat Juch. die richtige LA. לראש גליותות (Abstr. von ריש גליתא). Für וטריאתא (p. 34 Z. 14 s. N. 20) hat Ed. Wallerst. וטפיאתא vielleicht l. תהפיכתא טפיאתא (d. i häufiger Wechsel der Besetzung); p. 37 Z. 6 nach נפק fehlt ענן. Der Name Ahron (p. 37 Z. 16) kömmt an dieser Stelle nur im Schullam'schen Texte vor, Goldb. II hat: והוה אית מר רב קימוי אב; für קימוי hat Ed. W. אימוי; p. 38 Z. 12 hat Juch. בר רב מרדכי f. בר רבי. Für letztere LA. ist anderweitige Bezeugung vorhanden (s. Ed. Goldb. p. 41 A.). In Maor Pesach. C—X bei Zomber zu Giat Pes. St. 331 lautet dieser Name ר' יוסף בר מארי. Ohne Zweifel ist מרדכי in Juch. aus מר רבי corrumpirt, welches wol auch durch מר ר' Giat l. c. dargestellt werden soll. Als richtige Lautung dieses Namens ergibt sich demnach: R. Josef b. R. Mar-Rabbi.[1]) Ob. p. 39 Z. 10 עליהון oder ביניהון vor-

---

[1]) In dem Passus דהוה רב (Juch.) ist רב in אב zu emendiren. Letzteres ist eine abgekürzte Bezeichnung für אב בית דין. Es versteht sich unter letzterer Voraussetzung von selbst, dass אבשאין bei Giat (Ed. Zomber 37 a Z. 5), das missglückte Erklärungsversuche hervorgerufen hat, in אב שאין zu zerlegen und als ersteres Titelbezeichnung zu dem vorangehenden רב צמח anzusehen ist (vgl. auch Harkary, Resp. Gaon. p. 359).

zuziehen ist, ist insofern vor einiger Bedeutung, als der Sinn dieser Angabe nicht ganz klar ist. פלונתא mit nachfolgenden בין ist bei Scherira der stationäre Ausdruck zur Bezeichnung eines Streites um die Würde (s. p. 38 Z. 2, 19, p. 40, Z. 16), „sich als Gegengaon aufzustellen“ heisst p. 41 Z. 4 פליג עלי, p. 39 Z. 13 bedeutet: פליג ליה ר' עמרם „R. Amram bildete sich eine besondere Partei“; in unserer Stelle gehört עליהון höchst wahrscheinlich zu לסמוך und ist nur in der Meinung, dass es mit פלינתא zu verbinden sei. ביניהון dafür gesetzt werden. Scherira hat hier wahrscheinlich die in Resp. Ch. Gen. No. 15 (s. Jahrb. 2 S. 77) erwähnten Vorfälle im Sinne, er will nämlich sagen, dass die Entscheidungen des Gaon Jakob b. Mordechai u. a. nicht von allen für verlässlich gehalten wurden. — Wir übergehen der abgekürzten Recension des Scherira'schen Sendschreibens (p. 41—46) und wenden uns zu der Chronik Abraham Ibn Daud's (p. 48—84), die bisher jeder textkritischen Behandlung ermangelte. Der Heransgeber has ausser der Ed. princ. sechs Handschriften verglichen, deren Varianten zum Teile auch von reellem Werte sind. Das unmöglich נ"ח (p. 48 Z. 5) ist wahrscheinlich Druckfehler für das richtige כ"ח der späteren Ausgaben. Für וביתוס וחביריו (p. 52 Z. 8) hat Ed. Amst. עם ביתוס חבירו, letzteres ist sicher das richtige f. חבריו, da Abraham I. D. nicht an andere Genossen Zadoks gedacht haben kann. Auffallend ist die Zahl 80 (ib. Z. 2. v. u.), da I. D. auch an anderer Stelle Hyrcan nur eine Regierungsdauer von vierzig Jahren zuteilt (s. Jahrb. 7 S. 113 A.) מורה (p. 46 s. N. 11) ist richtig (s. 2. K. 15, 26); ib. Z. 1 v. u. scheint I. D. in Sota 4 a יוחנן f. חנן gelesen zu haben; p. 57 Z. 3 v. u. f. בר רב l. ורב; p. 58 Z. 3 v. u. ist der in Ed. Amst. fehlende Name ור' אמי hier unmöglich, es ist vielleicht ורבינא zu lesen; p. 59 Z. 4 bietet die LA. וששה das Richtige da, nur muss die Stelle nach Juch. Ed. Filip. p. 201 ergänzt werden. Ueber das oft besprochene ונחלה ור' שרירא בידו אחת (p. 67 Z. 5) bieten auch die Handschriften keine genügende Erklärung; nach Reifmann's Vermutung soll derselbe aus ונחלה מיד וימת corrumpirt sein (Serachja p. 64, vgl. Lebrecht zu Kimchi rad. Ed. Berlin introd. p. 48 n. 2). Luzzatto

(bei Graetz Gesch. 5 S. 391) hat den Sinn der Redensart נתלה בידי, wie er hier für ו' בידו gelesen haben will, richtig erkannt, sieht sich aber genötigt, אשה vor אחת einzuschieben. Höchst wahrscheinlich ist die Annahme, dass hier ursprünglich ונתלה בידי אחותו gestanden hat (d. h. Scherira fand Unterstützung bei der Schwester des Khalifen.[1]) Für ספסתין (p. 67 Z. 2 v. u.) hat Cod. E ספסנין, wonach es nahe liegt, wenn dies in ספנטין, ספנסין verwandelt wird, darin Siponte zu erkennen (Israeli macht daraus קו־סטנטין s. Rapoport Chananel A. 2). Unwahrscheinlich ist die Identification mit Sabatia = Vado bei Genua (Carmoly revue or. I, 188).[2]) Die richtige LA. דתתכ"ז (p. 73 Z. 7) wird auch auch durch Jesod. Ol. IV, 18 bestätigt. Die Genealogie Isak Ibn Albalias ist nach Ed. Amst.: רב יצחק בר ברוך ור' (בר .l) יצחק בר יעקב ברבי ברוך, danach wäre p. 74 Z. 2 zu berichtigen; ib. Z. 5 v. u. f. כ' l. כ"ה (vgl. Jesod. Ol. l. c.). Vor והוא נקרא חבר (p. 75 Z. 13), wie diese Stelle in sämmtlicher Vorlagen lautet, muss eine Lücke angenommen werden, [והשלישי ר' יצחק בר משה]. Für ניסן in der Angabe über den Tod Alfasis (p. 7 u. Z. 2 v. u.) hat Cod. A. das richtigere סיון, das Luzzatto hier vermutete (s. Jost's Annalen 1840 S. 88 und Abne Sikkaron p. 72, 88). Darauf führt auch der Passus ואחר פטירת ר' יצחק שב ר' ווסף הלוי על והיה ר' יוסף כסאו מסיון שנת דתתס"ג (Ed. Amst. 45 b). Zu ist der Zusatz הירו (Cod. E) notweneig, da auf den p. 72 Z. 11 genannten Josef Ibn Migasch hingewiesen wird, indess dürfte die Stelle ursprünglich gelautet haben: והורו ר' יוסף הוא היה הבורח . . . Das ohne Bemerkung hingestellte דתתקפ"ו (p. 77 Z. 15) muss natürlich דתתפ"ו lauten (vgl. auch das

---

[1]) Graetz (a. a. O. S. 387) bezweifelt auch die Richtigkeit der Angabe Ibn Daud's, dass Scherira ein Alter von hundert Jahren erreicht hat, indem damit sich die Angabe, dass Hai erst ein Jahr nach dem Amtsantritt seines Vaters geboren worden sei, nicht gut vereinbaren lasse. Letztere resultirt jedoch aus dem falschen Datum ס"ט für צ"ט (s. p. 66 Z. 4 v. u.), welche letztere richtige Zahl auch Zakuto (Juch. Ed. Fil. p. 207) darbietet.

[2]) Zacuto (Juch. Ed. Fil. p. 209) spricht von חמשה חכמים גדולים, weil er wahrscheinlich den jungen Chanoch mitzählt.

Datum Mose Ibn Esra's in Ker. chem. 4 p. 88). Die variirenden Daten תתע"ב und תתק"ב (p. 77 Z. 4 v. u. s. A. 18) haben es vielleicht verursacht, dass Ibn Verga (Schebet Jehuda No. 4 und 30) dasselbe Ereignis für diese beiden Jahre (an letzterer Stelle תתק"ו für תתק"ב) notirt (s. Jahrb. 8 S. 96). In No. 31 setzt I. V. das Auftreten David Alroi's sieben Jahre früher, also auf 1139, an, was auch anderen Angaben widerspricht. Es muss vielleicht das אחר für קודם gelesen werden, was so ziemlich mit den Angaben Binjamin's v. Tudela übereinstimmt (s. Graetz Gesch. 6 S. 459). Der Passus über die Gelehrten von Narbonne (p. 78, Z. 2—6) der in den Ausgaben vermisst, scheint, obzwar er auch Zacuto (p. 214) vorgelegen hat,[1]) eingeschoben zu sein, da die Bezeichnung הרב הגאון bei Ibn David nicht vorkömmt. Für וה' (p. 78 Z. 11, auch in Ed. Amst.) muss וח' gelesen werden (vgl. p. 67 Z. 8). In der Gesammtsumme der Generationen ist wol nur die Zahl 37 richtig, doch scheint auch das Zeitalter nach Josef Ibn Migaseh mitgezählt worden zu sein, (daher die Zahl ל"ח Z. 13 und 14). Von Interesse ist auch der in den Ausgaben fehlende Schluss (p. 81 Z. 1 v. u.—82 Z. 5), aus welchem hervorgeht, dass Ibn David auch mit seiner Darstellung der Ereignisse der zweiten Tempelperiode eine antikaräische Tendenz verband.[2]) Das längere Additament p. 82—84, das auch Zacuto (p. 84) auszieht, bedarf betreffs der in demselben enthaltenen Mitteilungen noch einer genaueren Untersuchung; auffallend ist die Bezeichnung Raschi's durch אבא מארי ז"ל (p. 84 Z. 5 v. u.). — Bisher ungedruckt und wenig bekannt war das 50. Kap. des im Auszug erhaltenen Ritualwerkes Secher Zaddik von Josef b. Zaddik aus Arevallo, das eine kurze bis zum J. 1487 reichende historische

[1]) Genannt werden der bekannte Mose b. Josef (vgl. auch מגלה סתרים bei Neubauer in revue des études juives 1884 p. 55, והוא נקרא אחד משרשי הקבלה בארצות האל, (wo übrigens קבלה eher Tradition d. i. talmudische Gelehrsamkeit als Geheimlehre bedeutet), Meir b. Josef (s. Reifmann, Serachja A. 97) und Abraham Ab-Betdin.

[2]) Die den Karäern zugeschriebene Ansicht כי כל הנחמות הנאמרות בנביאים כבר קבלום ישראל בבית שני war nach Saadja (Emunot 8) eigentnur die Meinung der Jodghaniten.

Chronik enthält,[1]) Zacuto scheint diese Quelle nicht nur benutzt zu haben, sondern auch einmal gegen eine Angabe in demselben Einwände zu erheben. In S. 2 (p. 94 Z. 6 v. u.) wird nämlich notirt: הר' בחיי ן' בקודה חבר חובות הלבבות הארוך שנת ד' אלפים התק"ם. Darauf bemerkt Zacuto (Juch. 220 col. b) (l. התק"ם) ומה שכתב כי חובת הלבבות שנת התקס"ט אינו אמת כי ר' יהודה בין תבון ... והרב ר' בחיי חבר חוה"ל הארוך שנת התק"ם וזה אינו אמת כמו שכתבנו. Der Anonymus, dessen Angabe Z. widerlegt, ist offenbar kein anderer als Josef b. Zaddik. Möglicherweise wurde der Name desselben hier weggelassen, weil unmittelbar vorher vor dem älteren Josef b. Zaddik die Rede ist und trotz der Verschiedenheit beider die Nennung des Namens in der citirten Stelle unnötig schien.[2]) Auch das Datum für Ibn Esra's Tod התק"ה (l. התקכ"ה Juch. 218 col. a) ist S. Z. p. 94 Z. 2 entlehnt und wird von Zacuto aus anderen Quellen als unrichtig nachgewiesen. Es geht daraus hervor, dass er dieses Werk als Quelle benutzt hat. Als solche ist es von zwar nicht erheblichem aber doch nicht zu unterschätzendem Werte. Wir lassen hier einige Bemerkungen, auf die wir bei der Durchsicht derselben geführt wurden, folgen. Der chronologische Reim „des Franzosen" (וזהו מה שאמר הצרפתי רל"ח לירידה תמ"ח לפקידה תפ"ח לכניסה של"ח להריסה p. 86 Z. 16, 17) wird auch von Israeli (Jesod Ol. IV, 2 Ed. Cassel II, 5 col. a; ib. 18, 33 col. 2, woher ihn wol auch Mose de Trani Resp. מבי"ט 150 kennt) angeführt, doch wird der Name des Verfassers auch hier nicht genannt, p. 91 Z. 1 für יהושע l. הושעיה; p. 92 Z. 3 v. u. f. הא פריקא l. האפריקא. Das unmögliche Datum 4930 a. m. für David Kimchi's Tod (p. 94 Z. 4) lässt Zacuto fort (ist sie viell. auf Josef K. zu beziehen?). Zu Z. 7 ff. vgl. Menachem b. Serach Einl. zu Zeda-la-derech.

[1]) Das Werk selbst wurde 1427 verfasst (s. pref. p. XIV). Es war von demselben auch eine Handschrift in Cordova vorhanden (s. Taam Sekenim Vorr. p. XI, A.).

[2]) Z. widerspricht übrigens mit dem falschen Datum über den Verfasser des Mikrokosmos, das er wie so vieles aus S. Z. aufnimmt, seiner früheren aus Ibn Daud geschöpften Angabe (213 col. a).

Ib. Z. 13 lesen wir: חבור ר׳ משה בר מימון ז״ל קבל מה״ר יצחק הזקן בעל התוספות. Hier muss offenbar eine Lücke angenommen werden und lautete dieser Passus wol ursprünglich: חבור ר׳ משה בר מימון ז״ל [שנת התקל״ח, הרב ר׳ יהודה בר יצחק] קבל ... vgl. Juch. p. 220 col. a Z. 11 v. u. (Z. 10 l. בהלכות אבל). Für ברומא (ib. Z. 2 v. u. auch in Juch 221 col. a) l. בגירונא; p. 95 Z. 9 gebietet die chronologische Reihenfolge die Umwandlung der Zahlen ס״א und ס״ג in צ״א und צ״ג, die auch Zacuto darbietet. Z. 11 ist תת״ק durch צ״ו zu ergänzen. Die durch falsche Auflösung der Abbreviatur ראב״ן zu erklärende Confusion des R. Elieser b. Natan mit Abraham b. Natan v. Lünel (ib. Z. 11—13) wird in Juch. 221 col. b. noch vermehrt. Der Passus ורבו החכם אבר די פראויש (p. 96 Z. 5, 6) wird in Juch. weggelassen; es liegt wahrscheinlich eine Corruptel des Namens אבנר די בורגוש vor; das Zeitalter Abners ist allerdings etwas zu früh angesetzt. Von Jakob Gikatilia wird blos gesagt (s. auch Juch. 223 col. a), dass er in Segovia begraben sei, also wol seine letzten Jahre dort verbracht habe. Danach dürfte die Bemerkung Graetz's (Gesch. 7 S. 253 A. 2) zu modificiren sein. Für אטרא oder ליטרא (ib. Z. 14) hat Juch. 222 b אייר; richtig ist hier nur איוורא (Evreux). Ib. Z. 16 finden wir ר׳ משה בר שם טוב für ר׳ שם טוב in Juch. ib., wonach die Bedenken Goldbergs z. St. entfallen; ib. Z. 3 v. u. f. הראב״ד l. הרשב״א. Der Verfasser des חקות הדיינים heisst richtig Abraham b. Salomo Ibn Tasrat (p. 97 Z. 7), in Juch. p. 224 ist nur der Name des Vaters stehen geblieben. In Resp. Isak b. Leb IV, 2 wird kein Verfasser genannt; in Resp. Salomo b. Simon Duran No. 166 wird das Werk Jomtob Jschbili zugeschrieben, vgl. übrigens die Note Steinschneider's zu Benjacob thesaurus ח׳, 791. Für מר״ו (ib. Z. 12) muss wie in Juch. 224 col. a מ״ם gelesen werden. Auch die Ziffer ר״ם, mit der der Verfasser das Todesjahr seines Vaters bezeichnet, muss, da das Mnemonicon הצדיק אבד nur den Zahlenwert 216 darstellt, in רט״ו verwandelt werden. Z. 5 u. 6 f. רנ׳ u. רפ״ג l. ר״כ u. רכ״ג vgl. Juch. u. p. 110. — Ueber Abraham b. Salomo's Ergänzungen

zu Ibn Daud's Traditionsbuch (p. 101—114) gibt der Herausgeber (pref. p. XIV) hinlängliche Auskunft. Der Verfasser des Aruch, von Josef b. Zaddik (p. 93) „der Babylonier Natan" genannt, heisst hier (p. 102 Z. 2) ר׳ יהונתן הבבלי. In dem Mnemonicon für das Pestjahr (האם חמני. לגוע p. 106 Z. 1) ist blos in dem letzten Worte (ק״ט = 1349) die Datumangabe enthalten (vgl. Luzz. Abne Sik. p. 5 A. 4). Das Werk enthält viele aus anderer Quelle nicht bekannte historische Angaben. die in vieler Hinsicht beachtenswert sind. Das Gleiche gilt von den 1672 beendigten historischen Aufzeichnungen des Josef b. Isak סמברי (p. 115—162), die zum Teile älteren Schriften entnommen sind. Das Responsum Maimuni's über Schiur Komah (Geiger Nite h. T. p. 17) finden wir hier (s. p. 121 Z. 5 v. u.) in derselben Uebersetzung wie Oz. Nechm. III, p. 41 A. (wo für והכל להרחקת zu lesen ist והכלל הרחקת. יזילתם oder לא לזולתם sind missverständliche Uebertragungen des arab. לא יגיר, dass לאגר oder לא לאגר gelesen wurde). Zu p. 122 vgl. Edelmann Chemda gen. p. 43 ff. Die Widerlegungen Serachja's zu Abraham b. David's בעלי הנפש werden hier ohne Weiteres סלע המחלוקת genannt, wonach wol anzunehmen, dass dieselben unter diesem Titel bekannt waren. Aus dem Citate aus der Vorr. ist zu ersehen, dass in dem gedruckten Texte eine Zeile fehlt (p. 125 Z. 3 l ואינני לריב נצב u. Z. 4 רב für רבי). ותתקצ״ח Z. 17 muss ותתקנ״ח heissen. Dass Nachmani das Buch אגרת הקדש für Abrah. Maimuni verfasst habe (p. 125), wird sonst nirgendswo angegeben. Die Schrift wurde, vielleicht in irrtümlicher Verwechslung mit בעלי הנפש, dessen erster Abschnitt שער הפרישה heisst, auch Abraham b. David zugeschrieben (s. Steinschn. hebr. Bibl. 16, 89), doch steht N's. Autorschaft wol ausser Zweifel. Der von Gawison angeführte Vers Gabirol's, in welchem er sagt, dass er, obwol erst sechszehnjährig, schon Verstandreife eines Mannes von achtzig Jahren habe (Geiger Gabirol S. 119 A. 26), wird hier in Verbindung mit zwei vorangehenden Verszeilen aus einem Einleitungsgedichte zu den Ascharot citirt und ist also mit עטהדיר Z. 11 (bei Sachs, ha-Techija p. 47 = Dukes Schire Schlomo p. 14) nicht identisch. Der Vers wird in

einer toledanischen Grabschrift (bei Luzz. Abne Sik. p. 67 No. 73) auf einen im Alter von achtzehn Jahren verstorbenen Jüngling angewendet. Wie wir (p. 129) erfahren, soll erst über hundert Jahre nach Isak b. Scheschet's Tode ihm ein Grabdenkmal errichtet worden sein. Das von Abba-Mare Ibn Caspi verfassten Trauergedicht hat Kaufmann ans anderen Quellen mitgeteilt (Graetz Mtsschr. 1882, S. 88; 1883 S. 191).[1]) Gegen die Richtigkeit des Datums ב״י לק״ח sind gegründete Bedenken (s. Atlas in הכרם 1887 p. 3 ff.) erhoben worden; vielleicht muss auch der punktirte Buchstabe des folgenden אלקים — also ה, für das hier aus bekannten Gründen ק gesetzt wird — hinzugezählt werden, so dass 1413 Ben Scheschet's Todesjahr wäre. Für ורוק p. 151 Z. 10 ורנק d. i. Frank. Unter den Gelehrten Konstantinopels wird p. 154 Z. 10 v. u. in משה אפנעים genannt. Der Familienname soll wol = אף נעים sein. Zu dem Gedichte מלחמה האמת, mitgeteilt von Berliner in Rabbinowitz's כנסת ישראל I. Abt. אפל מאורות (p. 46 ff.), findet sich nach der Einleitung das Vermerk: אמר נחמיא אף נעים הנקרא קאלומיטי בכה״ר מנחם [2]) נבתוי״א המחבר ... Für ארוכים p. 155 Z. 2 l. ברוכים (vgl. Steinschn. in Oz. Nechm. II, 154). Die (p. 163—175) abgedruckte chronologische Schrift סדר עולם interessirt mehr wegen ihres Verfassers Jerachmeel b. Salomo, über den erst in neuester Zett Näheres bekannt worden ist (s. auch Perles, Graetz-Jubelschrift S. 22, 23), als wegen ihres Inhaltes. Ueber das Zeitalter Jerachmeels bieten auch die Daten (No. VII) keine Anhaltspunkte, da dieses Stück einen Auszug aus Seder Tanaim, vermehrt durch einige Angaben aus späterer Zeit darstellt,

---

[1]) Für den Text bietet unsere Quelle nur für Str. 4 die richtige LA. והין צדק (nach Lev. 19, 36), im Uebrigen ist er nach den genannten Copien zu berichtigen.

[2]) Wolf bibl. I 1691 verzeichnet blos den Namen נחמיה קאלומיתי. Bei Berliner sind folgende Stellen zn berichtigen: p. 46 Z. 21 f. כג״ד l. כגר, Z. 24 f. כי שקמים הוא בולם l. כי שק מים הוא בולם (der Verfasser reimt בולם mit הכלם obzwar Amos 7, 14 בולם hat!); p. 49 Z. 3 l. ומתכבדים l. ומתכם דים.

den der Compilator, so wie er ihn vorfand, in den Codex aufgenommen hat. Der erste Absatz in No. VI (p. 163) ist wörtlich aus Hal. gedol. (Ed. Ven. 143 a) aufgenommen. Ib. Z. 12 fehlt noch עבר offenbar: לאברהם, אברהם; p. 164 Z. 5 f. ור' רחוא ר' ist wahrscheinlich zu lesen: רבי דהוא ר'. וא"ר הפ' אב (p. 165 Z. 1) ist vielleicht aus וא[ית] דמפ[רשי]אב corrumpirt (vgl. Ar. s. v. אביי). Die Zahl von achtzig Hohenpriestern, die während der zweiten Tempelperiode fungirt haben, (p. 167 Z. 3) ist allerdings traditionell, der Verfasser nennt aber nur vierzig. Für ע"ה (p. 173 Z. 13 v. u.) kann nur ע"ג das Richtige sein, ebenso Z. 10 v. u. פ"ט f. פ"ה, Z. 8 f. ג l. ד· In der Aufzählung der Tractate der Ordnung Kodoschim ist Temura ausgefallen; Z. 6 v. u. müsste es richtig מדות ה' תמיד ז' heissen, dann ist aber einschliesslich der sechs Abschn. des Tractates Temura die Gesammtzahl 91 (hier wird als solche 90 angegeben). חוץ מזבחים ist unmöglich richtig. Die Summe von 124 Abschnitten d. Ordnung Taharot würde stimmen, wenn Negaim nur mit zwölf Abschnitte berechnet wird (bei נידה ist offenbar י"ב fehlerhaft für י'); wahrscheinlich ist jedoch, dass קכ"ד (z. 3 v. u.) in קכ"ו zu verwandeln ist. Der Name משקין für den Tractat Machschirin (Z. 4 v. u.) ist ungewöhnlich, in Lev. rab. 34, 4 (מה אנא בעי מיתב ומתניתן במשקין או במאימתי · ·) ist משקין wol der übliche Name des Tractates Moëd Katon, der in der zweiten Mischnaordnung die letzte Stelle einnahm (s. Tosaf. M. Kat. 28 sv. בלע). Der Passus וכולן עם גמרא · · חוץ מאבות (Z. 8) gehört zu Z. 1 v. u., wo ohnehin Einiges ausgefallen ist. In No. VII p. 176 Z. 5 wird auch hier als letzter Sprössling des Patriarchenhauses Hillel genannt. Das Datum בשנת חק"ל für den letzten Gamaliel bei Juch. (Ed. Fil. 122 col. b), das Luzzatto (Ker. chem. p. 185 Ar.) durch Emendation richtigzustellen sucht, ist durch ein Missverständnis hierhergeraten, indem Zacuto die Worte בשנת חק"ל (ib. p. 186 Z. 4) „die zu בימי רבינו הקדוש gehören, irrtümlich mit dem vorhergehenden ור"ג בהראה verband. Die LA. ולא תקנו פ־קים שהכל (p. 178 Z. 2 vgl. ib. 189) ist wol auf eine Zurechtlegung von jüngerer Hand zurückzuführen. Die Schlussnotiz, die allein sonst nicht nachweisbare Daten enthält, nennt einen

Sohn des Exilarchen Hiskia, David, und „Salomo b. Jehuda Schulhaupt von Jerusatem“ (sollte mit letzterem etwa der bekannte Salomo Babli gemeint sein?). Der letzte Absatz von ואחרי ר' שרירא (p. 178 Z. 5 v. u.) ist eine später hinzufügte Notiz, da eine Zeile früher Scherira als Zeitgenosse des Schreibers erscheint. Sie stammt aus dem Jahre 1044 (für תת"ז Z. 2 v. u. l. תת"ג). Die Schrift kann zur Verification der in Sed. Tan. enthaltenen Zeitbestimmungen noch manchen Dienst leisten. — Ueber No. VIII, das in der Handschrift mit No. B. verbunden ist, vgl. Jahrb. 8 S. 78 A. Für כבני זווייה (p. 183 Z. 6) hat Scherira Ed. Goldb. 2 p. 33 כ' זאוה und. Ed. Wallerst. ב' זואי; ב' זוא bedeutet hier wie ב' זוגא „Genosse“. Die Form זוא für זוגא hat auch der nasaräische Dialect (s. Payne-Smith thes. sv.). Demnach bedeuten auch זיווא und זיגא in den Jahrb. 1 S. 81 A. 26 citirten Stellen dasselbe, nämlich: ein Paar. die Notizen (p. 189 – Z. 5 v. u. ff.) scheinen aus alter Quelle zu stammen. Für רע"ו (Z. 6 v. u.) muss רע"ט gelesen werden, da Scherira selbst 1579 a. Sel. als das Jahr seines Amtsantritts hezeichnet und damit auch die Angabe Ibn Daud's (p. 67) übereinstimmt; nur unter dieser Voraussetzung erweist sich die Zahl 38 (Z. 4) und das Todesjahr 1005 für Scherira als richtig. Für רצ"ח (Z. 5) l. רצ"ה, da Scherira's Sendschreiben aus dem J. 1298 Sel., in welchem Hai bereits zwei Jahre als Ab-Betdin fungirt hatte, stammt. Nach Z. 3 fällt Hai's Tod in das J. 1037. Wenn er nach Ibn Daud 998 mit der Gaonatswürde bekleidet wurde, währenddem er nach unserer Quelle (Z. 4) erst 1003 in dieselbe eingetreten ist, so ist dies wol daraus zu erklären, dass ersterer in seiner Vorlage ש' יוד (d. i. 1310 Sel.) für שי"ד gehalten hat. Nach Z. 2 starb Sam. Ibn Chofni im J. 1012; demnach wären die Jahrb. 5, 192 dargelegten Bedenken erledigt, doch bliebe noch Ibn Daud's Angabe, dass er vier Jahre vor Hai gestorben sei, unerklärt. Hier verhilft uns die Fassung כמו ד' שנים für ד' שנים bei I. D. zu einer naheliegenden Reitificiation. Es scheint, dass bei I. D. כ"ד gestanden hat, dass von einem Copisten in כמו ד' verwandelt wurde. Es kann indes auch hier eine Confusion stattgefunden haben, die auch in unserer

Quelle noch offener hervortritt. Es wird nämlich, unmittelbar nachdem zuerst Ibn Chofni's Tod auf 1012 angesetzt wurde, (ונפטר אדונינו שמואל הכהן בן אדוננו חפני בחדש אב שנת שכ"ד) wieder angegeben, dass er 1033 gestorben sei (ונפטר בנו אדונינו שמואל הכהן גאון ליל' חמשי חדש כסלו שנת שמ"ה). Demnach würden in der That vier Jahre zwischen Ibn Chofni's und Hai's Tode liegen; da jedoch kaum anzunehmen ist, dass ersterer nur vier Jahre von seinem im Alter von 97 Jahren gestorbenen Eidam aus dem Leben geschieden ist, so muss diese Notiz auf einen anderen Samuel Kohen, nämlich S. K. b. Josia (s. Ibn Daud p. 69 V bezogen werden. I. D. hat die beiden Gleichnamigen hier nicht unterschieden und, was von dem einen galt, auf den anderen bezogen. — Auch die folgenden Notizen (p. 190—198) sind nicht ohne Wert für die Chronologie. Für מכ"ה מרס (p. 191 Z. 13) vermutet der Herausg. מהריון מרים; es ist indes nicht anderes als מכ"ה מרם d. i. vom 25. März (Mariae Verkündigung), welcher Tag hier als זמן ההריון bezoichnet wird. אפ"י, der p. 192 Z. 10 die Eroberung Konstantinopel's durch die Türken notirt, scheint Abraham Farissol (אפ"י = אברהם פאריסול יצ"ו) zu sein, er wäre danach 1452 geboren (ואנכי אפ"י בן שנה הייתי כשנלכדה קוסטאנטינופולו). In E. (p. 193) ist eine Erklärung zu einem älteren Texte (Z. 1, 2 bis נצלב) enthalten. Der Verfasser desselben schrieb 1160 seit der Zerstörung des zweiten Tempels, d. i. 1128 = 4988 a. m. (daher ist רץ פר Z. 1 in תצפ"ח zu emendiren). Hier finden wir auch die authentische LA. תשכ"ד (Z. 2 wofür Z. 6 u. 7 unrichtig התכ"ד). Nach מקץ Z. 7 ist ז ausgefallen, vgl. p. 194 Z. 5. Der Commentator lebte in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er verzeichnet das Frankfurter Judengemetzel (1241) und die Talmudverbrennung in Frankreich, die er in das Jahr 1242 versetzt, welches Datum sich auch aus anderen Nachrichten als richtig erweist (s. Graetz Gesch. 7 Note 5). Zum Schlusse möge noch auf die p. 196 mitgeteilte Liste der babylonischen Exilarchen hingewiesen sein, durch die besonders die bereits bekannten Daten eine wesentliche Ergänzung erhalten.

3. Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea, ein Beitrag zu den Septuaginta-Studien und der Auslegung des Propheten Hosea von Dr. L. Treitel. Heft 1, Karlsruhe 1887. Bielefeld 22 S.

Eine specielle Untersuchung der Segtuaginta-Version, der ältesten Bibelübersetzung, die wir besitzen, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem hebräischen Original, beziehungsweise dem masoretischen Texte, ist noch immer lohnend und verdienstlich. Man kennt ja die Verschiedenheiten, die bei einer Vergleichung beider bemerkbar werden, doch ist die Erklärung derselben oft unsicher, zumal auch der Septuagintatext selbst wiederum seine Varianten hat, unter welchen die ursprüngliche LA. erst zu ermitteln ist. Jedesfalls muss bei einer wissenschaftlichen Exegese sowol die Auffassung, die sich aus dieser Version ergibt, als auch die Textesgestalt, auf welche dieselbe zurückweist, in Betracht genommen werden, da besonders hinsichtlich letzterer kaum anzunehmen ist, dass der Vertent sich dieselbe durch eigene Combination so zurechtgelegt hat, wie sie seiner Auffassung entsprach. Der Verfasser der vorliegenden, ebenfalls Professor Graetz bei dem bereits erwähnten Anlasse dargebrachten Schrift hat es sich nun zur Aufgabe gemacht „vorwiegend unter dem Gesichtspunkte einer Vergleichung mit dem hebräischen Text, doch unter Berücksichtigung all' der textkritischen Fragen betr. den Septuagintatext“ die alexandrische Hosea-Version daraufhin zu prüfen, von welcher Arbeit er den über Kap. 1—3 sich erstreckenden Teil in derselben veröffentlicht. Er geht, wie wir sehen, dabei nach richtiger Methode zu Werke, nur dürften einzelne Aufstellungen noch manchem Zweifel unterliegen. Schwer annehmbar ist die Erklärung von כי נשא אשא להם (1, 6) durch 5, 14 (S. 10, 11); נשא ל · · · kann nur „verzeihen“ bedeuten und bedarf nicht des Objectes עון (s. Gen. 18, 26 u. a. St.). Es ist nicht unmöglich, dass dieser Passus ursprünglich nach ואת בית יהודה ארחם (v. 7) stand (eine andere Vermutung s. Jahrb. 5 S. 9). Die Verse 2, 12 sollen nach dem Verfasser (S. 13) an v. 25 anzufügen sein, wo ein solcher Schluss jedoch etwas schleppend erscheint. Zwischen v. 19 u. 20 er-

scheinen sie jedoch schon aus dem Grunde an ihrer rechten Stelle, weil, nachdem gesagt wurde, dass Israel seinen Gott wieder bei dem rechten Namen nennen werde, die Verheissung, dass dieses selbst wieder einen ehrenden Namen erhalten werde, recht passend erscheint. Am „Tage von Jesreel“ wird nun Gott mit dem versammelten Israel und Juda seinen Bund schliessen (v. 20), nachdem sie „aus dem Lande heraufgezogen sind“ (v. 2), nämlich nach Jesreel. S. 18 war zu erwähnen, dass cod. Bas. 2, 14 *ἄξω* für *τάξω* darbietet, welche LA. dem Textworte יהולכתיה entschieden besser entspricht.[1])

4. Zur Geschichte der jüdischen Tradition von J. H. Weiss, Lector am Bet-ha-Midrasch in Wien. IV. Teil. Vom Abschluss des Talmud's bis Ende des 5. Jahrtausend's jüd. Z. R. Wien, 1887, Selbstverl. d. Verf. 8 u. 367 S.

Mit vorliegendem Bande, in welchem das jüdische Geistesleben in der Gaonenperiode und in den darauf folgenden Zeitaltern bis zu den letzten Ausgängen der tosafistischen Thätigkeit dargestellt wird, schliesst dieses gehaltvolle Geschichtswerk, dessen Bedeutung schon bei der Besprechung der früheren Teile in diesen Blättern hervorgehoben wurde (s. Jahrb. 4, 59; 7, 124). Die gründliche u. umsichtige Erforschung der Quellen geht auch hier mit einer methodischen und lebendigen Darstellung Hand in Hand. Das Buch bietet reiche Belehrung über die Bestrebungen und Leistungen der einzelnen babylonischen Schulhäupter, soweit solche von ihnen bekannt sind, über Karaismus, Masora und die Ausbreitung des Talmudstudiums in Nordafrika, Spanien und Frankreich nach dem Untergange des Gaonats. Eine Beschreibung des speciellen Inhalts wird nach dem Gesagten wol überflüssig erscheinen und wollen wir daher nur betreffs mancher Einzelnheiten Einiges zur Ergänzung und Richtigstellung hinzufügen. S. 6 nimmt der Verfasser bei der Erwähnung des Gaons Mare b. Deme das aus הורינו corrumpirte סורגו. auf, als ob dies ein Beiname Deme's wäre. Dass Maimuni (H. Nachalot 1, 6) das Resp.

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei hier bemerkt, dass die Worte Ibn Esra's zu Hos. 13, 9 (s. Jahrb. 5 S. 45) folgendermassen zu emendiren sind: ביחום בי כמו עזר שהוא בעזרך. (Mitteilung von Rabb. J. Brüll.)

über Bostanai (Schaare Zedek I, 1, 17) im Sinne hat, bemerkt auch Chajim Modai zu St.; noch deutlicher geht aus H. Geruschin 4, 19 (vgl. Or. Sar. I, 611) hervor, dass M. dasselbe gekannt hat. Die Frage hatte actuelle Bedeutung, da Descendenten des mit der persischen Königstochter erzeugten Sohnes Bostanai's nicht als aus völlig legitimer Ehe stammend angesehen wurden (ועדין לא מיחס בני כשאר בנוהי דבוסתנאי Sch. Z. l. c.), s. auch Jahrb. 2, 111 A. der Gaon R. Jizchak (S. 8, 9) hat, wie in Jahrb. das. S. 112 gezeugt wird, nicht existirt. Um so weniger rechtfertigt sich die Behauptung, dass die Erklärung zu אגרות רשות, die von Manchen im Namen eines R. Isak tradirt wird, diesem „ohne Zweifel“ angehöre. Die kurze Erklärung in Hal. ged. (Ed. Ven. 43 b) ist übrigens mit jener kaum identisch, da פתקי דרושאתא überhaupt „Decrete der Obrigkeiten“ (d. i. der Exilarchen) bezeichnet, währenddem nach R. Isak (oder R. Zadok) nur Bestallungsdiplome für Richter darunter zu verstehen sind. Dass der Lehrsatz, dass an Halbfeiertagen keine Phylakterien anzulegen seien, gerade von R. Scheschna stammt, ist nicht gewiss. In Hal. pes. (bei Schorr, Hechaluz 8 p. 145) wird derselbe R. Mose zugeschrieben; in Schaare Teschuba No. 155 fehlt der betreffende Zusatz (vgl. auch Ittur II, 26 a, wo blos לגאון, und Temim Deim No. 40 u. O. Sar. I, 589); בשישא (s. S. 11 A.) scheint aus משרשיא verschrieben zu sein. S. 13 A. 2 wird der Verfasser wol selbst nach seiner eigenen Darstellung S. 135 nicht aufrechterhalten. Die Annahme, dass der Verf. des Tractates Soferim Sätze aus den Halachot gedol. aufgenommen hat (S. 20) ist höchst unwahrscheinlich. Halachische Lehrsätze im Mischnastyle hat der Autor der letzteren gewiss nicht selbst verfasst, sondern sie aus älterer Quelle wörtlich aufgenommen; diese ist hier der Sefarim-Tractat (Ed. Schönblum in ג' ספרים p. 6 ff.), aus welchem auch der Verf. des Tractates Soferim geschöpft hat. Der Nachweis, dass die Elieser-Baraita dem letzteren bekannt war, findet sich bereits in Jahrb. I S. 30 A. מערב in der Stelle ונטרונאי נשיא אזל למערב bei Scherira scheint hier doch Maghreb zu bezeichnen (gegen S. 29 A.), da er für Palästina die Bezeichnung א״י hat (vgl.

das. (סליק ר' אחא מן שבחא לא"י). Dass Natronai b. Chabibai ein bedeutender Halachist war, geht schon daraus hervor, dass er den Talmud niederschreiben konnte, ohne eine schriftliche Vorlage zu haben. Es schickte eine auf diese Weise angefertigte Copie des Talmud's nach Spanien (s. Barzeloni bei Coronel זכר נתן 132 b, 134 a). Viell. war dies gar die Ursache oder die Folge der Anfechtungen, die er in seiner babylonischen Heimat zu erleiden hatte, da wol zu jener Zeit den Gaonen noch daran gelegen war, dass sie im alleinigen Besitze der massgebenden Halachaquelle bleiben. Ohnehin war die schriftliche Abfassung des Talmud's ihrer Zeit durch die Not geboten und das Gefühl, dass die schriftliche Verbreitung der mündlichen Lehre ein Verstoss gegen das Herkommen sei, noch vorhanden. Es wäre demgemäss auch zu vermuten, dass der Gaon Jehudai durch die Abfassung seiner Halachot dem gewiss oft hervorgetretenen Verlangen, den Talmud allgemein zugänglich zu machen, halbwegs entgegenkam, damit man sich schliesslich doch nicht genötigt sehe, den ganzen Talmud der Oeffentlichkeit zu übergeben. Ueber die Verehrung, die R. Jehudai bei den späteren Gaonen genoss (S. 31) vgl. auch Ittur II, 2 a (ושדרו ממתיבתא מר רב יהודאי מופלא ומובהק ואע"פ שיש ליישא וליהן מ"מ אין בנו כח לאסור או להתיר). In Resp. Gaon Ed. Lyk No. 43 wird letzteres bei anderer Gelegenheit als fesstehend hingestellt. S. 32 A. emendirt der Verfasser in zutreffender Weise einen Teil des ganz unverständlichen Responsum's Jehudai's über צנים פחים (Resp. Ed. Lyk No. 45 19 a). Wir lassen dasselbe sammt den nötigen Verbesserungen hier folgen: תוב שאלו מקמיה: מהו צנים פחים? ואמר: צנים פחים פירוש (תרי קראי דא) [קריראיתא .l] (והמדנא) [וחומתנא .l] תיב אמר (רחמנא) [ר' חנינא] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים [.l (והמדנא תוב אמר רחמנא [לאישתא (קאמריון בגירסא יומא בר בקא לא) האי כי [ו]מתניתין (del. l. בת יומא וכ' בנירא ברקא). Jehudai constatirt nämlich, dass R. Chanina sich widerspreche, indem er an einer Stelle das fragliche צנים פחים als der Vorsehung nicht unterworfen erkläre (Bab. mez. 107 b u. Parallelst.) und an einer anderen (Berach. 23) die Gottesfurcht, hierauf bemerkt er, dass ersteres eine andere Bezeichnung für das Sab. 66 b erwähnte „eintägige

Fieber“, bei welchem Hitze und Kälte abwechseln, sei. Die von dem Verfasser (p. 33 ff.) vertretene Ansicht, dass Simon Kijara vor Jehudai gelebt und dieser bereits dessen Halachot in sein Werk aufgenommen hat, kann hier nicht ausführlich besprochen werden. Schwerlich wird man mit demselben annehmen können, dass die unzähligen Stellen aus Scheëltot, die wir in Hal. ged. antreffen, von Jehudai, der dieses Werk R. Acha's sicherlich nicht gekannt hat, hinzugefügt wurden (S. 39). Was das vielbesprochene Responsum Scherira's in Resp. Gaon. Ed. Berlin No. 86 (vgl. Zomber zu Giat H. Pesach. p. 44) betrifft, so ist zunächst zu constatiren, dass die Fragesteller in den Halachot Jehudai's einen Copistenfehler voraussetzen, währenddem ein solcher thatsächlich in ihrem Citate aus den Hal. ged. vorbanden ist, indem in ihrem Texte eine ganze Zeile zwischen ברישא und כזית fehlte (nämlich Ed. Ven. 30 a Z. 15). Es ist daher ntcht auffallend, dass in unserem Texte der Hal. gedol. R. Jehudai's Meinung zum Ausdruck kömmt, der Verfasser derselben hat hier wie oft eine Stelle aus den Scheëltot (No. 75) aufgenommen. Die Worte Scherira's ור' שמעון כצרוייא דתקין הלכות גדולות לא קם אטעמיהון דמר רב יהודאי והנך רבוואתא lasssen eigentlich nur die Auffassung zu, dass Kijara wol die Meinung Jehudai's und seiner Meinungsgenossen gekannt, aber den Sinn derselben nicht verstanden hat, Sch. weist nämlich zuerst auf die Belegstelle (Pesach. 119 b) hin, auf welcher Jehudai's Meinung fusst und zeigt dann, dass K. durch eine an dieselbe im Talmud sich anknüpfende Bemerkung irre geführt wurde (וכיון דאשכח דהוינן בהא מילתא · · · טעה בהכי ולא אסקא לשמעתא בטעמא). Es scheint also doch, dass er nach Scherira die betreffende Halacha mit der entsprechenden Belegstelle bereits vorgefunden habe. Auch auf das Argument, dass K. Einrichtungen der Gaonenperiode nicht verzeichnet, ist kein grosses Gewicht zu legen, da das Werk hinsichtlich der Vollständigkeit überhaupt eine Kritik nicht bestehen kann. Die Aufhebung der כתובת בנין דכרין konnte hier gewiss nicht als allgemein geltend hingestellt werden, da diese Massregel vielfach bestritten wurde (S. Resp. Is. b. Scheschet No. 106). Die Bezeichnung הלכות

ראשונות bei Serachja und Nachmani (s. S 38) kann bei der Behandlung dieser Frage überhaupt nicht in Anschlag kommen, da die Halachot gedolot im Vergleiche zu dem Werke Alfasi's „die ersten" genannt werden. S. 45 wäre betreffs des Gaon's R. Mose noch zu erwähnen, dass er als mystischer Wunderthäter bekannt war (vgl. das Resp. Hai's in Taam Sekenim p. 56, danach auf S. 50 zu ergänzen ist). S. 63 verwirft der Verf. mit Recht die Annahme Pinsker's u. a. dass Nissi b. Noach ein Sohn Abu-Nissi's gewesen sei. Elia Bascshiazi (Ad. El. Einl.) rechnet ihn zu den karäischen Schrifstellern, die arabisch geschrieben haben, und scheint ihn einer späteren Zeit zuzuweisen. Die Bezeichnung משוגע für Mohamed ist nicht speciell karäisch (S. 105 s. Jahrb. 2, 108 u. Jellinek ק' הכללים p. 15 A 4). Die Stelle in der Vorr. zu Hal. gedolot, die S. 107 urgirt wird, ist Midrasch Chasita 1, 2 entnommen (vgl. j. Berach. 1, 4 und Parallelst.); eine antikaräische Tendenz ist hier kaum zu suchen. S. 117 bestreitet der Verfasser mit Unrecht die Idendität von שריט (l. שריני s. Resp. מביט I, 19) und Serenus (s. Graetz Gesch. 5 S. 482, vgl. auch S. Cassel in Orient 1845 S. 540). שריני scheint nur Beiname gewesen zu sein (nach Fürst Gesch. d. Kar. I S. 140 aus Sirin in Galiläa) und sein wirklicher Name (bei Bar-Hebräes סאורא) wol סעורא oder זעורא, daraus in der arab. Quelle Zonoria's geworden ist. Dass er im 5. Jahre des Kaisers Leo (721) aufgetreten ist, bezeugt auch Martin Minorita bei Eccard corp. hist. med. aevi p. 1628 vgl. auch Ricobald das. p. 162). Dennoch ist Weiss darin beizustimmen, dass Natronai II. der Verfasser des Responsum's ist (als dessen Autor in מבי"ט l. c. fälschlich Amram, dem Sch. Zed. 14 b No. 11 angehört, genannt wird). Die Anfrage bezog sich nämlich nicht auf Serene selbst, sondern auf Anhänger desselben in späterer Zeit. Nur Natronai II. kannte bereits die Karäer, die er No. 7 von den Serenisten unterscheidet (שאותן מינין הן משונין מכל מינין שבעולם שכל מינין פוקרין בדברי חכמים · · · אבל בדברי תורה ומקרא מחזיקין · · הללו שפרש פקרו בעיקר תורה). Da er nun selbst bezeugt, dass an ihn die Anfrage betreffs der letzteren gelangt ist (שמלפני שאלות אלו יצא· · · · שאלות מלפנינו), so ist natürlich N. I. hier als Verfasser

geradezu ausgeschlossen. Von Hai b. David (S. 134) wäre zu erwähnen, dass er, ehe er die Gaonatswürde erlangt, viele Jahre in Bagdad Richter gewesen sei; er war der erste, der auch als Gaon dort seinen Wohnsitz nahm (s. Is. Giat Hal. I, 63, 64). Eür קנינים in Saadjas Jez. Comm. p. 151 ist קנצים zu lesen (s. Pinsk. I, 166). Die Worte ורב יוסף קם ברוכתיה כלל שני דמר ר' סעדיה תרתי סרי שני ... (S. 158 A.) besagen wol nichts anderes, als dass Josef während der Functionsdauer Saadja's im Ganzen 12 Jahre auf seinem Platze gewesen sei; nach Sch's. Darstellung war nämlich J. niemals allgemein anerkannter Gaon, sondern er versah blos die Würde eines solchen (נהיג גאונות). Für תרתי סרי besteht auch die Variante י"ד; sie ist dadurch, dass כלל שני ... als besonderer Satz aufgefasst wurde, entstanden. Ibn Daud scheint diese Zahl vor sich gehabt und בכלל für כלל gelesen zu haben, so dass er aus demselben herauslas, Josef habe einschliesslich der Jahre, in denen er zur Zeit Saadja's die Gaonatswürde bekleidete, 14 Jahre fungirt. Nach S. 164 A. 6 soll Rapoport Hai zum Mitverfasser des historischen Sendschreibens Scherira's machen, was nicht nur in Hai A. 4 nicht ausgesprochen ist, sondern auch der deutlichen Angabe (Natan A. 32) widerspricht. In Schaare Teschuba No. 71 citirt Hai die Frage, die an seinen Vater gerichtet wurde; als Antwortender erscheint er selbst (s. die Stelle in Ed. Neub. p. 26). Eine Stelle aus dem Sendschreiben citirt Hai (vgl. zu Eschkol II, 49 Scher. Ed. Neub. p. 23), ohne die Quelle zu nennen. Er scheint sonach doch bei der Abfassung desselben beteiligt gewesen zu sein. S. 166 wird das angebliche Responsum Scherira's (Sch. Z. hinter dem Titelblatt) als echt angesehen; Fassung und Inhalt sprachen entschieden dagegen. Dasselbe gilt auch von Sch. Tech. No. 5 (von בעוד an s. auch Alfasi Resp. No. 297) und No. 99, auf die sich der Verfasser S. 177 beruft, wie von dem Schreiben an Samuel Nagid (S. 179). Zu den halaichischen Schriften Hai's gehört auch חיבור החוב (citirt מקח וממכר c. 41: in dem Auszuge: כתב החוב) Auffallend ist die Angabe S. 225, dass von den Poesien Jannais nichts bekannt sei (vgl. dagegen Landshut Amude p. 192 ff., Zunz Ltgsch. S. 28). S. 241 A. wird auf

recht treffende Weise gezeigt, wieso nach Josua b. Korcha das Wort אשרי nur zwanzigmal in den Psalmen vorkomme (Midr. Ps. c. 1), dagegen die Bemerkung Rabbi's unerklärt gelassen. Allem Anscheine nach ist die Zählung beider principiell verschieden. R. J. b. K. will wol sagen, dass das Wort nur in zwanzig Psalmen vorkomme, was auch thatsächlich der Fall ist, währenddem nach R. die wirkliche Zahl, nämlich 25, anzunehmen, jedoch drei Stellen, die nur als Parallelen anderer auzusehen sind (2, 12 = 34, 9; 33, 12 = 144, 15; 40, 5 = 84, 13) aus der Gesammtzahl auszuscheiden seien. S. 249 A. erblickt der Verf. in באתנחיא ובסוף פסוק (Sof. 13, 1 al. באותיות ובסוף) Accentnamen; es scheint indes, dass hier אתנחיא „Pausen" bedeutet. Es wird also hier gesagt, dass der kundige Schreiber dnn Text der Psalmen so ordnet, dass die Stellen, an denen Pausen zu machen sind, und die Versschlüsse durch Offenlassung d. i. dadurch dass zwischen diesen und den folgenden Worten grössere Zwischenräume frei bleiben, bezeichnet erscheinen. An Accentzeichen ist wol hier kaum zu denken. Ueber das Responsum Jehudai's betreffs der mit Punkten bezeichneten Estherrolle (S. 250), s. die Nachweise in המגיד 22, 329 u. 23, 62 ff.). Betreffs R. Nissim's מגלת סתרים sind noch besonders Citate im Ittur und in Hamanhig (vgl. über letztere D. Cassel in Zunz-Jubelschrift S. 131—133) zu vergleichen. Dass das Werk auch Responsen enthielt, geht aus Asulai's פני דוד (144 a) u. der Mitteilung Goldberg's (Einl. zu Koreisch Risalet p. XVII) hervor, s. auch das Fragment bei Geiger Nité hebr. Teil p. 16 ff. Ein Werk dieses Namens schrieb auch Josef Ibn Migasch (s. Ittur Ed. Lemb. I. 59 d). Isak Giat's ס' הנר (S. 280) ist, wie bereits von anderen gezeigt wurde, sein Mischnacommentar (s. auch Jahrb. 4 S. 161). Dass der Verfasser d. שערי תשובות ein anderer als der Uebersetzer des Werkes Hai's sein soll (S. 281 A.), ist sehr unwahrscheinlich. Zu S. 291 ist zu bemerken, dass nicht Maimonides selbst, sondern sein Vater ein Schüler Ibn Migasch's war (vgl. zu Geiger Mose b. Maimon in nachgel. Schr. 3 S. 75 A. 11 die Mitteilung aus Al-Kefaja bei Goldberg מעשה נסים Vorr. p. VIII, IX). Der in O. Sar. II, 275 erwähnte ר' יעקב גאון ריש

מתיבתא דמתא רומי (in Resp. Binjamin Seëb No. 234, 323 b fehlt dieser Name und aus אביהם ist אברהם geworden) ist schwerlich nach Rom zu versetzen (s. S. 306 A. 1). Der Titel גאון war für ausserbabylonische Autoritäten damals ungebräuchlich. רומי ist wahrscheinlich Corruptel aus מתסיא; gemeint ist der Gaon Jakob b. Mordechai (s. auch oben S. 87). R. Isak (S. 315 A. 2) ist vielleicht der Vater R. Simon's. Irrtümlich ist die Annahme (S. 334), dass Natan Machiri, d. i. b. Machir das ס' האורה verfasst hat; Pardes No. 181 ist nicht aus ס' האורה sondern ein Teil des פרדס, der wie No. 25 wahrscheinlich dem Werke מעשה המכירי entnommen ist. Der Verf. des ס' האורה richtete mündliche Anfragen an Jakob b. Isak Halevi (Pard. 189 Zunz Ltgsch. S. 156) und nennt Samuel Levi seinen Grossvater (ib. No. 247), so dass vielleicht Samuel b. Ascher Halevi als derselbe angesehen werden könnte. Ueber den Tosafisten Josef (S. 337) s. Jahrb. 8, 157. Ueber Jomtob b. Jehuda (S. 340) s. Carmoly in הלבנון 3, 102 Zunz a. a. O. S. 253; dass Jehuda b. Jomtob (Carm das. 153) sein Sohn war, ist sehr zweifelhaft, noch weniger sicher ist der vom Verfasser conjicirte Jomtob, der das ס' הישר redigirt haben soll.

5. תשובות גאוני מזרח ומערב, Responsen der Lehrer des Ostens und des Westens, nach Handschriften herausgegeben und erklärt von Dr. Joël Müller, Berlin 1888, deutsch, 3 u. 70 Bl.

6. Studien und Mitteilungen aus der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Vierter Teil. Responsen der Geonim (zumeist aus dem X.—XI. Jahrhundert), nebst Anmerkungen und Einleitung von Dr. A. Harkavy, Berlin, Verein Mekize Nirdamim, 1887, 31 u. 418 S.

Durch beide aus verschiedenen handschriftlichen Codices hergestellte Sammlungen wird das Material an gaonäischen Gutachten, das wir bereits besitzen, in beträchtlichem Masse vermehrt. Besonders enthält die zweite viele bisher unbekannt gebliebene Responsen in vollständiger originaler Fassung

und zahlreiche wichtige Erklärungen talmudischer Wörter und Stellen. Die geschichtlichen Daten behandelt der Herausgeber in der Einleitung und in den Anmerkungen mit voller Sachkenntniss, wie überhaupt über alles Bemerkenswerte reichliche Auskunft dargeboten wird. Auch No. 1. ist mit textkritischen Bemerkungen und fleissig zusammengestellten Nachweisen von Parallelstellen versehen. Es erübrigt danach, nur Einzelnes Hierhergehöriges zu notiren. Mül. No. 1 a wird in Ittur Ed. Lemb. I, 11 c im Namen Hai's angeführt, vgl. das. 6 a und Resp. Gaon. Ed. Mantua No. 5; Z. 21 f. לוה l. ללוה; ib. 2 vgl. Mantua No. 144 (wonach hier Einzelnes zu berichtigen ist). In No. 3 bedarf Z. 3 v. u. keiner Correktur; der Sinn ist nämlich: wenn nicht schon vorher von den zwei verwandten Zeugen zusammen die Aussage vernommen, sondern mit ihnen auch der dritte gleichzeitig anwesend war, so dass jeder in Gegenwart der beiden anderen unterschrieben hat. Das Citat das. 2 a (s. A. 9) bezieht sich auf Hal. gedol. Ed. Ven. 72 d (פסק דינא דאתפסק · · · vgl. Ittur I, 44 d). No. 7, 4 a Z. 5 f. מרמין l. מרמיו, No. 10 Z. 3 l. כדתנינן f. כדכתבין. No. 13 erscheint ln kurzem Auszug in Mantua No. 168. Zu No. 14 vgl. Horowitz בית נכות II, p. 33 No. 12. No. 20 Z. 2 ist אשמן = אי יש מן, No. 36 Z. 4 l. מידי f. נמי; No. 38 Z. 2 l. יהירות, No. 42 Z. 3 f. לאחר שמינהו l. לאחרמינהו. Zu No. 54 vgl. בית נכות II, 57 No. 5. No. 68 Z. 1 f. חירותא l. קירותא. No. 71 gehört nach Kolbo Ed. Lemb. 108 a Paltoi an; das. erscheint No. 83 mit anderer Antwort. No. 97 Z. 4 f. הסקלים l. הם קלים („sind die Repudiationsgesetze so leicht“ ?). No. 107 ist von Natronai, s. Amram-Siddur 25 a; das. ist auch die Quelle für No. 102 b. No. 122 a hat בית נכות II, 42 No. 8 vollständig. No. 125 wird auch in H. gedol. 137 c im Namen R. Jehudai's mitgeteilt. No. 138 Z. 4 nach ונשארו l. עם. No. 171 Z. 3 f. משירבי l. משבירי. Zu No. 141 vgl. Kolbo No. 28. Ueber Hark. No. 3 s. auch Jahrb. 5 S. 159; בספרים מסכתא ist unmöglich als Citat aus M. Soferim aufzufassen, vielleicht ist בספרי מסורתא zu lesen. Die Auskunft Hai's, dass die talmud. Baraita (Kid. 30 a) sich auf eine jerusalemische Bibelhandschrift beziehe, leuchtet nicht ein. Es scheint, dass תהלים

und דברי הימים in der Baraita Reihen von Büchern bezeichnen und zwar gehören zu ersterem noch משלי, איוב, שיר השירים, קהלת (Gesammtzahl der Verse 5851) und zu letzterem עזרא, נחמיה, דניאל, יחזקאל, תרי עשר, רות, איכה, קהלת, שיה"ש, אסתר (Gesammtzahl der Verse 5869) genau stimmen die Zahlen allerdings zu der talmudischen Angabe nicht, aber sie eignen sich, wenn man kleine Differenzen nicht beachtet, zur Vergleichung. Für ותשע (Z. 5) l. ושבע; 1765 Verse enthält die Chronik auch nach den Epigraphen bei Pinner, Prospektus S. 83 u. 88, Bär (Or. 1851 S. 262) hat 1764 gezählt. No. 7 gehört Natronai an (Amram-Sid. 42 a Z. 11 v. u.) ebenso No. 10 (s. 430 vgl. Temim Deïm No. 133). Die Beziehung der Worte והגדה אין סומכין עליה (No. 9) ist unklar. No. 13 Z. 9 ist ואלא = ואי לא (ebenso p. 6 Z. 17); p. 6 Z. 4 l. יתיבי. No. 14 ist von Hai (s. Ittur I, 8 c); p. 8 Z. 3 f. ולא קמא l. כולא כמאן. No. 22 findet sich im Auszug auch in Ed. Müller No. 128. In der Ann. zu No. 25 ist die Bemerkung Geigers (Urschr. S. 269) übersehen worden, das arab. gadafa (s. Levy sv.) erklärt das hier hier besprochene גדף nicht; in מגדף בה ר' אבהו (Stellen das.) scheint גדף = arab. gasafa (mutmassen) zu sein. In No. 26 ist נציב unklar, viell. l. לגיב (vgl. אלגיב bei Sal. b. Ad. in Kohuts Note zu Ar. sv. טרז 2). Zu No. 30 vgl. Chananel zu Pes. 11 a. In No. 31 wird אבר in טינא אבר durch pers. „eber" (auf) erklärt[1]) und zwar mit den Worten: אבר בלשון (l. לשון) פרסי הוא ופירושו על גב. Darauf folgt die Interpretation des talmud. Passus, in der לא Z. 3 v. u. zu streichen ist (אדמה שהיא מגובלת טין קשה לדבקה על גב אדמה יבישה . . .). Zu No. 42 vgl. Ed. Müller No. 3, Hapardes Ed. Warsch. 4 b. Aus No. 46 ist zu ersehen, dass für מוהרין (Ab. sar. 11 b) auch eine LA. מהרוז vorhanden war, nach welcher hier darin das Neumondsfest (Mah-rûz) gefunden wird (דילומיים sind Bewohner der Stadt Deilem s. Vullers sv.); die anderen Erklärungen (מוהרי f. מוהרנקי von muhr, Siegel, אקנייתא von קנה, kaufen, כונני f. בחנוני, Tage des Monats Kanun) sind kaum

---

[1]) Richtig ist auch die LA. בר (= ber, auf).

richtig; von Bedeutung ist die LA. ועוסרי פאדר f. יעשר באדר, in welchem schon Jahrbuch 1 S. 168 ein persisches Wort vermutet wurde, Cod. M. bei Rabb. Var. lect. 10, 15 a hat dafür die LA. ואסר באדר (das Wort ist nicht wie vorl. Resp. mit hebr. עישר zu combiniciren). Zu No. 49 vgl. auch Ar. sv. שע und נו; Kimchi rad. sv. שעטנז. No. 50 ist von Hai (s. Ittur I, 40 d); zu No. 56 (= Ed. Mül. No. 8) vgl. Ittur 15 b. Der in der Ueberschrift zu No. 68 ff. genannte Amram b. Josef scheint derselbe zu sein, der in Ittur II, 53 c als alte Autorität citirt wird. Ueber דווד (vgl. A. p. 34, 38 u. a. St.) s. auch Jahrb. 7, 188 (in Resp. Gaon. Ed. Cassel 3 a ist ebenfalls דחד in דווד zu emendiren). Zu No. 82 vgl. auch Resp. Gaon. Ed. Coronel No. 13. Den Ausdruck שמוש בית דין No. 225 (vgl. A. No. 291) gebraucht auch Scherira (s. Sch. Zed. 91 a Z. 2 v. u.); zu שטרי טענתא (Bab. mez. 20 a) bemerkt Chananel z. St. וזהו שמוש בית דין (daraus Ar. sv. בר 2). Ueber David Ibn Mohadscher (p. 301, 391) s. auch Orient 1849 S. 200, Grätz Gesch. 6, 434; Steinschn. H. Bibl. 5, 31. Nach בית נכות II, p. 36 scheint derselbe auch ein ספר שבועות verfasst zu haben. No. 178 befindet sich in defectem Zusatz auch in Ed. Müller No. 5; Josef b. Berechja ist vielleicht Bruder von Nachschon b. B. (Resp. Lyk 46 vgl. Eschkol II, 56). Levi b. Jakob Alkalai (s. p. 357, 396) ist schwerlich Altabben (vgl. über Jakob A. Jahrb. 8, 156). No. 195 bietet die LA. גוגמי f. גלימי (Hor. 13 a), das Wort ist vielleicht = pers. „gegegn oder gedscheng" (eine Art von Körnern, grösser als eine Linse, s. Vullers I, 509 col. b, 499 col. b). Zu No. 199 betreffs des vier Ellen grossen Anteils auf palästinischen Boden vgl. noch No. 279, das gaon. Resp. in Kolbo No. 128 und Pharchi Kaphtor Ed. Edelmann 57 a. Die No. 214 (p. 101) mitgeteilte Erklärung der Saboräer befindet sich auch in Hal. ged. (H. Nachelot Ed. Warschau 213 col. a s. Note 9 das.); inhaltlich wird dieselbe ib. (H. Edot p. 228 col. a) mit folgenden Worten wiedergegeben: ודוקא דדייני דיני דאוריתא אבל דיני דמגיסתא ודנהוומאי ולא (l. לאו) כלום. Die Glosse scheint zu מגיסתא (Bab. kam 114 a) gehört zu haben. Für מגיסתא bestand auch eine LA. מגוותא

(Raschi Bab. mez. 30 b)[1]) und von diesem scheint מנאייזגאן in unserem Resp. eine Variante zu sein, das etwa in מגייותא zu emendiren wäre. Die Ableitung ist zweifelhaft, vielleicht dass pers. madsch (verworfener Mensch) darin liegt. Darauf führt nämlich נהזומאי in Hal. gedol., in welchen eine Reminiscenz aus Erub. 59 a (דסקרתא דנתוזאי) zu erkennen ist. Dafür haben die meisten Codices נאדיתוואר oder נשוואר, das wahrscheinlich mit pers. נאבזאוואר (verworfener Mensch, s. Vullers II, 1266) identisch ist. Zu No. 232 vgl. Ittur I 35 d (ותשובה לשר שלום ולר' שמעון קיירא היכא דמית מלוה · · ·); ib. 36 b wird vorl. Resp. Hai zugeschrieben, ור' האי כתב בתשובה שאין לסמוך על רב שלום ור' שמעון קיירא. No. 242 Z. 7 f. בור vielleicht l. בידאי. No. 244 (s. A.) wird so wie in No. 364 auch in חמרא וחיי 142 a aus תשובות הגאינים mitgeteilt. קלילאית bedeutet hier nicht „leicht" schnell, sondern ist wahrscheinlich Adj. von קלא (verlezen, verwirren). In No. 245 Z. 2 v. u. ist für דימנרי vielleicht דמינחו zu lesen (sie sehen im Schlafe), für בירורן (So. 250 p. 127 Z. 7) l. בית דין; in No. 252 f. והיא נמנעת (Z. 6) l. והיא [אינה] נמנעת. Zu No. 253 vgl. Schitta Ketub. 72 b, wo die zweite Erklärung in dem Raschi-Commentar erster Recension der hier mitgeteilten Erklärung entspricht. Zu No. 259 (s. A.) vgl. Stern קבוצת חכמים p. 108, wo Ch. Gen. No. 161 viel correcter gegeben wird. In No. 262 Z. 2 muss wie in Meg. 28 b gelesen werden לשתמש · · · במאן דתני · · · ולא דמתני, denn in diesem Sinne lautet die Erklärung. In No. 272 Z. 2 v. u. ist דבי רב יש das Richtige vgl. p. 163 Z. 15 v. u. וכגמרא דבי רב גרסי · · ·. Das Responsum scheint Hai anzugehören, der öfter die von den Fragenden citirten Talmudstellen textlich richtigzustellen sucht (vgl. Jahrb. 2, 153; 4, 70 A. 3 u. a. St.), da aber 273 in Ed. Wien No. 143 Scherira zugeschrieben wird, so muss die Autorschaft noch zweifelhaft gelassen

---

[1]) Auch für בגיתי (bab. kam. l. c.) hat Raschi die LA. בגייתא, vgl. Jahrb. 5 S. 124. Die Glosse bei Kohut Ar. sv. גת hat auch Simon b. Zemach Duran II, 137; für מגסאפה steht das. מגאזפה (viell. v. arab. dschadsaba, vicit aliquem trahendo?). In No. 231 (p. 109 Z. 19) f. והיכי ועד ist vielleicht בריניה עד zu lesen.

werden. Zu No. 285 vgl. Chan. bab. bat. 121 b. die LA. חד סרי (f. חסריה Synh. 22 a, s. No. 295) wird auch in Ar. sv. סר verzeichnet, wo die Erklärung Chananels (s. Comment. zu. St.) gegeben wird. Die Worte אחד חשש כחו das. zeugen, dass חסריה das. von jüngerer Hand für das ursprüngliche חד סרי eingeschaltet wurde. Auch im Talmudtexte scheint חסריה spätere Correctur zu sein, da indes auch סרי hier nicht passend erscheint, so darf man die Vermutung wagen, dass ursprünglich חד סדר gestanden hat (syr. סדר arab. ssadara erschrecken, zittern). In No. 296 scheint מסגר aus מסכר verschrieben zu sein (vgl. No. 360). In No. 108 wird für איןָ (Synh. 106 a) אואן gelesen und dieses als Name einer persischen Frau erklärt. In No. 335 wird auf תקון שאטרי דילנא verwiesen; es ist wol keine besondere Schrift gemeint, sondern die gebräuchliche Fassung der gerichtlichen Urkunden, vgl. Ch. gen. No. 13 · · · משום הכי תקינו רבנן הראשונים למכתב ביטול מודעי. No. 348 wird aus anderer Quelle bei Goldberg Epist. R. Scher p. 64 ff. mitgeteilt. Für ליכחייה (No. 360 p. 183 Z. 3) ist wahrscheinlich לכהייה zu lesen; auch Berach. 58 a ist כהינהו für כחלינהו zu lesen, wie aus Raschi z. St. hervorgeth, der hier wie in Synh. 27 a den betreffenden Passus durch נקרו את עיניו interpretirt. No. 352 bietet eine Bestätigung für Jahrb. 2, 152 ff.; ממשלות (Git. 35 a) bezeichnet sicher nicht das salomonische Spruchbuch, da sonst ספר vorherstehen müsste. Nachträglich ist noch zu bemerken, dass als Singular nicht מְמְשָׁל (wie nach Jahrb. l. c. auch Levy sv. annahm) sondern מְגֻשֶׁלֶת anzusehen ist. Für הריני (No. 367 Z. 6) ist vielleicht החיני zu lesen und China gemeint. No. 376 liefert, wie der Herausgeber mit Recht bemerkt, einen deutlichen Beweis, dass Simon Kijara später als Jehudai gelebt hat, s. Jahrb. 2, 147 u. 5 S. 160. Wenn Ibn Daud es auffällig findet, dass in dessen Werke der Gaon Kohen Zedek citirt wird, so erklärt sich dies wol am besten daraus, dass dieser Zusätze zu demselben verfasst hat. In Or Sar. I, 226 werden הלכות רב כהן צדק מתיבתא citirt (vgl. Hal. gedol. Ed. Ven. 15 col. b). Aus No. 386 citirt auch Phacchi (Kaphtor p. 61 b) einzelne Stellen; p. 201 scheint der eigentliche Name des Verfassers

des ס' לאותות ולמועדים ausgefallen zu sein, da auf רב schwerlich unmittelbar בר לוי folgen konnte. No. 407 stimmt inhaltlich mit der in Ar. sv. אסטמא im Namen Hai's mitgeteilten Erklärung überein (bei Kohut fehlen die Worte זה פירוש ר' האי גאון!).[1] Die Abbreviatur ק"ב p. 215 Z. 11 v. u. ist viell. in קדוש ברוך aufzulösen. No. 437 hat Maimuni zur Quelle gedient (s. Jahrb. 1, S. 83). In No. 438 bezeugt Hai, dass in der bekannten ברכת בתולים nicht אשר נטע גנו אגוז sondern אשר צג זוג die recipirte Fassung ist (vgl. A.). אגוז haben auch Scheëltot (bei Or Sar. I, 341) und der erweiterte Text in Lik. Pardes Anf. Maimonides (Peër ha-dor No. 129, das H. Bibl. 1873 p. VII zu verzeichnen war) wollte diese Benediction überhaupt abgeschafft wissen. Nach Gen. rab. c. 15 wäre zu vermuten, dass אגוז aus ארז verderbt ist, die Apposition שושנת עמקים fehlt in Lik. Pardes; nach Sab. 118 b (נטעתי המשה ארזים בישראל) könnte die Zeder hier als bildliche Bezeichnung des Mannes angefasst werden. In No. 550 Z. 1 v. u. ist למידרא entschieden richtig (vgl. Sch. Zed. 94 a דארי ראובן תרי תולתי), f. בתגויתא (p. 271 Z. 2) ist vielleicht בחנותא zu lesen. — Für die Erforschung der Gaonenperiode und die Geschichte der Halacha in Spanien und Nordafrika bieten beide Sammlungen ansehnliches Material, das indes von den Herausgebern selbst auch schon hinlänglich verwertet wurde.

7. ס' הלכות פסוקות הוא הלכות ראו המיוחסות לתלמידי ר' יהודאי גאון. (Halachot pesukot, aus Ms. Oxford, herausgegeben von A. L. Schlossberg mit Einleitung von S. H. Halberstamm.) Versailles, Cerf et fils 1886, 10 u. 148 S.

8. Die Vaticanische Handschrift der Halachot gedolot besprochen und in Auszügen mitgeteilt von Dr. I. Hildesheimer. Berlin 1885—86, 42 S.

Bei der Veröffentlichung des ersteren Werkes aus einer am Anfange defecten titellosen Handschrift musste dessen

---

[1]) מר ופסל das. bedarf keiner Correktur, es bezeichnet ganz klar „Hacke und Haue".

Name erst aus dem Inhalte erschlossen werden. In der Einleitung sucht Hr. Halberstamm nachzuweisen, dass wir hier eine hebräische Uebersetzung der dem Gaon Jehudai zugeschriebenen Halachot Pesukot vor uns haben, die auch unter dem Namen הלכות ראו citirt werden.[1]) Dass es jünger als das Halachawerk Simon Kijara's ist, darf indes als unzweifelhaft gelten, da wir hier auch parallele Partien desselben antreffen, in denen dieser Stücke aus den Scheëltot aufgenommen hat.[2]) Der Verfasser muss also die Halachot gedolot bereits benutzt haben u. steht danach fest, dass er sämmtliche Stücke, die wir auch in diesen finden, ihnen entnommen hat.[3]) Es ist aber auch mehr als wahrscheinlich, dass vorliegendes Werk mit den Pesukot nicht identisch ist. Es fehlen nicht nur die von H. (Einl. p. V) citirten Stellen, sondern auch Giat Hal. I, 102, תיומת הות גבה דהוצי · · ·, das auch Hai aus Jehudai's Halachot kennt (s. das.) und hier (p. 28 Z. 4) vermisst wird,

---

[1]) Vielleicht bildete das Sabbatgesetz, das mit der Schriftstelle ראו כי ה׳ נתן לכם השבת (Ex. 16, 29) eingeleitet wurde, den ersten Abschnitt des Werkes, wonach es diesen Namen erhielt. Auch Saadja's ה׳ נדרה werden nach den Anfangsworten derselben benannt (Or Sar. I, 339 ה׳ נדרה המתהיל אספנרית). Das unmögliche אספנרית scheint aus א׳[שה] סופרת corrumpirt zu sein.

[2]) Vgl. p. 12 Z. 14 v. u. ומי שהפקיד Hal. gedol. Ed. Ven. 28 d = Scheëlt. No. 78; p. 13 Z. 14 ומי שמבקש לילך בספינה · · · H. ged. 29 a ומאן דבעי למיזל בספינתא = Scheëlt. No. 78; p. 103 Abschn. 2 Z. 4 וצריכה להשליך מסרוק · · ·, H. ged. 85 b וצריכא למישדא מסורקא = Sch. No. 96 (wo richtiger: וצריכא למיסרק · · ·); ib. Z. 10 וכשהיא מגדלת שערה · · ·, H. ged. ib. וכי גדלה מוזיה = Sch. ib.; Z. 1 v. u. ומקוה שנפלו בו · · ·, H. g. ומקוה דנפלו ביה = Sch. ib.; p. 122 Z. 1 v. u. והלכה שבת · · ·, H. ged. 41 d והילכתא שבת · · · = Sch. No. 15.

[3]) Offenbar erscheint diese Entlehnung, wo in grösseren Stücken die Ordnung des Materials ganz der der H. g. entspricht. Vgl. p. 2 Z. 10 v. u. מילדין את האשה (= H. g. 19 c); p. 11 Z. 7 v. u. ff. (= Hal. ged. 22 b ff.); p. 13 Z. 6 ומי שהוא בדרך · · · (= H. g. 29 a והיכא דאתי באורתא) u. a. St. Auch die Stelle ויחיד שאמר גומר את ההלל (p. 31), die bei den Untersuchungen als Ausgangspunkt gedient hat, ist nur Uebersetzung aus H. ged.

ib. II, 24 (הלכתא בימי בלו· · ·) ib. 34 (אמרו לו מת אחיו · · ·). Nach Giat I, 116 scheint übrigens פסוקות ein anderes als das Jehudai zugeschriebene Werk zu sein (ומה שמצאתם בהלכות קרואות על שמו של מר ר' יהודאי · · · ובפסוקות האי דקרינא תרי ענייני · · ·). Was hier aus P. citirt wird, finden wir nur in dem wahrscheinl. diesem Werke angehörenden סדר פרשיות (bei Horowitz בית נכות I. 40).[1]) Unsere Schrift enthält diesen Passus nicht. Diesen Wahrnehmungen gemäss kann man in derselben nur einen Auszug aus dem Jehudai zugeschriebenen Werke erkennen, das aber thatsächlich einem späteren Autor, der bereits aus Kijara's Halachot geschöpft hat, angehört.[2]) Der materielle Wert des Werkes ist nach dem Gesagten nicht hoch anzuschlagen. Der Uebersetzer hat die aramäischen Texte zumeist buchstäblich wiedergegeben, wobei einzelne allerdings unerhebliche Missverständnisse nicht ausblieben.[3]) Er scheint einem Lande anzugehören, in welchem das Arabische die Umgangssprache der Juden war, da er p. 11 Z. 6 מצחף unübersetzt lässt und somit bei den Lesern die Kenntniss der Be-

---

[1]) Dass dieses Stück aus den Pesukot stammt, hat bereits Schorr (Zunz-Jubelschr. hebr. T. p. 132) gezeigt, doch ist es von ihm nicht erkannt worden, dass mit ובתשעה באב צריך (p. 42 Z. 10 v. u.) eine Zusatzpartie beginnt, aus deren Inhalt auf den Charakter des Werkes nicht zu schliessen ist.

[2]) Bemerkenswert ist, dass Natan b. Jechiel, der bekanntlich einzelne Stellen der Halachot gedolot verzeichnet, auch eine Pesukot-Sammlung erwähnt (sv. מגל 2: מגלת סתרים פירוש מגלה שיש בה הלכות פסוקות, כעין ספר הלכות, שאינן בתלמוד שמצוי אצל כל אדם). Offenbar will er mit diesen Worten sagen, dass man unter Megillat Setarim sich ein ähnliches Werk wie das (zu seiner Zeit bekannt gewesene) ס' הלכות zu denken habe, das aber Halacha's enthielt, die im Talmud nicht vorkommen.

[3]) Hal. ged. Ed. Vened. 28 d Z. 6 v. u. ודאי (so auch in Scheëltot No. 78) wird p. 12 Z. 13 v. u. durch ודיי wiedergegeben, indem der Uebersetzer es mit ודאי (gewiss) verwechselt — נוי das. Z. 15 ist irrig — ebenso erscheint dasselbe Wort (Hal. ged. ib. Z. 3 v. u. ודאי; Sch. ואילו) ib. Z. 11 ganz unverändert, wobei gewiss nicht beabsichtigt war, das aram. Conjunctiv unübersetzt zu lassen. Für den Namen שבתאי (H. g. 91 b) finden wir p. 60 Z. 7 v. u. של בתיי, als ob der Buchstabe ש am Anfange desselben Genetivpartikel wäre.

deutung dieses Wortes voraussetzt.[1]) In diesem Falle dürfte seine Heimat in Spanien zu suchen sein. Für die Kritik des Textes der Halachot gedolot resp. des b. T. wird in diesem Werke manches Material zu gewinnen sein,[2]) weniger ist bezüglich des Wortverständnisses zu erwarten, für welches in zweifelhaften Fällen Chananel als Führer gedient zu haben scheint.[3]) Einzelne Copistenfehler sind durch die Vergleichung mit den parallelen Texten leicht zu erkennen.[4]) Der Herausgeber hat durch die Bezeichnung der Citate den Gebrauch des Werkes erleichtert,[5]) doch hätte er nicht vergessen sollen, ein Register der einzelnen Abteilungen des Werkes demselben beizufügen.

Die Beschreibung des Vaticanischen Codex der Halachot gedolot von Hrn. Dr. Hildesheimer zeigt uns, dass derselbe eine mit vielen Zusätzen versehene andere Recension des gedruckten Werkes enthält. Wir wissen schon aus Citaten in älteren Schriften, dass man eine syrische und eine palästinische

---

[1]) Für דנהזומאי (s. oben S. 125) finden wir hier p. 51 Z. 16 דהנימין, was weder hebräisch noch arabisch ist.

[2]) So wird p. 1 aus Jebamot 47 b citirt והלא אמר חסמא גר צריך ... Bekannt ist nur Elasar Chisma, doch wird weder in den talmud. Quellen noch in H. ged. 24 c hier ein Name genannt. Pes. 30 b א"ל רבינא לר' אשי הני סכיני (so auch H. g. 29 c) lautet hier (p. 14 Z. 13 v. u.) א"ל ר' אשי לר' כהנא u. dgl.

[3]) Für אפקותא דדקלא (Succa 13 a H. g. 32 a) finden wir hier (p. 24 Z. 15 v. u.) צואר של דקל. Die Bedeutung des Wortes 'אפק ist streitig (s. Ar. sv. Tos. Suc. l. c.). Der Uebersetzer richtet sich einfach nach Chan. z. St.

[4]) Zu berichtigen sind: p. 15 Z. 7 fehlt nach שמחמצת eine Zeile, die aus H. ged. 22 d zu ergänzen ist; p. 23 Z. 14 v. u. f. כאין l. כעין; ib. Z. 2 nach דפנות fehlt פסולה; p. 42 Z. 3 שאין ist unmöglich, H. ged. 109 b hat דאית ליה; p. 92 Z. 9 l. אגרופים (Uebers. f. קולפי); p. 96 Z. 9 ff. ist nach Scheb. 48 a zu verbessern; p. 100 Z. 6 v. u. l. רכים, p. 104 Z. 20 f. אמת l. אמתלא.

[5]) An manchen Stellen ist die Bezeichnung unterblieben, wie p. 31 Z. 5 v. u. s. Git. 15 b. Für bab. bat. 33 (p. 67 Z. 3 v. u.) war ib. 29 b zu notiren; בשדה neben בבית ist auf eine Confusion beider Stellen zurückzuführen, auch H. ged. 100 c hat irrtümlich ארעא f. ביתא.

Recension der Halachot gedolot unterschied. Bezüglich der ersteren hat bereits Schorr nachgewiesen, dass sie mit dem auf uns gekommenen Werke nicht identisch ist;[1]) dasselbe gilt indes auch von der letzteren.[2]) Die Vaticanische Handschrift wird noch nach dieser Richtung hin einer Untersuchung bedürfen. S. 7 erfahren wir, dass das Datumformular ביום פלוני דהוא אנך בירח פלוני (H. g. 66 c) so auch in dem Codex überliefert wird. Eine Jahreszahl kann man in אנך nur mit Zuhilfenahme unwahrscheinlicher Vermutungen erblicken; als fehlerhaft kann es nicht erkannt werden, seitdem wir wissen, dass es auch in anderen handschriftlichen Formularen vorkömmt (s. Halberst. Einl. zu Hal. Pes. Ed. Schlossb. p. IV). Nach der Stelle, an der es vorkömmt, kann es nur den Monatstag bezeichnen, währenddem ביום פלוני den Wochentag vertritt. Es entspricht dem in späteren Anführungen dafür gesetzten כך (s. Jahrb. 5, 160) u. ist wahrsch. nichts anderes als das pers. Relativpronomen ankh = ankeh (der, welcher) oder angheh (Adv. zu jener Zeit, damals). Nach p. 23 A. 15 enthält die Handschrift auch die Partie über die Toralectionen (wo aber in בפרשתא דהשכם kein Fehler, sondern nur eine von der talmudischen Ueberlieferung differirende Angabe zu erblicken ist, s. Hor. בית נכות I, 38, Amr. Sid. 11 l). Die Erzählung von Simon b. Jochai's Romreise (s. S. 9), befindet sich mit Weglassung einzelner Momente in derselben Fassung auch in Cod. De Rossi 536, woher Jellinek (B. h. M. 6 p. 128) sie mitgeteilt hat. Die weitere Ausschmückung der talmudischen Legende der „nachsoharitischen Zeit, in der die Legendenbildung über רשב"י an der Tagesordnung war“ zuzuweisen, liegt nicht die mindeste Veranlassung vor, denn wenn es die kabbalistischen Traditionen über diesen Tanaiten sind, die hier

---

[1]) Zunz-Jubelschr. l. c. p. 137, 138. אספמיא ist wol das syrische Apamea.

[2]) In Ittur Ed. Lemb. II, 22 c wird bemerkt: ובהלכות דר' שמעון קיירא שלנו שבאו מא"י והלכתא כר' חמא לחומרא; davon ist in unseren H. ged. nichts zu finden. Ib. 13 b wird eine in demselben gefundene LA. als spanisch bezeichnet אבל בנוסחא דילן ספרדית בנסחא דר"ש קיירא (vgl. H. g. 131 c).

als „Legenden“ bezeichnet werden, so sind diese im Sohar selbst enthalten, worüber auch die Bezeichnung derselben als „nachsoharitisch“ niemanden irreführen kann. Es ist noch fraglich, ob die Erzählung im Codex als Interpolation anzusehen ist, eher ist in der S. 10 mitgeteilten Stelle מכאן התירו חכמים בת האח מכאן תשובה למינים ··· eine solche zu erkennen, doch ist diese nicht palästinischen Ursprungs, da mit מינים offenbar Karäer gemeint sind, nach deren Interpretation des biblischen Gesetzes die Ehelichung der Bruders- oder Schwesterstochter verboten ist.[1]) Ueber die Anführungen Jehudai's in Hal. gedol. (S. 32 A. 40) s. Reifmann קול מבשר p. 9. Zemach b. Salomo (S. 33) ist der bekannte דיינא דבבא (s. Jahrb. 2, 36). In dem Texte der Vorr. S. 11 Z. 17 l. ··· הי של לכה. Ueber das Verhältniss des Vaticanischen Textes zu den Ausgaben wird ein sicheres Urteil erst zu gewinnen sein, wenn dieser selbst veröffentlicht sein wird.

9. מסכת אבות דר' נתן, Abot de Rabbi Nathan, hujus libri recensiones duas collatis variis apud bibliothecas ··· codicibus edidit, prooemium notas appendices indicesque addidit Salomon Schechter, Wien, Lippe, 1887. 36 u. 167 S.

Wir erhalten in diesem Werke eine in jeder Hinsicht vollendete, musterhafte Ausgabe nicht nur des recipirten Textes des Abot de R. Natan, sondern auch der bisher nur dem Namen nach bekannt gewesenen zweiten Recension desselben, die in Fassung, Inhalt und Verteilung des Materials sich von dem ersteren wesentlich unterscheidet. Hr. Schechter hat beide Texte mit der ausgesuchtesten Sorgfalt behandelt, mit staunenswertem Fleiss die sämmtlichen Parallelstellen der rabbinischen

---

[1]) Vgl. Mibchar zu Lev. 18, 15 (Ed. Goslow III 33 a) וכשם שתהיה דודת האיש אסורה עליו כן הדוד אסור בבת האח ובבת האחות, dazu in טירת כסף z. St. כשם שהוא אסור לאיש לקחת אחות אביו ··· כן האסור בשוה לאשה להנשא לאחי אביה שהוא הדוד שלה ואסור לו לקחת את בת אחיו· Ebenso wird in גן עדן von Ahron Nikomedi (Ed. Goslow 1864, 139 b c. 5) gelehrt: ··· אסור על האיש לקחת בת אחיו ··· ובת אחותו·

Litteratur verzeichnet und in einem kurzen, aber gehaltvollen Commentar Alles geleistet, was bei einer wissenschaftlichen Bearbeitung derartiger Schriften zu erwarten ist.[1] Ueber den litterarischen Charakter des Werkes, sein Verhältnis zu dem Abottractate, der seine Grundlage bildet, sein Alter und die Abzweigung der beiden Recensionen, wie über die Bezeugung derselben in dem mittelalterlichen Schrifttume erhalten wir in der dem Werke vorangehenden Einleitung ausführliche und gründliche Belehrung. Was wir zu dieser und zu einzelnen Stellen der Texte selbst zu bemerken haben, möge hier seinen Platz finden. Der Tractat wurde R. Natan zugeschrieben, weil dieser nach der am Anfang angeführten Controverse zwischen Akiba und Jose ha-Galili eine Bemerkung hinzufügt, also gewissermassen als erstgenannter Autor erscheint. Zu den in Jalkut citirten Stellen (Einl. p. IX) sind noch zu notiren I, 832 (vgl. p. 10, a.), II, 341 (= p. 130 a), Ezech. No. 367[2]) (abweichend von 52 a und 61); 776 (= 44 a); 964 bezeichnet der Verfasser, doch ist 989 gemeint; über ersteres s. p. 46 a A. 25. No. 367 ist אבות דר׳ נתן falsche Auflösung einer Abbreviatur אד״ר für דא״ר = דרך ארץ רבה (dorther wird die Stelle I. 76 angeführt). In dem Passus תום׳ דאבות bei Zidkia (p. X) scheint דא׳ aus דשבת verschrieben zu sein, vgl. Tos. Ed. Zuckermandel Sab. 9, 11. Den Katalog der von Ben-Sira offenbarten Schriften enthält auch ein Pariser Codex (s. Bargés Einl. zu S. Taghin p. 10, Jellinek in Kellers Bikkurim I, 252, Goldberg in Hakarmel II, 179); für הגף finden wir הוי oder הגי, dafür die Genannten הגין lesen. Zu den Citaten sind noch hinzuzufügen Ittur Ed. Lemb. 3 a (= 132 a), Simson v. Sens (Comm. zu Sifra Ed. Warschau 78 b), Abudraham Ed.

---

[1]) Der Leser wird durch manche treffende Bemerkung überrascht wie p. 16 A. 28 u. dgl.

[2]) In der Zählung der Paragraphen herrscht in Jalkut II eine leicht zu bemerkende Confusion. Jes beginnt mit No. 253, das an 2 K. Ende (No. 252) sich anschliesst. Mit 253, 54 beginnt aber auch die Zählung in Jeremia, mit welchem Buche die Abteilung der zweiten Propheten ursprünglich begann. Jes. gehört nach Ezechiel, wo es, wie man aus den Paragraphenziffern ersieht, früher seinen Platz hatte.

Prag 12 d (= 64 a); R. Jona in ס' היראה (Ed. Pressb. 1859, 28 b) באבות דר' נתן ור' יהודה הנשיא העושה תורתו עיקר (p. 86 a (ר' יהודה בן אילעי א') derselbe in אגרת התשובה No. 4 (= 45 a); Schitta zu Beza 5 a דאמרי' באבות דר' נתן המנודה למטה מנודה למעלה (fehlt i. b. R.); mit פרקי דר' נתן (bei Elia Delmedigo Ed. Reggio p. 34) ist sicherlich auch A. d. R. N. u. zwar c. 5 (p. 26 I) gemeint.[1]) Trefflich weisst der Verfasser (p. XVII ff.) nach, dass die Bemerkung im Raschicommentare, aus welcher man auf das einzige Vorhandensein einer palästinischen Recension des A. d. R. N. schliessen wollte, sich ursprünglich auf eine Variante der Mischna bezog (vgl. auch Jahrb. 2, 125). Gegen die ohnehin unwahrscheinliche Hypothese des Verfassers, dass der Abot-Tractat ursprünglich sämmtliche nicht an Schriftstellen anlehnende Moralsprüche enthielt (p. XXV) sprechen Ab. 1, 18; 2, 18; 3, 3 u. a. St. Der Name אבות (bab. kam. 30 a) weist darauf hin, dass es in demselben zunächst auf die Namhaftmachung der Patriarchen abgesehen war, wie ja auch der Eingang rein historischen Charakters ist.

Wir notiren noch Folgendes zum Texte: p. 1 a Z. 2 nach סיני l. ויכסהו. Für כל שנה ושנה (ib. II s. A. 8) ist viell. כל שלישי ושביעי zu lesen (vgl. S. Ol. r. c. 7 (והזו ושנו); p. 3 Z. 2 v. u. l. התחילו · · · או'[מרים]; p. 4 A. ist ד"א אל תבואני · · · זה טיטוס · · · ינקפו ein später eingeschaltetes Stück, da das folgende ושוב אמר zu dem vorher Vorgetragenen gehört; dasselbe gilt von dem Passus לפי שאין חוה · · · Z. 9 v. u. Für חטא 8 B. Z. 12 ist vielleicht חוה [נזדווגה לו] zu lesen, s. p. 5 A. אם כן למה נאמר (p. 12 II Z. 5 v. u.) ist Ausrufungssatz (also darum heisst es!) כבית שמאי Z. 2 v. u. ist irrtümliche Wiederholung von בבית שמא Z. 1. In beiden Recensionen folgt die Interpretation von והעמידו תלמידים הרבה (Ab. 1, 1) erst nach ועשו סייג · · ·. Danach lag dem Verfasser der Lehrspruch der grossen Synagoge in folgender Fassung vor: הוו מתונים בדין ועשו סייג לדבריכם והעמידו תלמידים הרבה. Das spricht für die Vermutung (Jahrbuch 7 S. 7). Der letzte Passus

---

[1]) Ueber Josef Alaskar s. Carmoly in Oz. Nechm. 3 p. 105 ff. Der Abotcommentar wird von Samuel de Avila (כתר תורה 53 b) citirt.

bedeutet nicht: „bildet viele Schüler aus", sondern „stellet bei den gerichtlichen Verhandlungen viele Kundige hin" (damit nämlich bei der Beurteilung eines der gerichtlichen Beurteilung unterliegenden Falles die verschiedenen Meinungen gründlich durchsprochen werden) vgl. über diese Bedeutung des Wortes תלמיד M. Synh. 5, 4. Für בכרת (p. 15 II Z. 3) ist vielleicht בקרת (d. Deutung von בקר entsprechend) zu lesen; nach p. 16 A Z. 10 scheint der p. 5 beziehungslos hingestellte Satz ר׳ יוסי אומר טוב עשרה טפחים ועומד ממאה אמה ונופל zu gehören. Der Sinn desselben ist: es sei besser in engem Raume zu stehen, als auf weitem Platze zu fallen. d. h.: das Studium in der Zeit der Bedrängnis ist heilsamer als die Vernachlässigung desselben in glücklicheren Tagen. Für הגיתני (p. 19 II s. N. 13) hat der Text bei Tauszig נוה שלום p. 21 חיב אתה, worin nur ein paraphrasirender Ersatz zu erkennen ist; es ist vielleicht הגמון אני zu lesen, vgl. die Parallelst. Nach p. 19 II erbittet sich Joch. b. Sakkai von Vespasian die Stadt Jabneh, wo er lernen und die religiösen Vorschriften üben will; in Midr. Spr. c. 15 wird diese Bitte Vespasian in den Mund gelegt: (מעשה היה באספסינוס קיסר שואל אני ממך שתכתוב לי התורה לשון יווני שאלמוד תורה ואעשה ציצית ואקיים כל התורה אמר לי הריאני נותנה לך במתנה). Offenbar ist im Midrasch die zweite Recension der A. d. R. N. benützt. Die Stelle ist corrumpirt[1]), nach Isak Kohen z. St. soll in Ed. Konst. noch Manches gesagt sein, was in späteren Drucken weggelassen wurde, זיר (p. 20 II Z. 15) ist σεῖρα (Strick, Lanze), über כמכליב (N. 10) s. Jahrb. 5 S. 155. Für גרנפא (Z. 5 v. u.) hat Tauszig p. 22 גרגותני, das hier nicht passt. Das Wort ist unklar. Für מנסר (p. 24 II s. N. 25) ist vielleicht מבסר zu lesen (von aram. בסר verwerfen, tadeln); ib. Z. 10 nach אמר hat Tauszig p. 25 זו ברת זוגי שנאמר, das auch hier zur Ergänzung dienen kann; dass die Worte ... והיו משתמשין בכלי כסף (p. 26 a) eine jüngere Hinzufügung bilden, ist kaum anzunehmen. Das schwierige שלא היתה erscheint in der Gestalt לא שהיתה ganz correct. Für למצעו (p. 34 II Z. 5) ist wol למצאו zu lesen. Die Beziehung

---

[1]) Aus יבנה ist hier ל׳ יווני geworden.

der Partie משל לאדם (34 II) zu dem Texte אל תרבה שיחה עם האשה ist nicht klar, sie passt eher zu dem Satze des R. Dosa b. Harchinas (Ab. III 3, 14) oder R. Meir (ib. 4, 12). Vielleicht gehörte sie zu ersterem, in welchem שיחת הילדים vorkömmt und wurde dann, anknüpfend an אל תרבה שיחה, hierhergesetzt. קבקביות (p. 43 II) ist Plur. von קבקב, das mit קומקום identisch ist, nur dass die Labiralen ב u. מ verwechselt erscheinen. ויינפני (ib. s. N. 11) ist vielleicht auch ויצדיקו verschrieben. לפיכך (25 II A. 6) bedeutet hier nicht daher, sondern = לפי כך (demgemäss). Der Ausdruck מוצל את (p. 51 II Z. 8) v. u. erscheint nur an Einer anderen Stelle (s. Jahrb. 5 S. 153), er bedeutet dasselbe was das übliche חלילה. Die dem Hillel'schen Ausspruch אם אין אני לי (Ab. 1, 14) hinzugefügte Interpretation אם אני לא אזכה בחיי מי יזכה בי (p. 54 I) wird verständlich, wenn בחיי in בי emendirt wird. Der folgende Teil desselben scheint der darauf folgenden Interpretation (del. עצמי) אם אני לא זוכה בעצמי מי יזכה בי gemäss ובשאני לא לעצמי מה אני gelautet zu haben; p. 55 II Z. 1, 2 f. לאחל לא כל שכן l. לשכן. Der Lehrspruch (al. התלמידים) כופו את הילדים מגאון ופרשום מבעלי בתים מפני שבעלי בתים מרחיקים מדברי תורה, (p. 67) der hier R. Jochanan b. Sakkai zugeschrieben wird, ist nur eine Variation der bekannten Mahnung seines Schüler's R. Elieser מנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים. גאון in der Bedeutung „Stolz" ist dem rabbinischen Idiom fremd; auch הגיון kömmt wenig vor. In Gen. r. c. 12 findet sich der Ausdruck רמזו והגיונו („seinen Wink und seine Sprache"). Welche Bedeutung R. E. mit dem Worte verband, bleibt noch immer unaufgeklärt; vielleicht wollte er, „der nichts sagte, was er nicht von seinem Lehrer gehört hatte" (vgl. J. Brüll Einl. in d. Mischna I, 77) darauf hinweisen, dass auch die Schüler dahin instruirt und vom „Gerede" d. h. von weiteren Hinzufügungen abgehalten werden. Für בעלי בתים ist viell. בעלי כתים (Sektirer) zu lesen. Für רוח זיעה (p. 74 II Z. 5, 4 v. u.) l. ר' דיעה. Zu אין גבורים (75 I Z. 5 v. u.) vgl. auch Lev. r. c. 1. die Mahnung ועשה שוק בעלי דבבך (p. 76 II Z. 6 v. u.) ist in dieser Form unverständlich, vielleicht ist חשק oder רצון für שוק zu lesen. Der Satz ג' נאמנים הן (78 II) wird in

etwas erweiterter Fassung in Bechai's P. C. (Abschn. וישב Ed. Krakau 52 c) ohne Quellenangabe angeführt. Für · · · רקיעים (p. 92 I s. A. 19) hat Ed. Asulai beide Male רקיטים, das wahrscheinlich aus רהיטים entstanden ist. Dieses oder רוהטים der Hdschr. (s. A.) ist Plur. von רהט (bh.) syr. רהטא, Kanal. סטידראות (ib. A. 23) ist vielleicht von griech. στόρθη (Spitze, Zanke) herzuleiten. Für מוכרין (p. 104 I s. A. 15) ist viell. wie in Joma 12 משכירין zu lesen. Gemäss dieser Halacha dürfen in Jerusalem Häuser nur von der Stelle an, wo bereits Aecker, die zu der Stadt gehören, liegen, vermietet werden. Die Stelle · · · ר"נ אומר הרי הוא אומר (p. 108 I), gehört nach בנין יהושע z. St. zu dem vorigen Absatze, wodurch sie ihre richtige Erklärung findet. Die Worte קמטון שנים (p. 114 II Z. 8) bedeuten wahrsch.: lebensmüde (gr. καμόντες, κεκμηκότες, die Verstorbenen, die des Lebens Mühe überstanden haben). Zu ג' אוקיות (p. 132 II s. A. 12) fehlt der erklärende Satz; es ist vielleicht identisch mit ג' פרוטות (חופת אליה in Resch. Chochma Ed. Fürth 284 b, vgl. Schönblum ג' ספרים 31 a No. 71), indem פרוטות durch אוקיות (unciae) ersetzt wurde. Das folgende ג' בארות erscheint durch die Ausführung, die es hier findet, unverständlich, der Talmud kennt nur drei heisse Quellen, die noch aus der Zeit der Sündflut zurückgeblieben sind (Synh. 108 a vgl. Frankel's Monatsschr. 1868 S. 342). Zu · · · עשרה חלקים vgl. auch Schönblum l. c. 41 a (für בסרקין Z. 9 v. u. viell. l. בסרקין „in Saracene"). In dem in einer Vaticanischen Handschrift enthaltenen Fragment (p. 150 ff.) sind die Corruptelen nicht immer leicht zu erkennen. Wir verzeichnen p. 151 Z. 4 v. u. הברוכים f. סנדוכים; p. 152 c. 2 Z. 4 l. המנולה; für מורסנו p. 156 Z. 19 hat Jalkut I, 941 מזונו. Die Stelle הנח עין אחת (s. Jahrb. 4 S. 129) ist in der hier gegebenen Fassung noch unverständlicher; für ביסר שלמעלה (ib. Z. 18 v. u.) l. כיסוי של מילת (s. Jellinek B. h. M. 5 p. 76); p. 160 Z. 14 für שפטן שמתך l. שפוטך שחותך; Z. 11 v. u. für קרים כלם l. קרסולים; Z. 6 v. u. für (Job. 20, 11) עולמו בלבד l. עולמו בלבו · · · המעשים שנאמר עצמותיו מלאו עלומיו; für מסלה l. למה; p. 162 Z. 19 f. ובסנגזין l. ובה נגנזין; p. 163 Z. 4 f. אמן l. זמן p. 164 Z. 14 f. מלך l. מהלך. — Der Verfasser bereitet

eben eine neue Ausgabe des Seder Olam vor, nach der vorliegenden Musterleistung dürfen wir auch für den arg verwahrlosten Text dieses Werkes eine gleiche abschliessende Arbeit erwarten.

10. Tarschisch des Mose ibn Esra, zum ersten Male herausgegeben von David Günzburg, 1. Teil, Berlin 1886, Verein Mekize Nirdamim, 91 S.

Dem Buche, das bis auf die Einleitung uns in vorliegender Schrift vollständig dargeboten wird, soll noch ein zweiter Teil, der uns mit Commentarien und Ergänzungen zu demselben bekannt machen soll, nachfolgen. Die Handschrift, die der vorliegenden Edition zur Vorlage gedient hat, scheint von der Luzzato'schen (s. Ker. H. 4 p. 66) in mancher Hinsicht verschieden zu sein. Das Proömium (p. 2) befindet sich dort vor Pf. 3 und die eigentliche poëtische Einleitung wird gänzlich vermisst. Die Schlussstrophe (p. 91) hat in Ker. ch. l. c. manche Varianten, von welchen לבב für לבד sicher vorzuziehen ist. Wir erwarten über derartige Einzelnheiten noch nähere Aufschlüsse. Trotzdem durch die Künsteleien des aus ganzen Wörtern, die stets in anderer Bedeutung erscheinen, gebildeten Reimes die Klarheit des Ausdrucks beeinträchtigt wird, stösst das Verständniss der Dichtung selten auf Schwierigkeiten. Zu berichtigen sind p. 6 St. 2 4 wo בצָיון zu schreiben war, p. 10 Str. 94 l. בְּנֵי; p. 11 Str. 96 kann עין תגעב בראות פניו nicht correct sein, es soll wahrscheinlich ע׳ תנעם heissen, (vgl. p. 26 Str. 341 נעמו בראות הדרת פניו עינים · · ·); p. 24 Str. 309 l. בעיר צלמו (Ps. 73, 20); p. 26 Str. 334 l. כאנן; ib. Str. 346 l. ירעה; געים (p. 27 Str. 363) scheint auch nicht correct, vielleicht l. נגע; p. 31 Str. 34 ושברה (?) l. ושמעה ? ; p. 32 Str. 47 für עצו l. עצמו; Str. 105 ist בטלא = בטְלֶה (wenn die Sonne in das Zeichen des Lammes fällt, d. i. im Nissan); p. 39 Str. 36 f. ימי l. דמי; p. 40 Str. 51 f. וחמר l. וזמר (s. K. ch. 4. p. 72), Str. 52 f. גר hat K. ch. עד viell. l. רע (nach Spr. 25, 20); das. l. רש; p, 46 Z. 4 ist חקי unverständlich, Dukes (Or. 1848 S. 251) schaltet dafür פחה ein; vielleicht ist חורי zu

lesen; p. 56 Str. 5 finden wir חַבָּר für אחר bei Luzz. Briefe p. 531; wahrscheinlich ist קֶבֶר das richtige, demnach bedeutet das erste אמנה „fürwahr“ und das zweite: Vertrauenswürdigkeit; ירפה (p. 59 Str. 2) ist schwerlich richtig; יֵראה würde passen, ist aber gegen das Metrum; p. 63 Str. 53 l. דוֹדי; כבית (Str. 54) hat auch Or. a. a. O. 242, es scheint jedoch aus ובעת verschrieben zu sein; p. 18 Str. 34 für תשחר viell. l. תשכב; p. 74 Str. 117 für תסחה vielleicht l. תשחה (beugt sich) vgl. Spr. 2, 18; p. 84 Str. 6 f. ואותו l. ואותי; Str. 8 l. בְּכור. In dem Luzzatto'schen Codex befinden sich einige Verse, die in vorliegender Ausgabe vermisst werden; vielleicht gehört auch das in Omer ha-Schikchah 57 a abgedruckte Tedschnis [1]) Mose Ibn Esra an.

11. Sefer ha-Galuj von R. Josef Kimchi, nach der einzigen Handschrift in der Vaticanischen Bibliothek zum ersten Male herausgegeben von H. J. Mathews, M. A. Exeter College, Oxford, Berlin, Verein Mekize Nirdamim, 12 und 180 S.

Man konnte eigentlich schon aus der Aeusserung Josef Kimchi's (Comm. z. Spr. bei Geiger Oz. N. I p. 109), dass er im ס' הגלוי Menachems und Jakob Tam's Ansicht widerlegt habe, erkennen, dass dieses Werk die Rechtfertigung Dunasch's zum Inhalte habe, dennoch wurde daran nicht gedacht, bis es denn Neubauer gelungen ist, dasselbe in der einzigen Handschrift, in der es sich noch erhalten hat, aufzufinden, wobei es sich herausstellte, dass es sich in der That so verhalte. Nun wird uns das Werk von Hrn. Mathews auch in einer prächtigen mit einer gründlichen litterar-historischen Einleitung versehenen Ausgabe dargeboten. Man ersieht aus demselben auch, dass dann wieder R. Tam in einem gewissen Binjamin (vielleicht dem bei Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 82 und Berliner Raschi p. 374 Genannten) einen Verteidiger gefunden hat, der Kimchi's Repliken an sehr vielen Stellen, doch zumeist im

---

[1]) פגוש ארי נוהם ודוב שכול ולא פגוש כסיל
רדת שאול טוב מעלות עמו אלי עש או כסיל.

ersten Teile, in dem es zunächst auf die Widerlegung R. Tam's abgesehen ist, seine Gegenbemerkungen hinzugefügt.[1]) Kimchi hatte vor R. Tam die Kenntnis der grammatischen Litteratur der spanischen Schule voraus, er verstand auch arabisch und war ein geschulter Bibelforscher, ein Grammatiker von Fach und er mochte daher R. Tam in der Besprechung der Streitpunkte zwischen Menachem und Dunasch nicht das letzte Wort lassen, währenddem Binjamin sich nachher wieder angeregt fühlte, gegen Kimchi zu schreiben. Für das Schriftverständnis ist dieser Federkrieg nicht unfruchtbar geblieben. Sowol die Exegese der nordfranzösichen Schule als auch die der Provenzalen steht vielfach unter dem Einflusse der in demselben entwickelten grammatischen Lehren. In Kimchi's Schrift sind auch die Anführungen aus Saadja's Commentarien und anderen alten Werken von wesentlichem Interesse. Der Herausgeber hat in der Einleitung auf diese Citate hingewiesen. Die Erklärung einer Stelle des Jezira-Buches setzt die Bekanntschaft mit Saadja's Commentar zu demselben voraus, da Z. 15, 16 eine Stelle vorkömmt, die mit einem von S. daselbst als Beispiel angeführten Briefeingange identisch ist.[2]) Aus dem p 57 Mitgeteilten erfahren wir, dass Jehuda Halewi, auf eine in einem seiner Gedichte vorkommende unrichtige Wortbildung aufmerksam gemacht, sich damit entschuldigte, dass er dasselbe in seiner Jugend verfasst habe. K. weist in seinen Schriften manchmal auf Ausdrucksweisen in älteren Dichtungen hin, gegen die die Grammatik Einspruch erheben muss; auch in vorliegendem Werke kömmt er auf diesen Punkt einige Male zurück.

12. Commentaire de Maimonide sur la Mischnah Seder Tehorot, publié pour la premiére fois en arabe et

---

[1]) Er nennt Kimchi hier immer הקורא, das vielleicht wie der Titel קרא den Bibelforscher, Exegeten, bezeichnen soll.

[2]) שבחי שלום וחבשי ברכות וחשבי תבונות (s. Steinschn. b. Sachs K. ch. 9 p. 40 und Landshut Amude p. 30); hier (s. Bericht. p. 177) ש׳ שלו[ו] מות וחבשי ברכות ו׳ מכאובות(!)

accompagné d'une traduction hébraique par I. Derenbourg, membre de l' institut, Berlin 1887, Verein Mekize Nirdamim, T. 1 u. 2 263 u. 64 S.

Eine blosse Ausgabe des glücklicher Weise noch erhalten gebliebenen Originaltextes des Maimuni'schen Commentares zur Ordnung Tohorot hätte, da die wenigsten Talmudkundigen arabisch geschriebene Werke verstehen, ihren Zweck verfehlt. Derenbourg hat sich daher der überaus dankenswerten Mühe unterzogen, eine hebr. Uebersetzung zu demselben anzufertigen, die das arab. Original getreu wiedergibt. Aus dem bis nun gedruckten Teile — Kelim u. einige Abschnitte von Oholot umfassend — lässt sich bereits erkennen, dass dieser Commentar in der That einer Herausgabe durch die Hand eines mit den halachischen Materien Vertrauten und zugleich auch tüchtigen Kenners des Arabischen bedurfte. Die alte Uebersetzung weist zahlreiche Ungenauigkeiten und Missverständnisse auf, die erst durch die Vergleichung mit dem Originaltexte bemerkbar werden. Wir erwähnen beispielsweise p. 3 Z. 8 v. u. u. a. St. עלי חדתה (für sich), wo in der alten Uebersetzung das zweite Wort als arab. חדת (neu sein) angesehen wurde; p. 49 (Z. 10 v. u. Kel. 2, 1) מנעשה (part. v. נעש stärkend, aufrichtend), hier von hebr. עשה abgeleitet u. durch עושין אותם übersetzt; p. 53 אלאזיאר (Krüge) von d. fr. Uebers. אלאזיאר gelesen u. daher durch תוספות übersetzt (auch מה שאפשר erklärt sich nur durch eine Verkennung des Originalwortes oder eine Corruptel desselben, indem יעמל für ימכן gehalten wurde); für אוניה (Gefäss) p. 59 Z. 12 hat d. a. U. און, als ob im Orginal das gleiche arab. Wort gestanden hätte. Es zeigen sich auch in d. a. A. an nicht wenigen Stellen Lücken. So wird אלאנסאן (Kel. 1, 2 p. 34 Z. 5 v. u.) weggelassen, wodurch die Stelle unverständlich wird; der Passus ואנמא — הנדה (p. 35 Z. 19, 20) fehlt, vgl. auch 2, 2, 4; 4, 4; 11, 5 u. a. St.[1]) Für מסרוג (ib. 2, 4)

[1]) Im arab. Texte fehlt der Passus ... אינו מן הכופר במס' ע"ז צריך; wir erkennen in ihm eine Glosse, die als solche durch die Worte אינו מן הספר sich einführt. Aus הס' ist durch falsche Lesung הכופר entstanden.

hat d. a. U. מכוסה, obzwar es nur „angezündet“ bedeuten kann, was vielleicht nur eigenmächtige Aenderung ist, indem die Bemerkung 'והו מ auf כימה bezogen wurde. Zu den Nachweisen der citirten Stellen ist noch zu bemerken, dass p. 38 b (s. N. 2) mit dem Worte · · · כפי גמר נדה זובו טמאה Nidda 55 b (כי אצטריך קרא למשא, das in Verbindung mit dem Vorangehenden das Gleiche besagt, gemeint ist. Die Quelle für die Erklärung von צב durch קמורות ist Sifre sutta (s. Grätz-Jubelschrift S. 181 Z. 10, wo 17 f. 16 zu lesen ist). Bei Anführung der Schriftstelle חשכת נפשי משחת scheint M. an Jes. 38, 17 gedacht zu haben, wo aber חשקת traditionell feststeht.

13. Joseph Derenbourg, Elazar le paitan (in der Sammlung Mélanges Reniér) p. 429—441) Paris, Vieweg.

Die ingeniöse Vermutung, dass das als Heimatsort Kaliris erscheinende קרית ספר „Küstenstadt“ bedeute und mit der Hafenstadt Civitas Portus identisch sei, wird durch inschriftliche Belege, aus welchen hervorgeht, dass in derselben eine jüdische Gemeinde bestanden hat, begründet. Der Name קליר soll lat. Celer (*Κέλερ*) darstellen und der Träger desselben also in Italien gelebt haben. Es ist nur schwer denkbar, dass dort im neunten Jahrhundert die Kenntnis des Talmuds und Midraschim so heimisch gewesen sein und Saadja die poetischen Arbeiten eines italienischen Autors gekannt haben soll. Die Heimat Kalir's dürfte kaum auf europäischem Gebiete zu suchen sein. In קרית ספר darf man vielleicht einen von Kalir nach biblischem Vorbild geschaffenen Namen für das phönicische Byblus erblicken. Unter dieser Voraussetzung würde sich Kaliri's Vertrautheit mit der palästinischen Midrasch-Litteratur allerdings von selbst erklären.

14. קבץ על יד, Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften, Jahrgang II, Berlin 1886, Verein Mekize Nirdamim, 16, 82, 6, 29, 18 u. 5 S.

„ Jahrgang III das. 1887, 62, 30 u. 26 S.

Den weitaus grösseren Teil des ersten der überschriftlich genannten Sammelwerke nimmt die von Israel Levy edirte „Biographie Alexanders (d. Gr.)“ ein. Der gelehrte Herausgeber bespricht in einer besonderen Einleitung die hebräische Litteratur der Alexander-Geschichte und ihr Verhältnis zu den verwandten externen Schriften. Nach einem allerdings von späterer Hand herrührenden Epigraph in Ms. London soll Samuel Ibn Tibbon die in demselben enthaltene Alexander-Geschichte aus dem Arabischen übersetzt haben. Hieran reiht sich daselbst die Bemerkung, dass eine schlechte Uebersetzung desselben Werkes bereits von Charisi vorhanden war: וזה הספר נמצא ביד אנשים בהעתקת אלחריזי והוא משובש מאד כי הוא העתיקו מלשון והמעתיק השלם העתיקו מלשון הגרי ללשון עברי. Die Notiz scheint eine ungenaue Copie oder ein Auszug aus einem älteren Referate zu sein, in welchem vielleicht von Charisi gesagt war כי הוא העתיק משליו („dass er nur die Sinnsprüche übersetzt habe“) was irrtümlich כ׳ ה׳ מלשון gelesen wurde. Die ganze Angabe klingt übrigens nicht ganz glaubwürdig; das Gepräge des Tibbonischen Stils ist wenigstens in dieser Schrift nicht zu erkennen. ס׳ קורות אלכסנדרום, das Simon Duran (Comm. z. Abot 1, 2) citirt, scheint mit vorliegender Schrift identisch zu sein, da der dort angeführte Passus mit p. 10 Z. 2 v. u. so ziemlich übereinstimmt. Durch die sorgfältige Collationirung der Texte in den Codices, verbunden mit der Zurückführung der einzelnen Angaben auf ihre Quellen, werden wir über den Inhalt derselben hinlänglich orientirt. Der Berichtigung bedarf פרסכם p. 38 Z. 4 (s. A. p. 73), das aus כרסכם corrumpirt ist; p. 71 Z. 6 v. u. für באו וכל מי l. בו וכל מה („unsere Vorfahren haben uns von ihm erzählt und bei allem Lob, das du ihm spendest, gebührt ihm noch mehr davon“). — Es folgt hiernach die philosophisch-allegorische Schrift. חי בן מקיץ von Avicenna mit dem Commentar Ibn Zaila's in hebräischer Uebersetzung eines nicht näher bezeichneten Moses, edirt von Kaufmann. Ein sonderlicher Wert ist derselben nicht beizumessen, doch ist sie als Vorlage für Ibn Esra's Bearbeitung und in der Form, in der sie uns vorliegt, auch als Denkmal alter Uebersetzerthätigkeit immerhin von

einigem Interesse. Der Text ist bis auf Einzelnes [1]) durchwegs correct. — Der Schluss besteht aus Bemerkungen zu den in Bd. 1 edirten Schriften. Durch die Darlegung Epsteins p. 1 wird das über אנכי רבה Gesagte nicht widerlegt. Allerdings werden die Abschnitte der Rabba's mit ihrem Namen und diesem Beisatze citirt, aber für die Pesikta's ist diese Citationsweise ganz ungebräuchlich. Es ist leicht einzusehen, dass der in die Pesikta aufgenommene Dekalog-Midrasch ganz anders angelegt ist als die anderen Teile derselben. Wenn (p. 11) in Raschi zu B. r. u. in Rokeach Stellen aus demselben als der Pesikta angehörig angeführt werden, so beweist das nichts mehr, als dass er damals auch dieser schon einverleibt war. מורע bei Barzeloni (s. p. 2, 9) erweist sich nach Jez. Comm. 14 Z. 2 doch als mit מאורע identisch; p. 4 zu J. C. p. 66 ist in Z. 15 noch אומן in אופן zu emendiren. Die Bemerkungen Epsteins enthalten übrigens manches Treffliche, besonders hinsichtlich der in J. C. citirten Midraschstellen. Halberstamm liefert p. 14 noch einige Nachträge zur Biographie Barzelonis (p. 14—17). Auch zu Steinschneiders Sammlung der Epigramme auf Maimuni folgen einige Nachträge. In No. 73 Z. 2 l. אָמֵץ das mit dem Folgenden zu verbinden ist; auch בו יום Z. 3 verstösst nicht gegen das Metrum. In dem p. 3 A. 2 mitgeteilten Sinngedicht ist das fraglich gelassene Wort (Z. 3) שְׁמַי („meine Himmel") zu lesen. Z. 3 u. 4 paraphrasiren die haggadische Gleichung R. Meir's „das Blau der Schauquasten gleicht dem Blau des Meeres, dieses dem Blau des Himmels, dieses weist auf die Herrlichkeit des Gottesthrones hin" (Menach. 34 b, Sifre I, 115 h u. Parallelst.). Für ואם Z. 2 ist vielleicht וַאֲנִי zu lesen. אגרות (No. 32 Z. 7) in האגדות zu emendiren, geht nicht an, weil Reim und Metrum sich dabei nicht zurechtbringen lassen; אִגְּרוֹת ist hier gleichbedeutend mit מגלותי ושטרי (Z. 8). In dem Gedichte ראה מכתב (p. 5) Z. 5 l. וצל f. לצל; Z. 8 f. במענה l. במעבה.

[1]) Folgende Stellen bedürfen der Berichtigung: p. 2 Z. 8 f. וארצי l. בארצי; p. 6 Z. 1 v. u. l. המהויות (Plur. v. מהוֹת, quiditas); p. 11 Z. 15 f. וכלי l. וכלי (Organon); p. 18 Z. 4 f. הליץ l. חלץ.

In Jahrg. III erhalten wir zunächst einen von Berliner besorgten Abdruck des Seelengedächtnissbuches der israel. Gemeinde zu Worms. Der Herausgeber gedenkt über die in demselben verzeichneten Persönlichkeiten noch Näheres mitzuteilen; wir beschränken uns daher auf folgende Nachweise: Isak b. Samuel Halewi (ib. Z. 8 v. u.) unterzeichnet die Statuten der Synode 1223 (Resp. Meir b. Baruch Ed. Prag 112 c), über Menachem b. Mose (Z. 7) s. Zunz Ltgsch. S. 294. Isak b. Abraham (Z. 6) fertigt die spätere Bestätigung der genannten Statuten (M. b. B. ib.). Samuel b. Elieser (Z. 4) ist vielleicht identisch mit S. מזיא (Zunz, Ges. Schr. 3, 312), als Rabbiner in Worms bezeichnet ihn Juspa Hahn (Jos. Om. No. 217). Jakob b. Chajim (das.) unterfertigt die Briefe bei Horovitz, Frankf. Rabb. I, 52, 56. Nach Wolf (Gesch. der Juden in Worms S. 10, 11) suchte die jüdische Gemeinde in Worms 1559 „die Bestätigung des Rabbiners Jacob Jude“, nach, der wol kein anderer als der hier Genannte ist.[1]) Mose Lurja wird von Juspa Hahn (l. c. 204 b vgl. auch No. 876) und von Elia Loanz (רנת דודים Vorr.) citirt.[2]) Isak לינך p. 7 Z. 16 ist vielleicht dem Frankfurter Rabbinatsassessor (Jahrbuch 7 S. 107). Der Arzt Phöbus Wallach (p. 9 Z. 7 v. u.) gehört einer Familie an, aus der viele Aerzte hervorgegangen sind. Für גוטייג (p. 10 Z. 2) ist vielleicht גויטינג (Göttingen) zu lesen; für לייאל (Z. 6) l. וייאל (Veile, Viola), s. Z. 25 (p. 20 פייאל); p. 11 Z. 14 v. u. f. מרארלין wahrscheinl. l. ווראדלין. Ueber Simon Wolf Oppenheim, dessen Sohn Josef p. 12 erwähnt wird, s. Löwe Oppenheims דרך שיה Titelbl.; er approbirte 1635 Loanz's Koheletcomm. Samuel O. (p. 14) ist vielleicht sein Sohn. Für דורע שרה p. 13 Z. 2 l. דוד עשרה; הלכן (Z. 15) ist vielleicht הלבן zu lesen („zum halben Mond“). Der p. 33 Z. 1 v. u. genannte Menachem b.

---

[1]) Wolf gibt an, dass er 1563 gestorben sei; die Unterschrift in dem Briefe trägt jedoch das Datum 1564; eine der beiden Jahreszahlen ist daher irrig.

[2]) ונתתיו לקרות להגאון מהר"ר משה י"ץ גם לשאר · · · ובפרט להגאון מהר"ר מנחם בן הר"ר יעקב·

Elieser scheint der Verfasser des צנצנת המן (Ed. Offenbach) zu sein; Sinai b. Isak (p. 44) ist wahrscheinlich S. Loanz, der die Selichot und Maarabot des Wormser Ritus edirte. Jakob Elieser Durlach (p. 51) ist der Vater von Meir D., der Elia Loanz Koheletcomm. zum zweiten Male herausgab (Berlin 1775 s. Appr. das.) — Von den ebenfalls von Berliner veröffentlichten Klaggedichten ist No. 10 bereits früher gedruckt (s. Bär Kinot p. 109—112), doch finden sich hier einige Varianten wie Str. 4 אותי für אריה u. a.; besonders beachtenswert ist das richtigere על צבאי רוֹעֵם f. על נועם (Str. 15) u. (= נִסָּה) צדק נָס f. צרה כם (Str. 18) doch ist וזאת in ואת zu emendiren. In No. 1 p. 6 Z. 13 f. ברון l. ברום („in der Höhe"); zu זלפם ··· (p. 7 Z. 4 v. u.) vgl. Midr. Echa 1, 1. Zu dem Akrostich gehört noch חזק ואמץ (p. 7, 8 ··· צדק ··· מהלל ··· ואם). Von מה התהפכי ··· (p. 8 Z. 7 ff.) an beginnt eine neue akrostichische Zeichnung. Die Anfangsbuchstaben der ersten vier Strophen ergeben den Namen מנחם (מה ··· נדמו ··· חק ··· מה) darauf חזק בתורה אמן ואמן. No. 3 (p. 13) verzeichnet Zunz Ltgsch. S. 494; nach פלגי (p. 14 Z. 3) fehlt מים; Z. 22 l. וריבה. No. 4 Z. 5 (p. 15) l. בירתה („das Anteil, das du erwählt"). In No. 5 Z. 1 ist לאי unverständlich, vielleicht ist das Wort von ונחרב zu trennen und לָאו zu lesen, Z. 5 l. עָלַי. In der Ueberschrift zu No. 8 ist vielleicht בלוּחָמוֹ (auf ihrer d. i. auf einer Schreibtafel) zu lesen; vielleicht ist בלוחו die ursprüngliche LA). — Am Schlusse sind noch Bemerkungen zu den früher publicirten Schriften angehängt, von denen besonders Reifmanns Glossen zu Latif's „Antwortsschrift" zu beachten sind. Für חרבך (s. Reifm. N. 11) ist vielleicht הרב zu lesen; vor סופרים (N. 12) fehlt חכמת, ebenso ist I p. 47 Z. 11 קוראים durch תגר zu ergänzen. No. 10 Z. 5 v. u. für חוץ l. חוש. Für ממוקרחי (s. N. 31) l. ממוקדָחי („die an Gallenfieber leiden"). In No. 11 Antw. Z. 2 f. מרכי l. מר כי und für מלחש Z. 3 l. מלח. Zu N. 33 vgl. den Text in ha-Techija (II p. 60), wo nach המחקר noch נחלקו על steht; auch betreffs No. 33 bietet Hatech. das Richtige. Die Worte ממים האמתים (No. 18) können nicht gestrichen werden, da andere Codices Aehnliches haben (s. Hatech. l. c.), viell. ist ממים הֶאֱמִיתָם

das Richtige („an dem Wasser hat er ihnen die Wahrheit gezeugt") vor בעשותכם müsste dann noch ואמר gelesen werden. Für פשוטה (No. 21) s. N. 52 hat H. פירושה· An dem Talmudcitate ist nichts zu ändern, da auch bei der Erklärung von חשמל Chananja beteiligt erscheint (Chag. 13 a); auch No. 29 (s. N. 54) bedarf keiner Emendation. Für שיכלו (Barz. Jez. Comm. p. 4 Z. 16 l. שיפלו, wonach Z. 16 A. 9 sich erledigt. Für אילו (s. p. 20 No. 41) hat Ms. אלא („es ist nur die Grundlage bekannt"). In den antisabbatäischen Gedichten von den Brüdern Francis (s. p. 24) sind noch folgende Stellen zu berichtigen: p. 101 Z. 2 ist לרי durch Job. 37, 11 zu erklären; p. 102 Z. 9 für יכון vielleicht l. נכון, Z. 21 l. ממַצָבָה עוֹד, Z. 24 l. בַצְבִי; עתיר כבני (Z. 26) gibt keinen Sinn, vielleicht l. עתיר כמם nach bab. bat. 145 b, hier letzteres = כַּ-מָם (Job. 6, 14) also „reich wie arm"; p. 103 Z. 6 v. u. l. אכלו; p. 106 Z. 9 לפח; p. 108 Z. 10 für זאת l. ראש; p. 110 Z. 6 f. הדבר l. חדבר, p. 111 Z. 4 v. u. l. עוֹכְרֵי, Z. 2 v. u. f. קלה l. קְוֶה; p. 112 Z. 5 f. לגדרי l. לגורי Z. 13 l. למחניני Z. 18 l. · · · אֱנֹם לו להשיב Z. 19 f. ומפרי l. ומהררי Z. 5. v. u. ist מנות = מִינוֹת, Z. 2 f. אש l. איש; p. 114 Z. 1 l. נֶבֶל; Z. 11 f. ולהונים ואצלו l. ולהגמון ואצילו und Z. 12 בשצף, Z. 15 l. הבישות ונועזו Z. 16 יעלזו, p. 115 Z. 14 f. d. l. לי l. לו, Z. 16 l. הרבבות (s. I. Sam. 18, 8) u. f. קול l. כל; eine Aenderung von מלכי (das. הוי קוראי Z. 3) verbieten Quelle (Ps. 68, 13) u. Metrum; p. 119, I. Str. 2 f. מרודות l. מרורות; Z. 4 v. u. l. באפם, Z. 4 v. u. f. דודי איני אוכל viell. l. שודי אני סובל, p. 122 Z. 5 v. u. l. ידיעות. Francis' bittere Satyren charakterisiren in höchst bezeichnender Weise die Motive und Folgen der durch Sabbatai Zebi hervorgerufenen Bewegung.

15. Briefe und Responsen in der vorgaonäischen jüdischen Litteratur von Dr. Joël Müller (Beilage zum vierten Berichte der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin), Berlin 1886, 36 S.

Die Untersuchung geht in die biblische Zeit zurück, in der nur vereinzelte Spuren des brieflichen Verkehrs anzutreffen sind und umfasst die zerstreuten Angaben über die Vermitt-

lung von Mitteilungen auf schriftlichem Wege, die in Talmud und Midrasch sich vorfinden. Es ist gewissermassen die Vorgeschichte der Responsenlitteratur, die der gelehrte Verfasser hier auf Grundlage der mit grossem Fleisse hervorgesuchten und genau geprüften Daten uns vorführt. Demgemäss werden auch Scheëltot und introductorische halachische Quästionen des haggadischen Schrifttums, soweit sie in formeller Hinsicht typisch geworden sind, eingehend behandelt. Reicher Stoff ist in den Anmerkungen niedergelegt, in denen die einzelnen Aufstellungen begründet werden. In A. 23 behandelt der Verfasser die Aussprüche, in denen das Verbot, Halachas niederzuschreiben, aus Schriftstellen deducirt wird. Ueber Meg. Taan. c. 4 s. auch Jahrb, 3 S. 54 A. וכשהיו כותבין das. bedeutet nicht: „wenn man ein Urteil niederschreiben wollte" sondern „in Folge dessen, dass man die Gesetze niedergeschrieben hatte." Die Annahme, dass R. Judan (b. Simon) in j. Pea 2, 6 mit Juda b. Nachmani identisch sei, ist unhaltbar, da ein Juda b. Simon auch sonst als R. Jochanan's Zeitgenosse genannt wird (vgl. Chul. 48 a u. a. St. bei Heilprin Ed. Maskil. II, 182), danach entfallen auch die auf dieselbe gebauten Folgerungen. Für אחר ר' יהושע לגולה (s. Synh. 32 b S. 22 A. 30) ist אחר [חנינה בן אחי ר'] יהושע לג', zu lesen. Die originelle Erklärung des Passus קבל עליהון גבי ריב"ב · · · (j. Synh. 1, 2) findet in dem Wortlaute selbst nicht die rechte Bestätigung. Die Umstellung (j. Ned. 5, 5) ist nicht notwendig, da ולא עוד in dem Briefe selbst auf ס"ת של יחיד bezogen wird. חכלא (Pes. 70 b, s. S. 25 A. 45) ist nur in hergebrachter Weise zu erklären, da diese durch die ausdrückliche Angabe in j. Peah 1, 1; Kid. 1, 7 (כד עברת ליה אמיה מית אבוי כד ילדתיה מיתת) unterstützt wird. Ueber Privatbriefe in Babylonien war auch die Mitteilung in j. Git. 2, 3 (s. Levy ch. Wtb. III, 102) zu beachten.

16. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer von Rabb. Dr. P. J. Frankl (Fünfter Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin), Berlin 1887, 20 S.

Dieser letzten wissenschaftlichen Arbeit des frühverblichenen Gelehrten wird es Niemand anmerken, dass sie aus der Hand eines Totkranken hervorgegangen ist. Die liebevolle Hingebung an den Gegenstand, die klare logische Anordnung, die Fülle des Wissens, die Schärfe der Unterscheidung, die Gediegenheit des Urteils, die woldurchdachte Gestaltung des Ausdrucks, die wir in derselben wahrnehmen, stellt uns den auf seinem Arbeitsfelde rüstig schaffenden Gelehrten vor Augen, der sich einer dasselbe vollauf beherrschenden geistigen Energie und Machtfülle erfreut. Das erste Werk des Verfassers, in welchem er aus dem Muhtawi des Karäers Josef Al-Basir das philosophische System der Mutazila nachwies, ist es, auf dessen Gegenstand er auch in seiner letzten Schrift wieder zurückkömmt. Hr. D. Kaufmann ist nämlich in den Besitz des arabischen Originals des Muhtawi gelangt und die Beschaffenheit desselben wie auch sein Verhältnis zu der Uebersetzung Tobias ist es, über welche wir durch F. ausgiebige Belehrung erhalten. Von einiger Wichtigkeit ist der Nachweis (S. 6 ff.), dass auch die letzten Kapitel, die in der hebr. Uebersetzung nicht als Pforten bezeichnet werden — das Original hat durchwegs באב — Albasir angehören. Dass der Uebersetzer Tobia, dem F. mehrere arge Verstösse nachweist, manche häufig vorkommende Wendungen und partikuläre Bestandteile des Originals in den hebräischen Text unübersetzt aufnimmt (S. 13), hat vielleicht seinen Grund darin, dass er Leser voraussetzt, die sich des arabischen Original's bedienen, aber für das Verständnis desselben die hebräische Uebersetzung zu Hilfe nehmen müssen. Oft vorkommende geläufige Wörter und Redensarten glaubte er daher für solche nicht immer von Neuem hebräisch darstellen zu müssen.

17. Josef Karo und das Maggid Mescharim von Dr. D. Cassel (Beigabe zum sechsten Berichte der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin), Berlin 1888, 12 S.

Die litterarischen Schöpfungen Josef Karo's wollen nach ihrem inneren Werte, nicht nach der Bedeutung, die die Nach-

welt ihnen beigelegt hat, beurteilt sein. Jener ist gross genug, um einer über das rechte Mass hinausschreitenden Glorificirung entbehren zu können. Wenn der Schulchan Aruch, in welchem die Ergebnisse der Gesetzesforschung, soweit sie die rituelle Praxis betreffen, methodisch zusammengestellt werden, eine nahezu kanonische Autorität erlangt hat, so hat er dies zum wenigsten seinem Verfasser zu verdanken.[1] In Kennerkreisen wurde dieses Werk nur als ein Elenchus zu dem das Quellenmaterial ordnenden Bet Josef angesehen[2] und nur Ignoranten betrachteten es als ein fertiges Gesetzbuch, das jedes weitere Studium überflüssig mache.[3] Auch die Kabbalisten haben Josef Karo zu dem Ihrigen gemacht und zwar auf Grund der lange nach seinem Tode veröffentlichten mystischen Memoiren (Maggid Mescharim), in welchen er Offenbarungen, die ihm ein himmlischer Mentor zugeflüstert haben soll, verzeichnet. In vorliegender Schrift, in welcher überdies auch mit gründlicher Genauigkeit die biographischen Daten, die über Karo vorhanden sind, zusammengetragen werden, sucht nun der Verfasser nachzuweisen, dass diese Schrift K. unterschoben wurde. Die Vermutung, dass K. nicht der Verfasser derselben sei, erscheint als hypothetische Annahme bereits bei Basila (Emunat Chach. c. 27)[4]. Dieser Apologet der Kabbala legt auf das Citat bei Corduero (s. vorl. Schrift. S. 8) grosses Gewicht gegenüber der Meinung eines „Philosophasters“, der, als er ihm dasselbe entgegenhielt, darauf bemerkte, es bleibe danach nur die Annahme übrig, dass K. die Mitteilungen seines Mentors erdichtet habe. Nicht zu übersehen ist, dass für dasselbe Citat

---

[1]) Aus der Art, wie er gegen Abr. b. David über Maimuni's Ritualcodex sich ausspricht (Kesef Mischnah Einl.) kann man erkennen, welche Bedeutung er selbst seinem Werke zuerkannt haben mochte.

[2]) מרגלא בפומיהו דאינשי שאין מורין הלכה מתוך השלחן ערוך שלא נתכוון בו הרב ז"ל אלא למפתח בעלמא לפתוח בו השערי הבירת הגדול (Isak Jeschurun Vorr. zu פנים חדשות).

[3]) Vgl. Leo da Modena Ari Nohem. c. 15, p. 42 שמעו אזני מעם הארץ אהובי שהיה אומר לי כשיש לי ש"ע תחת אצילי זרועותי אין אני צריך לשום אחד מכם הרבנים.

[4]) או לומר שמעולם מהריק לא כתב.

bei Jesaia Hurwitz, dem M. M. als Handschrift vorlag, sich die genauere Quellenangabe findet.[1]) Den Sohar berücksichtigt K. nicht blos als Quelle der Ritualkunde, er lässt sich auch von Salomo Alkabez über eine Stelle desselben, die nicht halachischen Inhalts ist, belehren.[2]) Wenn man einer Angabe Chajim Vital's trauen darf — und es liegt kein Grund vor, in solchen Dingen seine Zuverlässigkeit in Frage zu stellen — hat er persönlich von K. Mitteilungen empfangen, die er ihm im Namen seines Mentor's machte.[3]) Soviel geht wenigstens aus derselben mit Bestimmtheit hervor, dass die Sage, die K. zum Organ eines in ihm redenden höheren Geistes macht, schon bei seinen Lebzeiten verbreitet war. So nüchtern K. in seinen halachischen Werken und selbst in seiner Schriftauslegung sich zeigt,[4]) die frei von kabbalistischen Trübungen ist, so könnte es doch möglich sein, dass der auch im Gemüte

---

[1]) Schene L. ha-Ber. Ed. Fürth 35 b אעתיק דעת דברי המגיד שהיה להרב הגדול הבית יוסף ז"ל וזכינו לקונטרסים ההם ואעתיק מה ששייך לענין זה וזה נוסחו. Von den dort angeführten Stücken befinden sich zwei mit einigen Varianten in M. M. Ed. Amst. 5 a, 37 a. Danach erledigt sich die S. 8 aufgeworfene Frage.

[2]) Im Anhange zu Alkabez ברית הלוי (Ed. Lemb. 1863 p. 39 ff.) befindet sich ein Responsum desselben an K. über eine schwierige Soharstelle (dass. auch bei Steinschneider in Kat. Schönblum S. 29). Aus dem Eingange desselben geht hervor, dass beide auch längere Zeit persönlich mit einander verkehrt haben: שאלת ממני החכם החסיד · · · מו"ה יוסף קארו נר"ו · · · יען שמעתי מפי קדוש' חסידותך הזורות הנופל במאמר ההוא · · · לכן סדרתי לפני מעכ"ת המושג אצלי וכאשר נסתרתי מארת פני יפעתך · · · גמרתי עלי להאריך · · · ואם כי גולה אני ממקומי לעלות אל הר ה' ארץ הצבי · · · כי המפיק רצונך מפיק רצון קונו וכבר הארכתי כספרי ס' עבותות אהבה כי (אין מוצאי הסת') [vielleicht l. הנזק היוצא מהמגלים] סודות התורה לראוים והגונים אליהם קטן (מהגלי' ממבתי') [l. מהיוצא ממגלים] אותם לאחד הרקים. Wahrscheinlich waren sie einst in Saloniki zusammen.

[3]) ס' החזיונות No. 3 שנת השי"ז לפ"ק צוה מהר"י קארו יצו' למורי הר"מ אלשיך בשם המגיד הדובר בו · · · ודבר זה הזהיר לי ג"כ בשם המגיד.

[4]) Vgl. die in Or Zadikim Ed. Saloniki 1799 abgedruckten Auslegungen von Karo, Alkabez (מהרשא"ל) u. a. (dieses Werk meint Asulai Sch. ha-Ged. II ד' 60 aus ככר לארן 203 b).

reich beanlagte Mann [1]) seine Stunden hatte, in denen er sich mystischer Verzückung überliess und halb wach, halb träumend himmlische Rufe in seiner Seele zu vernehmen glaubte.[2]) Sein Sohn erwähnt unter seinen Schriften nicht das Visionsb. (s. Karo Vorr. zu Resp. E. h. E.), da es wol nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt war (s. Jahrb. 8 S. 108). Es K. ganz abzusprechen, ist nach den vorhandenen Zeugnissen kaum möglich.

18. Einleitung in den Talmud von Hermann L. Strack Dr. th. et ph. a. a. Prof. d. Theol. a. d. Univ. zu Berlin (Sonderabdruck aus der Real-Encyclopädie für protest. Theologie u. Kirche, 2. Aufl. Bd. 18) Leipzig 1887, Hinrichs 76 S.

Es ist eine in ihrer Art vollendete, dem Zwecke allgemeiner wissenschaftlicher Belehrung über den Talmud vollkommen entsprechende Arbeit, die der Verfasser, dem eine umfassende Sachkenntnis zu Gebote steht, in dieser Schrift uns darbietet. Aeltere und neuere Monographien und selbst Originalquellen, die erst in jüngster Zeit veröffentlicht wurden, wie die von Harkary edirte gaonäische Responsensammlung und Barzelonis Jeziracommentar, lieferten dem Verfasser das Material für die Untersuchung und Darstellung, in der kein Punkt ausser Acht gelassen wird. Als Handbuch der Ein-

[1]) El. Askari (Charedim 3 a) erzählt, dass K. wegen der Verfolgungen, unter denen Israel stets zu leiden hatte, betrübt und besorgt war (וראיתי גדול הדור מוהר"ר יוסף קארו זלה"ה מיצר ודואג על זאת בימיו).

[2]) Der Verfasser verzeichnet S. 5 mehrere Beispiele, in denen Gelehrte sich auf Mitteilungen, die ihnen im Traume geworden, berufen. Mose v. Coucy erzählt, dass er im Traume die Anregung erhielt, sein Gebotenbuch zu verfassen (s. סמ"ג Vorr.). Mord. Cohen aus Szafed (שפתי כהן Ed. Vened. 148 b) teilt mit, was ihm einst im Traume offenbart wurde וזה נגלה לי בחלום ליל שבת שופטים שנת השנ"ז ליצירה (in demselben Jahre schrieb er sein Werk s. 9 a: ואני עתה בגלות אתקכ"ט שנה לחרבן ולאנשאר מאלף הששי כי אם שש מאות וחמשים; f. וחי muss demnach וארבעים gelesen werden). Selbst Simon Duran lässt sich durch eine im Traume vernommene Erklärung bestimmen (s. Resp. Taschbez II, 159).

leitung in die talmud. Litteratur ist die Schrift, in der über Alles dieselbe Betreffende in Kürze genügende Belehrung dargeboten wird, sehr gut zu gebrauchen. Zu S. 9 wäre noch zu bemerken, dass die Reihenfolge der Abschnitte auch im Tractat Menachot differirt, indem c. 10 der Mischna-Ausgaben im Talmud den sechsten Platz einnimmt, wodurch erst von c. 11 an wieder die gleiche Zählordnung eintritt. S. 45 war auch die Bezeichnung גמרא דבני מערבא oder תלמוד דמ׳ für den pal. Talm. zu erwähnen (H. g. Ed. Ven. 1, c; Nissim Maft. 17 b u. a. St.). Die Stelle in „Jeruschalmi", auf die in Barzeloni Jez. Com. p. 59 Z. 1 verwiesen wird, befindet sich in Gen. r. 49, 2 (vgl. Tanch. Ed. Buber Gen. p. 89); er bezeichnet gleich andern älteren Schriftstellern mit J. den palästinischen Midrasch. Für absichtliche Aenderungen, die durch das Bestreben, „die jüd. Religion von der christlichen recht verschieden sein zu lassen" (S. 48) liegen keine Beweise vor, wol aber haben andere Umstände solche hie und da veranlasst (s. Jahrb. 1, 43 u. a. St.).

19. Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend von Dr. G. H. Dalman, Licentiat d. Theologie. Berlin, Reuther, 1888, 4 und 100 S.

Nach der umfassenden Arbeit Wünsche's (die Leiden des Messias, Leipzig 1870) war ein weiterer Nachweis an Material, das bei der Behandlung dieses Gegenstandes in Betracht zu nehmen wäre, kaum mehr zu erwarten, dennoch hat der Verf. noch manche Stellen, die dasselbe vermehren, ausfindig gemacht und überhaupt den Inhalt und Ursprung der einzelnen Haggada's, die sich mit dem überschriftlich genannten Thema beschäftigen, einer genaueren Untersuchung unterzogen. Da die ältere Traditionslitteratur und bis auf einzelne spärliche Angaben auch der p. Talmud über die Persönlichkeit des Messias wie über seine Thaten und Geschicke nichts enthalten, — sogar die Bezeichnung „Sohn David's" (Math. 9, 27 u. a. St.) ist aus der Thanaitenperiode nicht mit Sicherheit nachzuweisen (j. Taan. 4, 4 in der Antwort Jochanan b. Torta's;

ועדיין בן דוד לא יבא die Parallelst. Echa rabb. 2, 4 hat blos (וע' אינו בא) — so können wir die Kenntnis der Vorstellungen, die hierüber vorhanden waren, blos aus jüngeren Quellen schöpfen. Besonders auffällig ist in diesen die Unterscheidung zwischen dem ersten Messias „dem Sohne Joseph's" der im Kampfe erschlagen wird, und dem dann erscheinenden eigentlichen Messias „dem Sohne David's", der, nachdem er stets in Leidenszustand gelebt, nach dem ersteren erscheint. Dass nun Zach. 12 die Annahme einer zweiten mit der in Jes. 53 gezeichneten nicht identischen messianischen Persönlichkeit ergeben musste (s. S. 95) und nach Deut. 33, 17 in dieser ein Abkömmling Joseph's erkannt wurde, ist unzweifelhaft, dennoch verlangt die dadurch noch nicht hinlänglich begründete Unterscheidung auch ihre historische Erklärung. Man wird hiebei auf ältere Parteirichtungen zurückzugehen haben, die je nach ihrem Standpunkte der Messiaserwartung ihre besondere Färbung verliehen haben. Allgemein war sicherlich die schriftgemässe Anschauung, dass ein Sprössling des Hauses David zum Erlöser bestimmt sei. Daneben mochten wol die Sadducäer, die in den Priesterkönigen der hasmonäischen Dynastie die berufenen Träger der Herrschaft erblickten und das Priestertum mit aller Herrlichkeit zu umkleiden suchten, das Messiasideal auf eine priesterliche Persönlichkeit übertragen haben. Den Zeloten galten Heldenmut und kriegerische Tüchtigkeit als Attribute des Messias, daher auch Menachem, der Sohn Juda's des Gaulaniten und Enkel des aufrührerischen Hiskia in der späteren Messiaslegende seinen Platz findet (s. Geiger, jüd. Zeitschr. 8 S. 35—43). Erhofft wurde auch das Erscheinen des Propheten Elia (Mal. 3, 23, 24), für den besonders in essäischen Kreisen Stimmung vorhanden sein mochte. Diese Anschauungen schlossen einander nicht aus, so dass sie schliesslich zu einer sie alle umfassenden Messiashoffnung zusammenwuchsen. So kam es, dass später unter den „vier Werkmeistern" (Zach. 2, 4) vier messianische Persönlichkeiten verstanden wurden, nämlich M. b. David, M. b. Joseph, der gerechte Priester und Elia (Succa

52 b, Tana debe Elia I, 18).[1]) Wenn der ephraimitische Messias an andern Stellen der „Kriegsgesalbte" genannt wird (Num. rab. 14, 1; Genesis-Haggada c. 63 u. a. St.), so soll, wie der Verfasser (S. 7) richtig bemerkt, damit keineswegs gesagt sein, dass derselbe dem Priesterstamme angehöre, es darf vielmehr angenommen werden, dass in denselben der geläufigere Ausdruck משוח מלחמה die ursprüngliche Benennung משיח מלחמה verdrängt habe. Schwer erklärlich ist es, dass Num. rab. 14, 1, allerdings mit Anlehnung an Ps. 80, 3, zwei Messiasse aus dem Hause Joseph's, nämlich neben dem „Kriegsgesalbten" d. i. M. b. Ephraim noch ein aus dem Stamme Manasse hervorgehender Messias genannt wird, wogegen der Priester-Messias, auf den in jener Schriftstelle keine Hindeutung gefunden wird, unerwähnt bleibt. In Jefeh Thoar z. St. wird auf Gen. r. 98, 8 verwiesen, wo in מחקק (Gen. 49, 10) Machir, der Sohn Manasse's erkannt wird (vgl. W. Einhorn z. St.), doch lässt sich damit die Annahme eines aus diesem Stamme hervorgehenden Messias nicht begründen. Ob wol dieser Auslegung eine ältere Deutung zu Grunde liegt, in der in מנשה durch Buchstabenversetzung חשמונאי, השמונה gefunden wurde, woraus sich ein Hinweis auf den hasmonäischen Priester-Messias ergab? Wortspielereien in dieser Art sind wenigstens in der Haggada nichts Ungewöhnliches.

Der Messias b. David erscheint in jüngeren Midraschim unter dem Namen Menachem b. Ammiel, währenddem der

---

[1]) Pesikta Ed. Buber 51 a und P. rab. Ed. Friedm. 75 a haben מלכי צדק für כהן צדק, was nach Ps. 110, 4 im Wesentlichen dasselbe ist und die sadducäische Bezeichnung noch prägnanter zum Ausdrucke bringt. Bemerkenswert ist, dass in einer alten Notiz über die dereinstige Wiederauffindung der verlorenen „Schriftrolle über das Hasmonäerhaus" auf die Heileszukunft mit den Worten „bis der Priester mit den Urim und Tumim dasteht" hingewiesen wird (Hal. gedol. Ed. Ven. 141 d, der Ausdruck ist Esra 2, 63, Neh. 7, 65 entlehnt, aber dort in anderem Sinne gebraucht). Es ist dies der talmudische כהן צדק, der Messiaspriester, der einst die vergessene Hasmonäer-Herrlichkeit wieder an's Licht bringen wird.

ephraimitische Nehemia b. Chuschiel[1]) genannt wird. Ersterer erscheint Midr. Ps. c. 92 (Jalk. II, 845) und Elieser Baraita c. 19, aber mit dem unmöglichen Beisatze בן יוסף (s. S. 5 A.). Der Verfasser verweist auf pugio fidei f. 332, wo an dieser Stelle משיח בן דוד genannt wird. Benveeiste אות אמת z. St. verzeichnet eine LA. מנחם בן סוד, wobei es zweifelhaft erscheint, ob סוד aus דוד oder aus יוסף corrumpirt ist. Natürlich muss, wenn מנחם die überlieferte LA. war, בן עמיאל darauf folgen[2]); dann erschiene aber das folgende בן דוד überflüssig und es ist nicht unwahrscheinlich, dass es zu der weggelassenen Variante משיח f. מנחם בן עמיאל gehörte. Die Bezugnahme auf Deut. 33, 17 schien aber besser für den ephraimitischen Messias zu passen, daher für בן דוד auch die LA. בן יוסף gerechtfertigt erschien. Dieser muss in der That hier gemeint gewesen sein, wonach die Angabe, dass „die Könige sich wieder ihn erheben, um ihn zu erschlagen" dahin zu verstehen ist, dass er wirklich getötet wird, in Folge dessen Israel sich „in grosser Not befindet". Die Psalmstelle 2, 2 wird nur als Beleg für die hier gebrauchte Ausdrucksweise angeführt, denn davon, dass Versuche gemacht werden, den M. b. David zu töten, ist auch in den anderen Haggada's nichts zu finden. Die auf uns gekommenen Darstellungen (s. S. 13 wo nach Pseudo-Saadja Cant. Comment. Ed. Prag 1609 fol. 5 a zu nennen wäre) enthalten wenigstens einen solchen Zug nicht.

Für die Vorstellung von den Leiden des Messias findet sich, wie der Verfasser (S. 29—35) nachweist, in dem älteren jüdischen Schrifttume kein Beleg.[3]) Dass Jes. 53 auch von

---

[1]) Der Name חושיאל ist weder biblisch noch talmudisch. Vor dem Vater R. Chananel's ist kein Träger desselben bekannt. Derselbe scheint aus יהושיעאל (Gott wird helfen) entstanden zu sein.

[2]) Der Name עמיאל ist wahrscheinlich I. Chr. 4, 5 entlehnt.

[3]) Mit Recht wird S. 28 A. 2 darauf hingewiesen, dass dem „Taxo" der Assumptio Mosis keinerlei Sendung für sein Volk zugeschrieben wird; auch Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitaltar Jesu Chr. S. 633 A. 27) erscheint es unbegreiflich, wie Hilgenfeld in demselben eine Bezeichnung des Messias erblicken konnte. Das räthselhafte Wort (s. über dessen Erklärungen Rosenthal, vier apokr. Bücher S. 31 A.) scheint den Namen תחן,

jüdischen Auslegern auf die Person des Messias bezogen wurde, zeigt zunächst Synh. 98 b, wo mit Berufung auf v. 4 ihm der Name „der Aussätzige vom Hause Rabbi's“ beigelegt wird [1]), dasselbe geht auch aus Rut r. 5, 6 (s. S. 49—51) hervor. [2]) In Pesikta rab. c. 34—37, welche Partie, wie der Verfasser (S. 53 A.) nachweist, als ein späterer Annex zu diesem Werke anzusehen ist [3]), erscheint die Vorstellung von dem leidenden Messias schon ziemlich entwickelt. Der Verfasser teilt (S. 55 ff) die wichtigsten Stellen in wörtlicher Uebersetzung, bei der auch ein noch nicht benutzter handschriftlicher Text zu Rate gezogen wurde, mit [4]) Recht ausführlich und sorg-

---

als dessen Träger ein levitischer Vorfahr Samuels genannt wird (I. Sam. 1, 1; I. Chr. 6, 19 das. v. 11 נחת) darzustellen. R. Jochanan erblickt in diesem Namen eine durch andere entsprechende Buchstaben gebildete Form des Namens Asaph (Pes. rab. Ed. Friedm. 181 b א"ר יוחנן לשון גימטריקון הוא תחו הוא אסף א"ת ח"ס ו"ף). Ebenso nahe liegt es „Taxo“ von aram טשׁא (sich verbergen) abzuleiten, da T. sich in einer Höhle verbirgt, um dort seinen Tod zu erwarten.

[1]) Vgl. über diese Stelle meine und A. Epsteins Mitteilungen in Weiss-Friedmann, s. Bet Talmud 5 p, 95—98, 115—117, 159—162, 181—183, 212. Auch der Verfasser (S. 36 A.) hält חוליא bei Raym. Martin und Abrab. für eine erläuternde Glosse; dass זכי נהורא bei letzterem aus סניגוריא corrumpirt ist, bedarf wol keines weiteren Beweises.

[2]) Der Verfasser übersetzt שעתידה מלכותו ליצר ממנו לשעה: „weil seine Königsherrschaft eine Weile von ihm ablenken wird“. In den früheren Deutungen, in denen Gleiches von der Vergangenheit ausgesagt wird, lautet dieser Passus: שנוצדה לו מלכו' לשעה. Es ist also auch hier Inf. Niph. von צדי, צדה verheert, zerstört sein.

[3]) Die Formel אמן אמן סלה וכן יהי רצון am Schlusse von No. 33 scheint den Schluss des ganzen Werkes zu bezeichnen, zu dem später noch drei Annexe verschiedenen Ursprungs hinzukamen. An den von dem Verfasser vermuteten karäischen Ursprung der Messias-Pesikta's ist nicht zu denken, da Sätze und Autoren des talmudischen Schrifttums angeführt werden. Unter אבלי ציון (c. 34) werden nicht gerade die karäischen sondern überhaupt alle um Zion Trauernden (Jos. 61, 3) verstanden.

[4]) Den schwierigen Passus אבלים זכוהו שהודו בו ולא חפצם בהם übersetzt der Verfasser (S. 55): „Die Trauernden sind seiner wert; denn ihn preisen sie u. denken nicht an sich,“ die Worte ולא חפצם בהם finden

fältig behandelt der Verfasser auch die jüngeren Messias-Haggads's u. die in der liturgischen u. theologischen Litteratur vorhandenen verwandten Stellen, doch wird die Bedeutung desselben von ihm zu hoch angeschlagen. Einen bestimmenden Einfluss auf den Erlösungslehre des Judentums haben die obscuren Legenden über den ephraimitischen wie über den davidischen Messias, die wir in jenen Schriften antreffen nie erlangt; ein weiteres als ein geschichtliches Interesse besitzen sie für uns nicht.

20. Schaare Zion, Beitrag zur Geschichte des Judentums bis zum Jahre 1372 von R. Isak de Lattes, mit Noten und einer Einleitung versehen v. Salomon Buber. Jaroslau, Gräber, 1885, 4 u. 48 S.

Die neue Edition, in der diese schon einmal zur Veröffentlichung gelangte Schrift (Berliner's Mag. f. d. Wissensch. d. Judent. 3. d. T. p. 54—57) uns hier dargeboten wird, ist derselben in mancher Hinsicht zu Gute gekommen. Der Herausgeber hat für die Klarstellung ihres Inhalts sowol durch die Zurück-

---

durch die Deutung zu Koh. 12, 1 (Sab. 151, b Midr. Koh. z. St.) שאין בהם ולא זכות ולא חובה ihre Erklärung; es soll also in demselben gesagt werden, dass die Trauernden damit nichts für sich gewinnen. Richtiger wäre überhaupt, zu übersetzen: „Sie haben ihn (d. Messias) durch ihr Verdienst bekommen, indem sie ihn bekannten (d. h. an ihn glaubten), ohne dass sie dabei ihren Vorteil zu finden hatten" (wie hier ist wahrscheinlich auch am Ende המודים בו f. הדומים לו zu lesen). — Auch über die Stelle רוכב על חמור מפני הרשעים אין להם זכות ההולך הלך ויזכור אבות (Ms ויזכה), (159 b) konnte der Verf. (d. 57) nicht in's Klare kommen. Allem Anscheine nach wollte man die Worte „auf einem Esel reitend" nicht buchstäblich gelten lassen u. nannte der Haggadist daher den Messias „den Gehenden"; רכב lässt er wie הרכיב hier „zusammengesetzen" „hinzufügen" bedeuten, gibt dem Worte על die Bedeutung von מעלה (Würde, Vorzug) u. findet in חמור (dessen Zahlenwert, wenn ו als mater lectionis nicht berücksichtigt wird, es mit אברהם gleichstellt) eine Bezeichnung der Erzväter. Wird ויזכור in בזכות emendirt, so gibt dieser Satz einen ganz klaren Sinn, nämlich: „da den Frevlern die Würdigkeit des Gehenden (d. i. des Messias, den sie verspottet haben) nicht (schützend) zur Seite stehen kann, geht er wegen der Würdigkeit der Väter (sie zu erlösen).

führung desselben auf seine Quellen, als auch durch chronologische und litterarhistorische Erläuterungen hinlänglich gesorgt. Einzelnes, das noch zu bemerken wäre, lassen wir hier folgen. Die Angaben über den Ursprung des Götzendienstes p. 5 (= Meïri 2 b) stammen aus Maim. H. Accum 1, 1—3. Für das unmögliche שלטו (p. 9 Z. 8) ist wol שאלו zu lesen. — Die Worte שאחורי מצרים (p. 12 s. A. 121) hat auch die Darstellung der zehn Exile bei Ibn-Daud ד׳ מלכיה בית שני Ed. Amst. 74 b. Die LA. des Textes A. 123 und die p. 13 A. 127, 130, 133, 134 bezeichneten Angaben finden dort ihre Bestätigung. Die Verwandlung von רשדון in רש־ין (p. 16 A. 173) ist nicht nötig; „sich abwerfen“ ist hier ebenso richtig, wie „sich loslösen“, vgl. j. Pes. 6, 1, wo Jesaia de Trani (Tos. Ed. Lemb. II, 18 b) ebenfalls die LA. רשדין hat. Unbegreiflich ist, dass der Herausgeber an תחלה (p. 17 s. A. 191) Anstoss nimmt, da der Verfasser nichts anderes sagen will, als dass Gamaliel II. der erste Patriarch des hillel’schen Hauses nach der Zerstörung des Tempels war.[1]) Für das corrumpirte ואחרי מלכות אשכנז ורומה אלכסנדרה bei M. hat L. ואחריו מלכה אשתו האלמנה אלכס׳. Wahrscheinlich hasse M. für זורומה ursprünglich שלומה oder שאלמנה (Salome). In Meg. Taanit c. 10 lautet dieser Name שלמינין. בן הרומנוס soll der römische Kaiser, der zur Zeit Herodes regierte, geheissen haben (p. 19 Z. 13); es muss wahrscheinlich אוקטבינוס (Octavianus) dafür gelesen werden. Für טובלים p. 21 Z. 6 l. טובלום [ארם], ib. Z. 8 l. (תיאופילוס) פאני בן פניאל, (Z. 10) ist mit dem im Talmud Phineas v. Habita genannten Hohepriester (vgl. Derenb., essai p. 269 A. 2) identisch. Für דוסתאי (p. 23 Z. 5 s. A. 276) muss דומתיאן (Domitian) gelesen werden; bei Abr. Ibn Daud 35 a, den M. hier benutzt hat, lautet dieser Name דמסטיאן. An dem allein richtigen בשני דורות (ih. Z. 17 s. A. 287) ist nichts zu ändern; auch M. 9 a hat בב׳ דורות. Die LA. ורבין בר ר׳ דימי f. ור׳ בר דימי bietet nicht das Richtige. Es kann nur ורבין ור׳ דימי oder ר׳ אבודימי

---

[1]) Der Editor ist an dieser Stelle auch zum Censor geworden, indem er die Worte ובימיו היה מעשה ישו הנוצרי (Ed. Berl. p. 61 Z. 21) weglässt! Dasselbe ist auch p. 20 wahrzunehmen, wo nach שנים Z. 2 die Worte ובימיו נולד ישו הנוצרי בן יוסף בן פנדירא (Berl. p. 62 Z. 28) fehlen.

(s. Frankel indrod. in Talm. hieros 60 a) das Richtige sein. Ueber das Todesjahr Isak Israeli's (p. 33 A. 421) s. Jahrb. 7 S. 108. שלום (p. 35 s. A. 444) ist kein Name sondern eine Corruptel für שלהם, die L. aus M. aufnahm. Auch muss וישלל in וסילק emendirt werden. Den Namen אביתור (ib.) hat auch I. D. (42 a), dem Editor (A. 444) ist ein fehlerhafter Text vorgelegen. Für לורקיני (p. 38 Z. 6) ist wahrscheinlich לוררינא (Lorraine) zu lesen; זעקן ist nicht klar. Die Daten in Ittur hat der Herausgeber p. 18 A. 483 richtig gestellt, vgl. auch Neubauer in Graetz's Monatsschr. 1871 S. 173—176. Der Passus והרב הגדול ראש ישיבת ארץ אשכנז ר' אליעזר הרביץ את התורה והגדיל למעלה למעלה (p. 39) fehlt in M. in Folge eines Versehens des Copisten, der durch den gleichen Ausgang des vorangehenden Satzes irre geführt wurde. Gemeint ist Elieser b. Natan. Der Passus ארבעה המה מטיבי ·· (p. 40) kann sich, wie aus M. 17 b Z. 3—7 zu ersehen ist, nur auf Alfasi, Raschi, Rabed und Jehuda b. Barsilai beziehen. I. D. L. hat diese Stelle mit Auslassung der vorangehenden Angaben copirt, wodurch der Herausgeber (A. 496 und Lubezki (Einl. zu השלמה Ed. Paris p. IV) zu irrigen Folgerungen gelangt sind. Samuel b. Salomo (p. 44 A. 534) — nach Luzzatto נחלת שד"ל II, 48 S. a. Falaise — wird auch in Manoach 19 b erwähnt, vgl. Resp. Meir Rotenburg Ed. Lemb. 157, 386. Als Verfasser des ס' השלחן (p. 44) wird auch in Orchot Chajim 88 b = Kolbo No. 58 R. Gerschom genannt. Das Werk heisst bei Manoach שלמן (s. 11 b, 15 b, 20 b).[1]) Elieser v. Taraskon (p. 45) wird auch von Ahron Kohen citirt (vgl. Luzzatto in Meged Jerachim p. 7); המשפט (p. 47 s. A. 556) bezeichnet die Astrologie (vgl. Steinschneider in Geiger's jüd. Zeitschr. 8 S. 121 A. 5). Ueber Isak Kimchi (p. 47 A. 560) vgl. Landshut

---

[1]) Kolbo hat שלחן für שלמן in O. Ch. Josef b. Sam. in der Vorr. zu seinem מזוקק שבעתים (s. Neubauer in Ha-Maggid 19 p. 6) schreibt כמו שעשה בעל השלחן בן הרב בעל המכתם ז"ל! In Resp. Isak b. Scheschet No. 40 wird bemerkt, dass dessen Autorität der des Verfassers des Manhig nachstehe (ואם בספר שלחן מצאת ·· יותר יש לסמוך על ס' המנהיג ·· שהיה מחברו רב גדול יותר ממחבר הספר ההוא).

Amude I p. 124, Zunz Ltgesch. 505, Steinschn. Hebr. Bibl. 17 S. 36. Derselbe war, wie aus Resp. Josef Karo zu E. ha-Eser No. 8 zu ersehen ist, ein Verwandter David b. Lewi's (Verfassers des מכתם). Ueber Nehem. b. Jakob s. Zunz Nachtr. S. 44. Ueber die Familie Lattes,[1]) der der Verfasser angehörte, vgl. die Mitteilungen Zunz's und Steinschneider's in Kobaks Jeschurun 6 d. T. S. 102—104. Zu nennen ist noch Josef de Lates (Resp. Mos. Galanti No. 67).

21. Frankfurter Rabbinen. Ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M. IV. Rabbinatverweser Nathan S. Maass und R. Pinchas Horowitz (1768—1805) von Dr. M. Horovitz, Rabbiner, Frankfurt a. M, Jäger 1885, 103 S.

22. Jüdische Aerzte in Frankfurt a. M. Dr. M. Horovitz, Rabbiner, Frankfurt a. M. I. Kauffmann 1886, 40 S.

Das Andenken an die beiden in ersterer Schrift behandelten Persönlichkeiten ist der Gegenwart noch nicht ganz entrückt. Nathan Maass ist allerdings ausserhalb Frankfurt's viel weniger bekannt als der Verfasser des „Haflaah“, aber in den Gedenkbüchern der Gemeinde, der sein Wirken angehört hat, nimmt er einen hervorragenden Platz ein. Seine Commentarien zu Synhedrin und Aboda sara (letzterer 1796 nach seinem Tode herausgegeben von seinen Söhnen Mordechai und Meir) sind sachgemäss und bekunden Beherrschung des Stoffes und Geradheit der Interpretation. Er stand in Correspondenz mit dem Londoner Rabbiner David Schiff u. a. (s. S. 14—23).[2]) Im Jahre 1771 wurde R. Pinchas Horowitz zum

---

[1]) So wäre dieser Name nach dem Stammorte der Familie auszusprechen, doch zeigt der Reim יצחק לאטש, השיר לטש (s. d. Schlussgedicht zu Resp. R. Nissim), dass die Träger desselben sich Latas nannten.

[2]) Ahron Schloss (S. 22) und Salmon Posen (S. 23) legte Meir Coblenz seine Studien über die Siebenzahl vor (s. מפתח הים 3 b אמרתי אני מעשי למלך · · · אדמ"ו הרבני הגאון · · · מהו' אהרן שלאס · · · האדם הגדול בענקים · · · והשיב לי כי תשמרם בבטנך ר"ת כתב · · · וכמו כן

Rabbiner der Gemeinde erwählt,[1]) er war damals bereits ein berühmter Gelehrter.[2]) In Frankfurt befanden sich auch andere bedeutende Talmudisten, von denen mehrere als Rabbinen nach auswärts gingen (s. 33, 34). Der Bekannteste derselben war der Rabbiner David Scheuer, Rabbiner in Mainz, dessen Stelle daselbst noch bei seinen Lebzeiten sein Sohn Abraham Herz Scheuer übernahm (s. Wolf Hamburg אלון בכות). Dafür dass Jakob Sehames (S. 34) als Rabbiner nach Würzburg berufen wurde, wird S. 34 keine Quelle angegeben. Eine Probe seiner masoretischen Kenntnisse liefert die von Samuel Neugass (שבעה משקין 1 b)[3]) mitgeteilte Bemerkung. Meir Schiff soll nach S. 37 bis 1807 fungirt haben; als sein Sterbetag wird v. Lewysohn (s. Kellers Bikkurim II p. X, woher Zunz Sterbetage S. 41) der 9. Ab 1808 bezeichnet. Um den durch seine masslose Strenge in rituellen Entscheidungen sich hervorthuenden Natan Adler sammelte sich damals ein Kreis von Männern, die den Chasidäismus in Frankfurt a. M. heimisch zu machen suchten. Natan selbst wurde später noch nachgerühmt, dass

---

הצעתי דברי לפני הרב מהור"ר זלמן פויזני נר"ו ה"ה אב"ד בק"ק פרידבורג ואמר לי שיוכל להיות שכוונתי. Einige Frankfurter Gelehrte und hervorragende Gemeindemitgleder dieser Zeit nennt Josef Salomon aus Pressburg (מנחת עני Ed. Fürth 1740/41 Vorr.).

[1]) Ein Bericht darüber findet sich im Gemeindebuch (s. S. 24). Die Angabe in שבחי הבעשט Ed. Berditschew 14 a und in קהל חסידים, dass ihm und seinem Bruder Schmölke gleichzeitig die Rabbinate in Nikolsburg und Frankfurt a. M. angeboten und ihnen von beiden Gemeinden die Entscheidung über die Annahme dieser Stellen anheimgegeben wurde, kann nicht richtig sein, da eine Rabbinerfrage in Nikolsburg erst im Jahre 1772 entstand (s. Szanto's Wiener Jahrbuch 3 S. 206).

[2]) Vgl. die Approbation Raphael Meisel's תוספת שבת 142 a.

[3]) S. Ch. b. Ahron Neugass, dessen Schrift eine lateinische und eine hebräische Approbation von Megerlin vorangeht — auch Natan Maas billigte ihre Veröffentlichung — war Lehrer in Frankfurt a. M. Seine Betrachtung über die jüdische Nächstenliebe, die, wie er nachweist, auch Andersgläubigen gegenüber geboten sei, bildet einen besonders beachtenswerten Anhang zu der in mancher Hinsicht interessanten Schrift.

er durch mystische Amulete Kranke geheilt hat.[1]) Der fleissige aber weltfremde Gelehrte,[2]) der sich ganz in das Reich seiner Theorien einschloss, von deren mit dem Leben oft unvereinbaren Consequenzen keine Erwägung praktischer Klugheit ihn abzubringen vermochte, handelte jedenfalls in gutem Glauben, aber bei dem herausfordernden Gebahren seiner Anhänger, das sogar auch eigennützige Absichten durchschauen liess,[3]) konnten Conflicte nicht ausbleiben, die schliesslich dahin führten, dass über R. Natan und seinen Conventikel der Bann verhängt wurde (s. S. 43—50). Einigen Einblick in diese Ereignisse gewährt die polemisch-satyrische Schrift מעשה תעתעים von Löb Wetzlar, der nicht mit Unrecht als scharfsinniger Talmudkenner gerühmt wird.[4]) Als Rabbiner in Boskowitz (s. S. 47) hatte R. N. A. sich nach dortigen Traditionen durch eine alles Mass überschreitende Peinlichkeit in rituellen Entscheidungen unmöglich gemacht.[5]) Zu den in Frankfurt a. M. gegen R.

---

[1]) כמה בני אדם (l. שריפא) שריפה ואתמחי קמיא ואתמחי גברא (S. 45 A. 1 u. S. 95).

[2]) Deutlicher als in den Glossen zur Mischna gibt sich seine gründliche Gelehrsamkeit in einzelnen von R. Moses Sofer gemachten Mitteilungen zu erkennen. „Was soll das Stroh bei dem Getreide?“ schreibt er in Bezug auf ein von R. N. erteiltes Gutachten (s. M. Kunitz המצרף I No. 20).

[3]) Vgl. מעשה תעתועים p. 17, 18, 29. In der Besprechung dieser Schrift (Meassef, 1790 p. 28) wird erzählt, ein reicher achtbarer Mann A. S. (ר' א' · · · ש' · · ·), dem einer dieser Chasidäer mitteilte, es habe ihm geträumt, dass er (A. S.) sterben müsse, wenn er seine Seele nicht durch ein bezahltes Gebet loskaufe, sei darüber dermassen erschrocken, dass er sofort erkrankte und bald darauf starb. Gemeint ist wahrscheinlich der Vorrede zu מנחת עני genannte Anschel Scheuer. Die Initialen passen zwar auch auf den ebenfalls daselbst genannten Elasar Speyer. Da dieser aber als ein „Mann von Einsicht u. Wissen“ (בעל בינה ומדע) bezeichnet wird, ist kaum anzunehmen, dass man sich mit solchem Gerede an ihn heranwagen durfte.

[4]) וארי שבחבורה ה"ה החריף והשנון ר' ליב וועצליר מפ"פ דמיין יע"א תירץ (Juda Kohen מנחת כהן Ed. Prag 1788, 30 a).

[5]) Im Katal. hebr. Handschriften der I. Kauffmann'schen Buchh. 1879 (p. 7 No. 43) wird ein Brief von Hirsch Postelberg aus Boskowitz verzeichnet, der heftige Angriffe gegen R. N. A. enthalten soll.

N. A. ergriffenen Massregeln hatte der Rabbiner Pinchas Horowitz gewiss nur, einer durch sein Amt gebotenen Pflicht folgend, seine Zustimmung erteilt; einen viel grösseren Eifer entfaltete er in dem Kampfe gegen die Mendelssohn'sche Schule, über die er in einer fulminanten Rede das Verdammungsurteil aussprach. Die Predigt ist mehr gegen Hartwig Wessely, den er einen „Frevler“ und „Ketzer“ nennt, als gegen Mendelssohn gerichtet (vgl. Grätz Monatsschr. 20 S. 466 ff.), bricht aber über alle seiner Schule entstammenden Schriften den Stab. Die Aufforderung, dieselben nicht zu lesen „sie unrein, unrein“ zu nennen, ihnen „ein Heraus! entgegenzurufen“, machte eine juridisch formulirte Bannerklärung, die übrigens der Zustimmung des Gemeindevorstandes, der für eine solche kaum zu haben war, bedurfte, so ziemlich überflüssig. Von seinem Standpunkte aus erscheint dieser Eifer auch vollkommen gerechtfertigt.

H. war einer der Hauptvertreter jener Methode des Talmudstudiums, bei der scharfsinnig ersonnene Suppositionen die Auffassung beherrschen und eine aufgefundene Schwierigkeit auf künstliche Weise zur Behebung der anderen verwendet wird. Bemerkenswert ist sein Votum, das er kurz vor seinem Tode in einer Streitfrage, die ihrer Zeit viel Aufmerksamkeit erregte, abgab.[1]) — In dem im Anhange (S. 92 ff.) aus dem Gemeindebuche mitgeteilten Stücken sind einige Incorrectheiten zu berichtigen.[2])

Ueber den in der zweiten Schrift behandelten Gegenstand besitzen wir bereits eine viele Materialien darbietende

---

[1]) R. Mordechai Benet hatte in einem in Wien gedruckten Gebetbuche (תקון שלמה Ed. 1804 p. 203) den Gebrauch von Phylakterien, deren Umhüllung nicht aus einem Stücke hergestellt wurde, ohne Angabe von Gründen verboten. Dies veranlasste R. Mose Minz II., in einem ausführlichen Gutachten die Grundlossigkeit dieses Verbotes nachzuweisen. Nebst anderen trat auch sein Lehrer R. Pinchas H. seiner Ansicht bei (s. Resp. R. M. Minz No. 1).

[2]) S. 92 Z. 4 f. קשר l. כשר; Z. 9 l. עיניהם; מפרי (?) Z. 16 wahrscheinlich l. מפכים (Ez. 47, 2) Z. 18 f. עמו l. שמו; S. 93 Z. 4 f. ברי מה f. בקימה; Z. 8 f. בי l. ביום; Z. 9 l. השיבה; S. 94 Z. 6 f. בו l. כי; Z. 9 l. ענן l. עין; Z. 19 l. עם; S. 95 Z. 2,3 l. לכדו בפח.

Arbeit Carmoly's (Stein, isr. Volksl. 6 S. 110—118, vgl. auch Revue or. II p. 435), die dem Verfasser nicht bekannt geworden zu sein scheint. Auf die Mitteilungen Kriegks wurde bereits in Jahrb. 5, 223 verwiesen. Vorliegende Schrift enthält indes noch mehrere mit dankenswerter Einsicht aus archivalischen und grabschriftlichen Documenten eruirte Daten, besonders aus älterer Zeit. Aus dem 14. Jahrh. war auch der Judenarzt Isak zu nennen (Kriegk S. 40). Der Arzt Schlam (S. 12) st. 25. Dec. 1630 (s. Carm. 114 No. 12). Isak (1623 s. S. 12) war nach Carm. (das. No. 11) ein Sohn des Genannten. Der in der Grabschrift (S. 12 A. 4) Erwähnte war ein Sohn des ihn überlebenden[1]) Abraham Helen (s. Carm. No. 16 u. 18). Ueber Josef del Medigo (S. 13 ff.) sei hier nur so viel bemerkt, dass er in der That seine Schriften gleichsam nach den Lesern zuschnitt, für die er sie verfasste. An seiner bekannten Aeusserung, dass er, wenn es darauf ankäme, seine Feder eben so in den Dienst der Philosophie stellen könnte, wie er für die Verteidigung der kabbalistischen Lehre sie gebrauche, haben schon Leo da Modena, der ihn persönlich kannte, und Simson Bachrach Anstoss genommen (s. Geiger Melo Chofn. d. T. S. 56).[2]) Dass er für Karäer anders geschrieben habe, als für Rabbaniten, gibt er (Noblot Einl. 6 a) selbst zu verstehen, indem er sagt: „Auf ihr Verlangen schrieb ich, was ich eben schrieb, nicht um die Rabbaniten zu belehren, von denen ich weiss, dass sie nur für Talmud u. Decisoren Neigung haben. Sie thuen auch recht daran, denn es ist ihr Brod, da sie durch Rabbiner- oder Assessorstellen ihre Nahrung finden" u. s. w. Man kann die Ironie, die in dieser Aeusserung liegt u. die nachher in dem Doppelsinnigen בהבליהם, das er mit Beziehung auf den Pilpul gebraucht, noch deutlicher hervortritt, nicht verkennen." [3])

---

[1]) בר אברהם שי׳.

[2]) Von letzterem berichtet dies Jair Ch. Bachrach auch in יאיר נתיב (Keller, Bikkurim I p. 7) ועמ״ש א״א · · · מוהר״ר שמעון · · · היטב חרה לי מ״ש הפילוסוף הגדול יש״ר מקנדיאה · · · שיצא שם לעזרת מקובלים · · · והיה בזה שתיקתו יפה מדבורו · · ·

[3]) Demnach ist kaum anzunehmen, dass die Schrift מכתב אחוז von Karäern interpolirt wurde. Der S. 23 A. 1 beanstandete Satz erscheint an

Del Medigo war in seinen späteren Jahren ein anderer als in seiner Jugend und gleich blieb er sich nur darin, dass er auch in sich seiner Anschauungen nie sicher war, da von den verschiedenen Gedankenströmungen, die durch seine Seele gingen, bald die eine, bald die andere die Oberhand gewann. — Der Arzt Leo Simonis, der die Vorrede zur Clodius'schen Bibel (1677) schrieb, ist, wie bereits Wolf (bibl. hebr. 3 p. 322) bemerkt, mit dem S. 34 genannten Rabbiner identisch. Vgl. über denselben auch Jahrb. 7, 168 (f. 1714 das. l. 1719 vgl. auch Isr. Wochenschr. Ltbl. 16, 1887).

23. תלי אתליא von Harkavy, 9 S.

Wahrscheinlich ein Sonderabdruck aus einer Zeitschrift. Der Verfasser hält mit Recht אתליא als Jahresbezeichnung in einer syr. Grabschrift für das bei jüdischen Schriftstellern vorkommende תלי (caput et cauda draconis). In Sed. Tan. (s. Ker. ch 4 p. 187) heisst es: ובו ביום בלע התלי את הירח „an diesem Tage war eine Mondesfinsterniss". In לקוטים מר' האי גאון Ed. Gabr. Warschauer 8 b, wird die Stelle im Jezirabuch aus Jeruschalmi citirt (ונאמר בירושלמי שלשה שרים הם תלי גלגל ולב . . .). In ס' הנמצא (s. Polak Ben-Gorni p. VIII) bezeichnet

---

der Stelle, an der er sich befindet, als notwendige Vorbemerkung zu den folgenden Belehrungen. Diese Aeusserung stimmt, wie Geiger (a. a. O. S. 59 A. 54) nachweist, mit anderen Stellen in D. M's.. Werken überein. Es ist eben nicht zu vergessen, dass derselbe hier zu einem Karäer spricht, dem er ein Wenig zu Gefallen redet. Ueberkam doch selbst seinen Schüler Samuel b. Jehuda in einer Unterredung mit D. M. die Empfindung, das die Speculation über den thätigen Intellect doch etwas mehr bedeute als die Beschäftigung mit talmudischen Materien (Nobl. 17 a קרן עור פני בדברי עם המחבר ושבתי כלו שכל בפעל . . . תחת היותי כל ימי עוסק בפ' אור לי"ד בודקין את בחמץ ובשחיטת חולין ושקלים וכלים ובפ' השוכר את הפועל והשוכר את הפועלים). M. Nathansohn (הדביר Ed. Wilna 1844 p. 231), der in verschiedene Schriften von Serach, dem Correspondenten D. Med's. Einsicht genommen, glaubt versichern zu können, dass dass in Rede stehende Sendschreiben desselben von Fälschungen völlig frei ist (ומי שעינים לו לראות יראה ויכיר כי האגרת הזאת ככתבו וכלשונו ואיננה מעשה ידי אמן מזוייפת בשום ענין). Weiteres müssen wir uns für eine andere Gelegenheit versparen.

ולנוגה שר ומאזנים וברא בראש תלי Kopf und Schweif der Venus (ובזנב את התלי). Nach Ibn Esra (Gen. Comm. 2. Rec. in Oz. N. II, 212) ist שמים Dual בעבור שני מקומות התחברות הגלגלים הגבוהים הנקראים ראש התלי וזנבו. Ueber תלי bei Gabirol und Charisi, s. Dukes Schire Schlomo p. 49. Für כסדינים in Samuel-Baraita p. 7 (s. p. 5) ist כסרנים zu lesen (s. Jahrb. 4 S. 103).

24. אהל אברהם, Katalog der Abraham Merzbacher'schen Bibliothek von R. N. Rabinowitz, 6 u. 196 S.

Diese aus 196 Handschriften und 4332 Druckwerken bestehende Bibliothek ist besonders reich an Incunabeln und seltenen italienischen und orientalischen Ausgaben. Die Responsenlitteratur ist fast vollständig vorhanden. Das Verzeichnis der Druckschriften ist viel zu kurz gehalten und lässt bei nicht wenigen Werken die Namen der Autoren vermissen (vgl. z. B. No. 555 u. a.), Incorrectheiten kommen jedoch selten vor.[1]) Ausführlicher ist die Beschreibung der Handschriften.

25. Joma, der Mischnatraktat „Versöhnungstag" herausgegeben und erklärt von Hermann L. Strack, der Theologie und Philosophie Doctor, a. a. Professor der Theologie in Berlin, Berlin, Reuther, 1888. 40 S.

Eine recht gefällige handliche Ausgabe, in der für die Herstellung des Textes auch handschriftliche Codices benutzt wurden. Für das Verständnis des Inhalts und Wortlauts ist

---

[1]) Von אמתחת בנימן Ed. Fürth 1844 ist 1846 ein zweiter Teil erschienen; wahrscheinl. enthält ihn auch das M.'sche Exemplar (auch Fürst bibl. 2, 245, Zedner S. 437 und Benjacob thes. 44 erwähnen davon nichts). Das No. 335 verzeichnete באר היטיב ist kein Auszug aus Sifra, sondern eine mit Erläuterungen versehene Darstellung der im Talmud erhaltenen Auslegungen zu Leviticus. M. Ch. Luzzatto's דרך תבונות Ed. Offenbach ist 1788 (nicht: 1789) gedruckt; auch ist Kalman Posen nur der Herausgeber, nicht der Verfasser der Haftarot-Ordnung nach Frankfurter Ritus; als solcher wird der damals bereits verstorbene Ahron Mez aus Frankfurt a. M. genannt. Die No. 2162 verzeichnete Schrift heisst משפטי הטעמים. No. 2257 l. מנשה f. משה.

durch kurze Erläuterungen u. ein gut geordnetes Glossar hinlänglich gesorgt. In der Bemerkung R. Juda's (6, 8) ist kein Widerspruch zu der Angabe (ib. 4) zu erkennen. Für den Hohenpriester genügte es zu wissen, dass der Abgesandte die Wüste erreicht habe, die Ankunft bei dem Berge Zok brauchte und konnte nicht abgewartet werden, Dieser war nach R. Juda's eigener Angabe zehn Meilen von Jerusalem entfernt (Joma 67 a). Bet Chadodo, die erste Wüstenstation, lag natürlich viel näher.

26. Die Schriften des Dr. M. Steinschneider, zu seinem 70. Geburtstage, 30. März 1886, zusammengestellt von Dr. A. Berliner, Berlin, 1886, Mange. 31 S.

Das Verzeichnis gewährt einen orientirenden Ueberblick über die selbständigen wie über die in verschiedenen Sammelwerken und Zeitschriften zerstreuten zum Teil unbekannten Arbeiten Steinschneider's. S. 5 waren auch die brieflichen Mitteilungen in Landshut's Amude ha-Aboda zu erwähnen. Das Sabbatblatt (s. S. 7) enthält auch eine in Prossnitz gehaltene Predigt, S. 9 l. Naumann f. Neumann. Nachzutragen ist „Grenzgebiete“ in Szanto's Wiener Jahrbuch 1866.

27. Aus den letzten Tagen des römischen Ghetto, ein historischer Rückblick von Dr. A. Berliner, Berlin, Rosenstein und Hildesheimer. 35 S.

28. Gutachten Ganganellis-Clemens XIV. — in Angelegenheit der Blutbeschuldigung der Juden, aus dem Italienischen übersetzt von Dr. A. Berliner, Berlin, Deutsch 1888. 4, 47, 2 S.

Den Hauptinhalt ersterer Schrift bildet eine im Juli 1870 verfasste Eingabe der jüd. Gemeinde in Rom an Pius IX., in welcher um Aufhebung der den Juden auferlegten Beschränkungen gebeten wird. Die Denkschrift beleuchtet die Stellung der Juden unter den früheren Päbsten u. ist mit zahlreichen historischen Belegen ausgestattet. S. 17 wird daran erinnert, dass Nicolaus

V. (1447—1455) einem Dattillo und seinem Sohne Wilhelm die ärztliche Praxis in mehreren Orten gestattete. Ein Dattilus war Lehrer Pico's v. Mirandula und lebte noch nach 1527 (s. Perles Beiträge z. Gesch. d. hebr. u. ar. Stud. S. 181 ff. Jahrb. 8, 171). An die Identität beider ist nicht zu denken, da ersterer schon c. 1455 einen erwachsenen Sohn hatte, es ist aber immerhin von Interesse, dass dieser Name noch einmal vorkömmt. Der Arzt Elia de Sabato, der von Innocenz VII. (1404—1406) die Bestätigung als römischer Bürger erhielt (S. 28) ist wahrscheinlich der bekannte Elia b. Schabtai (s. Zunz ges. Schr. 3 S. 92). In hohem Masze verdienstlich ist die Veröffentlichung des von Ganganelli, dem nachmaligen Pabste Clemens XIV. erstatteten Gutachtens, in welchem die Nichtigkeit der gegen die Juden erhobenen Blutbeschuldigung dargethan wird. Veranlasst wurde dasselbe dadurch, dass Eljakim b. Jakob Selig aus Jampoli (vgl. zu S. 41 Lewinsohn Bet Jehuda II c. 137 p. 133 A.), der 1757 als Abgesandter der Juden seiner Heimat, die unter derartigen Beschuldigungen oft zn leiden hatten,[1]) die Hilfe des Pabstes Benedict XIV. gegen die Verläumdungen anrief. Der ebenso humane als wahrheitsliebende Ganganelli, der über diese Angelegenheit Bericht zu erstatten hatte, machte dieselbe zum Gegenstand einer umfassenden gelehrten Untersuchung, in der, wie nicht anders zu erwarten war, sich die völlige Grundlosigkeit sämmtlicher derartiger Anschuldigungen ergab. Wesentlich seinem Gutachten war es zu verdanken, dass Eljakim Selig, der sich bis zum J. 1763 in Vertretung seiner Glaubensgenossen in Rom aufhielt, ein päbstliches Rescript zu ihren Gunsten erwirkte.

29. Ch. D. Lippe's bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen Litteratur der Gegenwart mit Einschluss der Schriften über Juden u. Judentum. Achtjähriger Bücher- und Zeitschriften-Catalog (1880—1887) . . . mit genauer Angabe der Autoren, Verleger, Format, Seitenzahl und

---

[1]) בלבולי דם שהיו שכיחין במדנות הללו (Ahron Kregluszker לחם תרומה 43 b).

Preise; nebst Adress-Anzeigen · · · in chronologischer Ordnung · · · ein Hand- und Nachschlagebuch. Zweiter Band, 1. Lieferung. Wien 1887, Lippe. 96 S.

Der Inhalt dieser bis etwa in die Mitte des Buchstaben H reichenden Lieferung entspricht vollständig der Ankündigung auf dem Titelblatte. Als bibliographisches Nachschlagewerk ist ein Buch dieser Art kaum zu entbehren.

30. Der Geist des Talmud. Quellengemässe Darstellung der talmudischen Anschauungen über Gott, Mensch, Staat, Justizwesen, Nächstenliebe u. s. w. für die intelligenten Classen aller Confessionen von M. Ehrentheil, Budapest, 1887. 240 S.

Das in mehrfacher Hinsicht zeitgemässe Buch zeichnet sich durch gefällige, leichtfassliche Darstellung aus und zeigt dem Leser ein getreues Bild der aus Aussprüchen und Erzählungen des Talmud's hervorgehenden Morallehre. Der Leser kann sich aus demselben leicht überzeugen, wie ungerechtfertigt die gegen dieselbe gerichteten Angriffe sind. Ein S. 88 als Volksspruch angeführter Satz: „Wer einen Selbstmord verübt, hat keinen Anteil am jenseitigen Leben“, lässt sich weder aus dem jüdischen Schrifttume nachweisen noch durch die tradirte Moraltheorie des Judentums begründen. Achitophel wird in M. Synh. 10, 2 die Seligkeit abgesprochen, aber nicht wegen seines Selbstmordes (s. Lipm. Heller z. St.).

31. האסיף לתקופת השנה תרמ"ז שנה שלישית (He-Asiph, hebräisches Jahrbuch, herausgegeben von N. Sokolow, Jahrg. 3), Warschau 1886. 928 S.

32. „ Jahrg. 4, 1887. 80, 120, 64, 244, 74, 125, 23 u. 14 S.

33. Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnis des jetzigen und alten Palästina's, herausgegeben · · · von A. M. Luncz. II. Jahrgang. Jerusalem 1887. 184 u. 96 S.

34. Hakerem, hebr. Jahrbuch für Litteratur und Geschichte des Judentums von L. Atlas, Warschau 1888. 340, 164 u. 8 S.

35. בית אוצר הספרות, Magazin für hebräische Litteratur und Wissenschaft, Poesie und Belletristik, geschrieben von mehreren Celebritäten, edirt von Eisig Gräber. I. Jahrgang. Jaroslau 1887. 10, 32, 132, 8, 28, 74, 16, 64 u. 36 S.

Soweit in diesen Jahresschriften, deren Begründung rasch nach einander erfolgt ist, auch das Feld der jüdischen Wissenschaft angebaut wird — und die Herren Luncz, Atlas und Gräber scheinen sich das zur besonderen Aufgabe zu machen — ist von ihrem Inhalte auch in diesen Blättern Kenntniss zu nehmen. In He-Asif I, 125 ff. II, 125 ff. stellt der gelehrte David Kahane volkstümliche Sprüchwörter, die in der nachtalmudischen jüdischen Litteratur angeführt werden, zusammen. Wir geben hier, zugleich mit Bezug auf Jahrb. 7 S. 21 ff. einige Ergänzungen. אותיות מחכימות (I No. 1) hat bereits Schemtob Ibn Gaon zu Maim. Geruschin 11, 15 vgl. Resp. Abk. Rochel No. 189, Elieser Aschenasi Esth. Comm. Vorr. אג־ת דופי הזמן 95 a, Treves-Siddur Vorr. J. Ch. Bacharach in Jair Netib (s. Keller Bikkurim 1, 15), Teble Posen Schaare Zion 3 a, Emden Siddur IV p. 300. Zu No. 9 Jahrb. S. 22 No. 6, s. Abuab Leuchter Vorr. אין טוב בעוה"ז שאין בו רע No. 12 אין נביא בעירו citirt Josef Jaabez Comm. z. Abot 3, 15 im Namen d. Talmudisten (ומטעם זה אמרו ז"ל אין נביא בעירו). Der neutestamentliche Ursprung des Spruches war ihm wol nicht bekannt. No. 34 (Jahrb. 23 No. 15) hat auch Jak. Sasportas Resp. No. 3, 5 a, No. 44 (Jahrb. No. 20) lautet bei Aldabi (Schebile c. 8) התחיל בראותו. הכשר גבוה מאד עד שלא יופל להגיע ויאמר מסריח הוא, vgl. auch Isr. Samosz נצח ישראל Vorr. Zu No. 67 vgl. Maimuni Brief nach Jemen (Jahrb. 2 S. 197). No. 155 stammt wahrscheinlich aus der Zionide des Abraham b. Jakob (ציון אשר יאמרו · · ·), worin (Kinot Ed. Bär 144) die Klage: השלך בעצם וגיד טעם בשר · · · ביום בטלו שי קרבניתיך. Eine ältere Quelle ist nicht nachweisbar. Zu 166 s. Jahrb. No. 39, die Quelle f. Jelamdenu ist Koh. 10, 14. Zu No. 178 vgl. Jahrb. No. 33. Zu No. 182 vgl. Jahrb. No. 46, Elia Levita Masoret Vorr. 1, bei Löwenstamm קדש הלולים 24 b וכבר למדונו רבותינו זצ"ל

II. No. 12 אין חכם כבעל הנסיון hat bereits Ephodi p. 25; No. 29 = Jahrb. No. 4 hat Meor Enajim Ed. Cassel p. 90, vgl. Reschit Cchochma Ed. Fürth 150 a, Nischmat Adam Vorr. u. a.; der erste Vers von No. 57 lautet bei Chagis Leket 103 a דינר קוצר דינר בוצר; Mose M. Perles (משמרת הבית 18 c) citirt diesen Spruch aus anderer Quelle mit prägnanterem Schluss[1]) No. 83 = Jahrb. 23 hat auch Mose M. Perles l. c. 46 a. Ueber No. 107 s. Schorr החלוץ 4 p. 91. Güdemann teilt I, 160 Belehrungen der Karäer Elia Baschiazi und Salomo Troki über Kindererziehung mit.[2]) Interessant sind die Mitteilungen des letzteren über Cantilene und Aussprache der Vocale.[3]) Die Statuten eines 1586 gegründeten Freundschaft-Vereins in Ancona veröffentlicht Kaufmann (p. 214 ff.). Besonders beachtenswert sind noch die Geschichte der Rabbinerschule in Volosin (p. 23 ff.) u. Reifmann's Bemerkungen zu den Apokryphen (p. 243 ff.), die treffliche Bemerkung über einen Irrtum der Commentatoren zu Moreh 3, 37 (p. 311), u. der Nachweis I. M. Kahana's dass Bar-Kappara mit Elasar Ha-Kappar identisch sei (p. 332). In Jahrg. 3 liefert S. Bernfeld eine Entwicklungsgeschichte des Judentums bis zur Makkabäerperiode, die in mancher Hinsicht originell aufgefasst wird, und eine Biographie Israel Nagara's, in der manche Einzelheiten nach Landshut Amude p. 135 ff. zu berichtigen sind. Der Aufsatz ברכת הצדיקים von Jos. Chajim Karo (Abt. 3 p. 132 ff.) ist bereits 1882 unter dem Namen eines Abraham b. Elia Barg und dem

[1]) ושמעתי בעו״ה דבת העם כזו מפי מושלי משלי׳ מבעלו החרוזות א׳ מחכמי ספ״ד וישא משלו ויאמר · · · דינר קוצר, דינר בוצר, דינר מתיר, דינר אוסר, דינר קרא רבי לבור, ומעמידו פרנס על הצבור.

[2]) אלא אם היה bei Baschiazi (Adderet Ed Odessa 1870, 81 a Z. 9 v. u.) darf nicht gestrichen werden B. meint, dass Kinder unter fünf Jahren nur zur Erziehung, nicht zum Unterrichte in die Schule geschickt werden dürfen. Auch die Correktur A. 3 ist unnötig. Richtig ist die Bemerkung, dass B. hier grösstenteils die Einleitung zu Ephodi's Grammatik ausschreibt. נטיות (p. 164 Z. 2 v. u.) gehört zu לדעת und bezeichnet die grammatischen Biegungen.

[3]) למניעים (p. 166 Z. 2) entspricht dem gramm. Terminus תנועה. Es wird hier gesagt, dass das Kamez so gedehnt auszusprechen sei, dass dabei auch ein quiescirender Buchstabe vernemlich gemacht wird.

Titel ברכת אברהם in Jerusalem erschienen; hier sind blos einige Druckfehler verbessert und manche dort gebrauchte schärfere Ausdrücke gemildert. Allem Anscheine nach hat Barg an dem ihm von dem Verfasser handschriftlich übermittelten Aufsatze ein Plagiat begangen.[1]) Der Verf. des p. 192 ff. veröffentlichten Klaggedichtes über die Judenverfolgung in Przemysl (1630), Schabtai b. Isak, hatte mit Meir Lublin eine Correspondenz über die Aussprache des Gottesnamens (s. מעשה רב Ed. Amst. 11 b ff. vgl. Jahrb. 7 S. 154). In der p. 197 mitgeteilten Grabschrift sind vor י"ב wahrscheinlich die die Zahl der Hunderte bezeichnenden Buchstaben (ש oder ת) ausgefallen.

In dem hebr. Teile des Jahrbuches „Jerusalem“ finden wir zuerst eine Geschichte der palästinischen Juden im Mittelalter (p. 1—32), die, obzwar nach allen Richtungen hin der Ergänzung bedürftig, doch das Wesentliche hervorhebt und auf manches Unbeachtete aufmerksam macht.[2]) Eine Abhandlung Friedmann's (p. 33 ff.) bespricht die biblischen und talmudischen Angaben über die Grenzen Palästina's. Vieles in derselben ist bereits durch frühere Untersuchungen, die ihm unbekannt waren, erledigt. Doch begegnen wir in derselben mancher trefflichen Bemerkung wie über קפלדיא (p. 55) u. A. Hervor-

---

[1]) In ברכת אברהם p. 4 a wird auf ein Werk מנ"ש eines anderen verwiesen (ואי תימא שמצינו כתוב על ספר מנ"ש), das hier als Werk des Verfassers erscheint ואי"ת שאני בעצמי כתבתי בס' מנ"ש; in ב"א 7 a finden wir ועמ"ש בס' מנ"ש, wofür hier p. 13 b עמ"ש בספרינו מנחת שבת. Jos. Ch. Karo ist nun der Verfasser dieses 1847 in Krotoschin erschienenen Werkes. Es ist daher, zumal in den Approbationen zu ב"א nicht bemerkt wird, dass Barg schon früher ein Werk herausgegeben habe, wol letzterer als der Plagiator anzusehen.

[2]) So wird p. 11 A. 34 gegen Edelmann richtig bemerkt, dass in Kaphtor 23 a der Palästinenser Amram als Zeitgenosse Abraham b. David's erscheint. Dieser nennt ihn auch in Comm. zu Sifra Ed. Weiss 114 a vgl. Zunz ges. Schr. I S. 166 (s. auch Jahrb. 4 S. 94 u. Josua Ibn Schoeib דרשות Ed. Krakau 64 a) — Jekutiel b. Mose Levi (s. p. 14 A. 42), der den Bannbrief David b. Hodaja's bestätigt (Coronel com. quinque 111 a) ist wahrscheinlich der Bruder des Maharil (s. dessen Resp. No. 37).

zuheben sind noch die p. 141 ff. mitgeteilten historischen Documente (drei Briefe Simson Bakis edirt von Kaufmann,[1]) eine 1632 von den Rabbinen Jerusalems getroffene Anordnung, mitgeteilt vom Herausgeber, und drei Briefe des deutsch-jüdischen Gemeindevorstandes in Jerusalem an die Gemeinde in Metz aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts.[2]) Der deutsche Teil enthält wertvolle Beiträge zur palästinischen Topographie von Oliphant, C. Schick, Merrill und Mitteilungen Berliner's über hebräische Drucke in Szafed (S. 68 ff.).[3]) In Hakerem sind die gründlichen Studien des Herausgebers über Isak b. Schechet (p. 1 ff.) und Tana debé Elia (p. 96) auf die wir noch zurückkommen werden, hervorzuheben. Von besonderem Interesse sind die Beiträge von Epstein (p. 83 ff.)[4]), Reifmann (p. 173 ff. 192, 223, 224)[5]) Rechles (p. 193 ff.) und Bernstein (p. 290 ff.). Beachtenswert sind auch die andern Beiträge. In dem von Gräber herausgegebenen Jahrbuche erhalten wir neben Uebersetzungen wissenschaftlicher Arbeiten von Munk, Zunz, Grätz

---

[1]) Simson Baki, der Zeitgenosse Mose Zacuts, war, wie der Herausgeber vermutet, vielleicht ein später lebender Verwandter des oben Genannten. Sein סדר רפואה למכה ist nach einer Glosse in Zacuts Briefen No. 2 ein Commentar zu den Klageliedern. Baki, der einst ein eifriger Anhänger Sabbatai Zebi's war, überbrachte demselben ein Huldigungsschreiben aus Italien (s. Hakarmel N. F. 3 p. 168). 1691 war er bereits verstorben (s. Jellinek in Zunz Jubelschr. h. T. p. 86).

[2]) רבים שתו לימא (p. 150, 154) ist eine talmudische Floskel (Ketubot 8 b). Für וסמנטוון p. 151 l. וסמנטרין.

[3]) Das „kleine Werkchen" des R. Nisim Asulai (A. d. Herausg. S. 70) ist dessen שלחן המהור über die 613 Satzungen nebst סדר השלחן u. einem Kalendarium (Ed. Szafed 1836 bei Israel b. Abraham Bak). In dem Vorworte (auf der Rückseite des Titelblattes) erzählt der Verfasser, dass er und seine Genossen zum Andenken an ihre Befreiung nach einer Gefangenschaft von 33 Tagen den 10. Tamus als Privat-Purimfest eingesetzt haben.

[4]) Das fragliche נן (p. 95) ist in גן zu emendiren, vgl. Steinschneider in D. M. G. 27, 553 ff.

[5]) In Menachems Lex. sv. אסף ist וידמה in וִידַמו zu emendiren. M. sv. אישון ist auch in Ar. sv. בביתא 1 benutzt, wo das erste שחור aus חור corrumpirt ist. Dass Hai die Peschittho citire, geht aus dem p. 192 angeführten Beispiele nicht hervor. Die p. 223 No. 3 aufgestellte Frage entfällt gegenüber der Wahrnehmung, dass in 2. K. 5, 2 eine solche nähere Bezeichnung unnötig erschien.

u. A. auch viele Originalbeiträge, Biographien, Erklärungen von Talmud- u. Midraschstellen, Mitteilungen aus Handschriften u. mannigfache litterarische Notizen. In dem Gedichte Nahums p. VII ist noch Einzelnes zu berichtigen.[1]) In dem schwierigen Passus (l. נטירותא) ומי פורע לכם מאדום נטרונא (Pesikta Ed. Buber 58 a) ist wahrscheinl. Netira gemeint (s. Jos. b. j. 3, 7, 21). Das Maimunische Responsum (p. XVII) hat bereits Goldziher in Grätz Mtsschr. 1873 S. 174 ff. veröffentlicht; dem Gegenstande nach verwandt sind die Mitteilungen Steinschneider's (p. XXIX). Ueber die auch in Sonderabdruck erschienene Biographie Ber Kohens von Reifmann behalten wir uns noch eine besondere Besprechung vor; in der biographischen Arbeit über Ahron Worms (p. 20 ff.) finden sich manche störende Druckfehler (p. 23 אך f. יהך; p. 25 dreimal אליה f. אהרן!) S. 35 ff. erhalten wir einen Abdruck von Saadja's, Verzeichnis der biblischen Hapaxlegomema mit Noten von Buber. Es zeigt sich hier, dass Saadja die Belege lieber aus dem neuhebräischen Idiom als aus dem biblischen Aramaismus heranzieht, vgl. No. 1 7, 17; No. 9 u. 71 werden aram. Wörter aus Daniel notirt, weil dieselben auch in neuhebräischen Texten vorkommen. Dass S. u. Nachmani in 2. K. 23, 11 פרורים gelesen haben (s. A. 40) ist nicht erwiesen, da viell. in den betreffenden Stellen fälschlich ר f. ד gesetzt wurde, Die Bemerkung über שונין (Nid. 49) hat auch S. Strassun z. St. In der Erklärung Raschi's zu אבכוה. (Kid. 44 b.) ist nichts zugesetzt (vgl. Tosaf. R. Is. z. St., Ack. Eger zu Git. 59 a), da hier nur von einer absichtlichen Verwechslung der Autoren die Rede sein kann. Es folgen Beiträge von Schmiedel, Oppenheim, Lauterbach, Dubsewitz, Eisler[2]) u. a. Sehr schätzbar sind die geschichtlichen Beiträge Kahana, Brann u. Gurland; wir kommen auf dieselben noch zurück.

---

[1]) Für הוריק (Z. 4) viell. l. והורד; f. וברה Z. 16 l. ונרא; f. ואשם Z. 23 l. ואשרי; f. נמצא Z. 28 viell. l. מְצאו; Z. 29 l. עלית.

[2]) In Chinuch No. 246 (s. p. 69) l. ספק איסור דאוריתא כאיסור דאוריתא. Die Worte ולא מרע עמד לפניו (Saadja Em. Einl.) bedürfen keiner Emendation (Sinn: er gesteht nicht zu, dass eine Wissenschaft da ist, die schon vor ihm bestanden hat). Die LA. בבבל ועילם in Ar. sv. שוור hat Ed. pr. bei Levy sv. משוורתא.

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und

Litteratur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

X. Jahrgang.

Frankfurt am Main.

Verlag von Reitz & Köhler.

1890.

Druck von H. L. Brönner's Druckerei
(F. W. Breidenstein)
in Frankfurt am Main.

Inhalt.

Die Häupter der Vertriebenen.

Beiträge zu einer Geschichte der Exilsfürsten in Babylonien unter den Arsakiden und Sassaniden.

Mit einer nach Handschriften und ältesten Drucken bearbeiteten kritischen Ausgabe der „kleinen Weltchronik“ und mehreren anderen Beilagen.

Von **Felix Lazarus**, Dr. der Philosophie.

Einleitung.

Kein Teil der Wissenschaft verdient eine stiefmütterliche Behandlung. In diesem Sinne ringt ruhe- und rastlos der wahrheitsdurstige Geist, das Kleine wie das Grosse auf allen Gebieten, auch den entlegensten, mit gleicher Liebe umfassend, es in seinem Wesen zu erkennen, in seinem Zusammenhang zu begreifen und dort lichtvolle Klarheit zu verbreiten, wo noch des Lichtes zu wenig und des Dunkels zu viel ist. Nur die jüdische Geschichte wird noch immer von der Welt mit durch veraltete Vorurteile getrübtem Auge betrachtet und der Vernachlässigung preisgegeben. Doch mit den Vorurteilen verblasst auch diese Erscheinung schon jetzt mehr und mehr, und es ist mit Bestimmtheit von der Zukunft noch grössere Teilnahme und Aufmerksamkeit zu erwarten. Auch die jüdische Geschichte entrollt so manche Bilder vor uns von einer Mannigfaltigkeit und Grossartigkeit, die zeugt für die vielseitige Begabung dieses eigentümlichen Volkes. Selten aber strahlt uns solch' ein Gemälde aus den Copien, die uns erhalten sind, in vollem Glanze entgegen, selten fand sich der Maler, der es völlig klar aufzufassen, mit dem rechten Farbenton, in der rechten Beleuchtung der Nachwelt zu bewahren verstand. Mag

hier ein kongenialer Geist aus der kleinlichen und verworrenen Darstellung heraus die vielfach verschlungenen Fäden zu entwirren, wo sie verwickelt, zu verknüpfen suchen, wo sie zerrissen waren, solch' hohe Aufgabe stellt sich diese Arbeit nicht. Ihr Gegenstand hat weder sofort in die Augen fallende Bedeutung, noch sofort fesselndes Interesse, die Wirksamkeit, die er geübt hat, tritt weder in vielen Formen auf, noch greift sie in viele Gebiete tief ein. Dieser Versuch, zur Klarstellung einer der dunkelsten Seiten der Geschichte des jüdischen Mittelalters beizutragen, unternimmt es auch bei der beispiellosen Mangelhaftigkeit des vorhandenen Quellenmaterials nicht so sehr, aus ihnen ein vollständiges anschauliches Gesammtbild zu gewinnen, als vielmehr auf Grund zum teil völlig, zum teil fast unbenutzter Quellen vor allem die grundlegenden Thatsachen festzustellen. Andere mögen aus diesen den tieferen Gehalt ziehen und die einzelnen Züge im Rahmen eines grösseren Bildes verarbeiten.

Die jüdischen Lehnsfürsten in Babylonien (Resche-gelutha oder Resche galvada[1]) גלואתא oder ראשי גלותא (רישי) stammten, wie sie sich rühmten, in direkter Linie[2]) aus dem altjudäischen Königshause[2]). Ihr Regiment galt also als eine Fortsetzung der alten Königsgewalt und zugleich als ein Beweis, dass das Scepter noch nicht gewichen aus Juda. Ein trostreicher Gedanke! Hatte diese Prophezeihung des sterbenden Patriarchen[3]) sich erfüllt, lebte die angestammte Dynastie der Davididen in diesen ihren Epigonen fort, so konnte auch die schöne Hoffnung, die die Propheten in den gläubigen Herzen erweckt hatten, nicht zu Schanden werden, die Gnadenzeit, die sie ihnen in den glänzendsten Bildern geschildert als die Zeit der Freiheit, Selbständigkeit, ja Weltherrschaft Israels, musste einmal eintreffen, da ja der zukünftige siegreiche Volks- und Welt-

---

[1]) Ueber die Aussprache vergl. S. Jona im „Vessillo israelitico" 1883 S. 135, der sich mit Berufung auf Scherira für „galvada" entscheidet, siehe auch in demselben Jahrgang die kleine Arbeit „Resche galuta od. Resche galvada."

[2]) Im Gegensatz zu dem Patriarchen. Ber. r. cap. 32 unten.

[3]) Gen. 49, 10. Ber. r. l. c.

könig dem nationalen Königshause entsprossen sein sollte, und dieses Haus noch immer existirte. So beruhten auf der Fortdauer der david. Dynastie in den Exilsfürsten die Zukunftshoffnungen des Volkes. Es ist desshalb nicht zu verwundern, dass trotz aller Ungunst der Verhältnisse diese angeblichen Nachkommen des David c. 2 Jahrtausende (500 v. — 1500 n. Chr.) als eine Art Volksfürsten fungirt haben.[1]) Die eig. Reschgluthageschichte beginnt indess erst c. 100 n. Chr.[2]). Sie zerfällt in zwei grosse Perioden nach dem Wechsel der Lehnsherrschaft. 1) Die parthopersische[3]) 2) Die arabische Dynastie.[4]) Jene wie diese betrachteten das alte Königshaus als das Haus ihrer Ahnherrn, als der Gründer ihrer Dynastie galt diesen aber Bostenai[5]) († c. 670), auf den sie zunächst ihr Geschlecht zurückführten. Für diese Zeit sind wir insofern günstiger gestellt, als sich jetzt wenigstens ein fast vollständiges Verzeichniss der Namen zusammenstellen lässt, und auch die Reihenfolge fast stets sichergestellt werden kann.[6]) Hier wie dort sind es allerdings selten mehr als Namen, die wir aus den Quellen erfahren. Wenn auch zuweilen dem königlichen Blut, das in den Adern dieser Fürsten, wie man glaubte, rollte, königlicher Sinn entsprechen mochte, das Unglück lag für sie in der Beschränktheit ihres Kreises. Ein König ohne Königreich, ein Fürst ohne Volk, fast[7]) immer mehr oder minder, in der späteren Zeit völlig abhängig von den Launen der (arabischen) Machthaber[8]), mangelte es seinem Ehrgeiz an einem hohen Ziel, beschränkt wie er war, auf die innerhalb einer wenig geachteten Religionsge-

---

[1]) Dass die babyl. Davididen vielleicht schon seit Jojachin in dem Ansehen von Häuptlingen standen, ist indess nicht zweifellos. S. unten.

[2]) Der Titel bezeichnet in der histor. Zeit die förmliche Anerkennung seitens der Regierung neben seiner eigentlichen Bedeutung (Gegens. zu נשיא Grätz IV S. 235), Cf. Crochmal „Scholien" S. 12, s. auch unten.

[3]) Chronol. Abgrenzung s. unten.

[4]) Arbeiten und Quellen über dieselbe siehe S. 7.

[5]) Scherira ed. Goldberg S. 38, s. weiter S. 24—28 u. weiter.

[6]) Siehe unten.

[7]) Ueber den Helden M. Sutra II. und die 7jährige Unabhängigkeit der Juden s. u.

[8]) Grätz V, 153, Jost VI, 101.

nossenschaft ihm angewiesenen bescheidenen Pflichten und noch bescheideneren Ehren. Aber nur dieser Grundzug war derselbe zu allen Zeiten des Reschgolats. Wie die jüdische Diaspora in den Euphratländern koncentriert, z. Z. des Anilai und Asinai[1]) (um 21 n.) eine ganz andere Rolle spielte, als unter der Fahne des Propheten, so war dementsprechend die Macht ihres Führers eine ungleich höhere, der Beherrscher eines so wichtigen Elementes, wie es die Juden an der röm.-pers. Grenze für die Perser waren[2]), hatte diesen gegenüber eine ganz andere, geachtetere Stellung, als das Haupt einer absolut machtlosen Religionsgenossenschaft, das sich den mit der Würde verbundenen Schein von Glanz und Ansehen um grosse Summen vom Khalifen und seinen Maiores domus („Emir al Omra") erst erkaufen musste[3]), und doch bei seinen prunkvollen Aufzügen kaum sicher war vor den Steinwürfen der fanatischen Moslems. Das zu einer Institution im Innern der jüd. Gemeinde herabgesunkene Amt ist mit den prahlerischen, aber leeren Formen, mit denen es sein Scheinleben übertünchte, im Rahmen der Allgemeingeschichte genügend geschildert worden[4]). Den Gegenstand dieser Darstellung soll jene erste Periode, die bisher ziemlich vernachlässigt worden ist, und die Fixierung mindestens ihrer Hauptzüge bilden. An Vorarbeiten habe ich ausser den gelegentlichen Bemerkungen in den grösseren Geschichtswerken von Grätz (bes. IV, 134, ff, 308 ff u. Note 68 S. 559), Jost „Geschichte der Israeliten" (IV 262 u. Basnage hist. des juifs (III, 92 ff) benutzt:

1) Die Aufsätze Brüll's in seinen „Jahrbüchern zur jüd. Geschichte und Litteratur", Jahrg. II „Der Talmud als Schriftwerk" 1 ff und V. S. 94 ff „Die palästinischen Archipherekiten".

---

[1]) Grätz III. 300, s. weiter.

[2]) Jost IV, 265 ff.

[3]) Jbn Hazm, (der span. „Antisemit" um 1078 †) bei Goldzieher Rev. d. et. j. 1884, S. 127, Scherira W. S. 18, Sefer hakabala Amst. 1711 S. 41 a.

[4]) Grätz V, 144 ff. Jost V, S. 283 ff Basnage III, 101; Cf. auch unten.

2) Jgnaz Goldzieher in der „Revue des études juives“ 1884, S. 127 f.

3) Jgnaz Goldzieher in Kobaks „Jeschurun“ VIII S. 76.

4) J. Reifmann in „Bikkurim“ I S. 36—49.

5) Abraham Crochmal „Scholien zum babyl. Talmud“ S. 1—73, „קילעה דבי ריש גלותא“.

6) Die Folge von Artikeln im „Vessillo israelitico“ (Casale-Montferrato) Jahrgang 1883, 1884, 1885, 1886 unter dem Titel „J Rasce Galutà ovvero Rasce Galvada“ v. S. Jona. Dieser „importantissimo studio storico“, (1886 am Ende) der die ganze Reschgluthazeit (—1546) behandelt und wenn auch sonst nicht, doch mindestens mit Rücksicht auf seinen Umfang „bedeutend“ genannt werden darf, ist für unsere Periode ohne Wert, da Jona hier blos das eben angeführte Werk Crochmals ausgezogen hat, ohne sich auf selbständige Begründung von dessen Annahmen einzulassen. Was von jeher ein natürliches Hinderniss für die Aufhellung dieses Teiles der jüd. Geschichte gewesen ist, ist die traurige Beschaffenheit der Quellen. Dieselben sind nicht allein äusserst dürftig, sondern bieten auch das wenige, was sie bieten, in teils durch Parteileidenschaft entstellter, teils durch willkürliche Zusätze und Corruptelen der Abschreiber verstümmelter Gestalt. Fast für diesen ganzen Zeitraum sind die im Talmud zerstreuten Notizen von grossem Wert, übrigens verhältnissmässig wenige (Grätz IV, 559) und für die Biographie der einzelnen Reschglutha's selten nutzbar zu machen bei dem gewöhnlichen Mangel bestimmter Angaben, sei es des Namens des betreffenden Fürsten, sei es seiner unzweideutigen Bezeichnung als solchen. Im ersten Fall, wo ein ungenannter Fürst auftritt (z. B. Der Reschglutha fragte Rabba bar Huna[1]) († 319) ist die genaue Kenntniss der Diadoche Voraussetzung, um mit Hülfe der uns für die in seiner Gesellschaft auftretenden Personen gegebenen chronologischen Bestimmungen die dort berichtete Thatsache für die Charakteristik eines Einzelnen oder eines gewissen Zeitraums zu verwerten, mit welchem letzteren man sich für gewöhnlich begnügen muss. Nennt uns

---

[1]) Schabb. 115 b. Cf. Gittin 7 a, Ab. S. 72b, Erubin 25b, B. B. 89 a u. s.

dagegen der Talmud einen Namen, den ein uns sonst bekannter Fürst trägt, so kann bei der häufigen Namensgleichheit im Talmud die Identität dieser Person mit dem Fürsten desselben Namens nur dann als sicher hingestellt werden, wenn dieselbe sich aus dem Zusammenhang unzweideutig ergiebt. Mit Namen und Titel erscheinen im Talmud nur vier.[1]) Mit einer gewissen Vorsicht ist auch zu gebrauchen das bekannte Sendschreiben Scherira's,[2]) eine Art Universitätschronik vom Standpunkt der pumbadithanischen Akademie bis auf die Zeit des Verfassers (verfasst 987). Die Haltung dieses im Allgemeinen durchaus zuverlässigen Annalisten wird hier bedingt durch seine in doppelter Weise rivalisierende Stellung, als Präsident der genannten Hochschule — eine Würde, die zu seiner Zeit das Präsidium der ursprünglich höher stehenden Schwesterakademie[3]) an Ansehen weit überflügelt und, von energischen Männern bekleidet, mehr als einmal dem Reschgolat den ersten Rang streitig gemacht hatte[4]) — und als Verwandter, der sich gleich edler Abstammung rühmte, da seine Ahnen dem Exilarchenhause angehört hatten,[5]) also berechtigt war, auf den wesenlosen Schatten des Principats, das aber noch immer mit eitlem Gepränge verbunden war, selbst Anspruch zu erheben. Seine feindselige Gesinnung demselben gegenüber spricht sich indess weniger in der Entstellung, als, ebenso wie beim Talmud,[6]) in dem Verschweigen von Thatsachen aus. Ungleich reichhaltiger und namentlich für die

---

[1]) Huna, Nehemia, Ukban b. Nehemia u. Abba Mare. Siehe näh. S. 17 f. Ueber die vielfach gleichlautenden Namen im Talmud siehe Grätz IV, 545, Z. Sache s. u.

[2]) Ueber dasselbe Goldberg u. Wallerstein in ihren Ausgaben, Fürst „Orient“ 1848, S. 22, 711 u. s., vergl. auch Grätz 389 im Vten Band. Ueber Scherira's Tendenz das. u. 462.

[3]) Die Privilegien Sura's zählt auf Nathan Babli (in Juchasin Amst. 90 ff.).

[4]) Tief erschüttert wurde die Macht desselben bes. durch Kohen Zedek. (Juch. l. c. Grätz V, 296). Ueber die Hauptwürdenträger des jüd. Gemeinwesens s. weiter unten.

[5]) „Scherira“ ed. Wallerstein 18. Abr. b. David in Sefer hakabala Amst. 41a.

[6]) Oben S. 5 Cf. Grätz IV S. 559.

Fixierung der Diadoche ausserordentlich wichtig ist die Hauptquelle für die partho-pers. Periode des Reschgolats, das sog. Seder Olam sutta. Hat man dasselbe bisher trotzdem wenig oder gar nicht gewürdigt und benutzt, so war ein solches Misstrauen, war dies auch nicht der einzige Grund, auf den es sich stützte,[1]) doch leider nur zu sehr schon durch die unbeschreibliche Verwahrlosung des Textes gerechtfertigt.[2])

Die nun folgenden Quellen sind meist jüngeren Ursprungs und, wie es scheint, ohne Ausnahme mehr oder minder von dem Seder Olam sutta, zum teil auch vom Talmud abhängig. Zwei zeigen eine unverkennbare Benutzung der Scherira'schen Chronik.[3]) Diese Quellen sind 1) Dorot Olam (Juchasin 70a, (abgekürzt angeführt mit D. O.) 2) Karäisches Fürstenregister von Jefet b. Said (Wolf „notitia Caraeorum 113," Dod Mordechai Cap. 6.) 3) Karäisches Fürtenregister von Salomo b. David, einem Nachk. Anan's, (Pinsker „likute kadmonijot" S. 53). 4) Stammbaum des Jedidja ,b. Ischai, Reschglutha wahrscheinlich um 1380 (nicht 1180). 5) Die Reschgluthareihe in dem von Harkavy aufgefundenen Bibelms. von Damaskus (Neubauer in „Mediaeval Jewish Chronicles" od. „Anecdota Oxoniensia" S. 196). Sämmtlich blosse Namensregister sind sie doch öfter auch wichtig für die Feststellung der Lesart des Seder Olam sutta, das ihnen wohl vorlag, für welchen Zweck allerdings ein sehr viel wertvolleres Hilfsmittel uns in dem Zakuto'schen Auszug aus einer korrekten Handschrift (Juchasin completum ed. Filipowski S. 91—93 verfasst um 1504), der mit der meiner kritischen Ausgabe des histor. Teils des „Seder Olam sutta" zu grunde gelegten Pariser Hdschr. gewöhnlich übereinstimmt, vorliegt. Gehen wir nun auf diese Quellen etwas genauer ein.[4])

---

[1]) Siehe weiter S. 19, 23 f.

[2]) Ueber die bisherigen Versuche, denselben herzustellen, s. u. u. Einl. z. krit. Ausg.

[3]) D. O. (Nr. 1) u. J. b. J. (Nr. 4), siehe S. 41 f. u. Tabelle unten, siehe auch 55.

[4]) Die besonderen Quellen über die arab. Zeit s. im Anhang cf. S. 3.

Ueber die Quellen.

Das Seder Olam sutta[1]) „die kleine Weltchronik“ so genannt jedenfalls, weil ungefähr die Hälfte des nur wenige Seiten umfassenden Schriftchens sich als einen Auszug aus

---

[1]) Der Name „sutta“ ist, wie der entsprechende „rabba“ für das ältere Werk gleichen Titels, verhältnissmässig jungen Datums. (Vergleiche dazu Zunz „Gottesdienstl. Vorträge“ S. 111 über Derech erez rabba und sutta). Für das „Seder Olam rabba“ findet sich bei Raschi (Ab. S. 109b. Rosch haschana 11b, Temura 15a), Aruch (voce גל), R. Baruch (in „Teruma“ „כדאיתא בסדר עולם“ Hilchot Ab. S. § 135) einfach „Seder Olam“ gebraucht. Das jüngere „Seder Olam“ wurde, da es von jenem, um Verwechselungen vorzubeugen, unterschieden werden musste, zunächst als Seder Olam der Rabbanan (דרבנן vielleicht ist סבוראי zu ergänzen) bezeichnet, da jenes von einem Tannaiten herrührte (מאן תנא סדר עולם ר׳ יוסי Jebamot 82b, Nidda 46b.) In einem handschr. Fragment (bei Neubauer „Med. J. Chron.“ S. 197) betitelt „מסדר עולם זוטא“, das aber auch andere Excerpte z. B. aus Josephus enthält, und das etwa um 1050 v. einem Jerachmel verfasst scheint (das Einl. S. XXI) wird nämlich eine in unserem Seder Olam sutta sich findende Notiz (über die 37jähr. Regierung Johann Hyrkan’s) als im „S. O. der Rabbanan“ enthalten angegeben (כמו מצאתי בסדר עלם דרבנן). Wäre hier סבוראי hinzuzufügen (der Zusatz könnte sonst doch nur die rabbanitische Periode bezeichnen, in welche Jerachmel das S. O. s. unmöglich setzen konnte), so wäre damit die Identität desselben mit dem fast unbekannten Seder Olam der Saboräer erwiesen (nur angeführt bei R. Baruch in Teruma (Hilchot Ab. S. § 135) u. R. Mosche aus Coucy (מקצי) R. Baruch sagt (l. c.) ור׳ תם מביא בסוף סדר עולם דרבנן סבוראי שנת ד׳ אלפים ת״ק ס״ד אז היתה שמיטה (4564 creat. m. = 804). Auch R. Mosche (im ס׳מ׳ג 2ter Teil S. 866) muss dieselbe Notiz, (das Jahr 804 als Erlassjahr bezeichnet) „am Ende von Seder Olam der Saboräer“ vor sich gehabt haben. Denn das Jahr 1245=5006 creat. m., das er nennt, · · · אומר לפי חשבונם שהיתה שמיטה באלף ששי בשנת חמש · · · ·) ist, wie er angibt, für seine Zeit aus der dort gefundenen Zahl erst berechnet worden. War diese Zahl aber 804, so ergab sich in der That 1245 als Erlassjahr (wie man sich leicht überzeugt, wenn man die Differenz beider =441 nimmt und durch 49 dividirt). Nach Grätz’s (Gesch. V, 422), Zunz’ (G. V. 138) u. Steinschneiders (Cat. d. Bodl. sub. v. „Jose b. Chal.“) Ansicht ist dieses „Seder Olam Sabu-

dem „Seder Olam rabba," der grossen Weltchronik, darstellt, enthält, wie es scheint, gleich den ersten 3 Kap. von Chron. I, den Stammbaum der davidischen Familie seiner Zeit. Wie bei dieser, so ist auch im Seder Olam sutta eine allerdings nicht ganz durchgeführte Einteilung der Geschlechter nach Dekaden zu sehen.[1]) Das erste Glied dieser Geschlechtsreihe ist in beiden Adam, das letzte hier das 7. resp. 10. Geschlecht nach 520.[2]) Bis zu dem Stammvater der jüd. Könige, David, gibt der Verfasser nur einen mageren, neben der Genealogie mit einer Ausnahme[3]) nur auf die chronolog. Fixierung der Hauptperioden[4]) bedachten Auszug aus dem grossen Seder Olam. In diesem ersten Abschnitt ist ihm nichts eigentümlich wie der Passus über die Lebensjahre der 12 Söhne Jakobs.[3])

---

räorum" ident. mit dem S. O. s. Ist dies der Fall, so kann es kein blosser Zufall sein, dass die von R. Tam hier gefundene Zahl 804 sich in unserem „Sutta" nicht, wohl aber in unserem „Rabba" vorfindet. Der betreffende Passus lautet (S. O. r. 30. Kap.): (1116 sel. = 805/4) מכאן ואילך צא וחשוב ואלף ק׳י׳ו ליונים · · · · ·. Schon daraus, dass diese Interpolation der höchstwahrscheinlichen Abfassungszeit des S. O. s. zeitlich so nahe steht (s. weiter S. 25 f.) schloss Zunz, dass dieselbe dem Verf. d. S. O. s. angehöre (l. c.), wir werden unter jener Voraussetzung der Identität d. S. O. S. u. des S. O. s. weiter zu schliessen haben, dass dieselbe da ursprünglich stand, wo R. Tam sie noch fand, im Seder Olam sutta. Die fehlende Angabe, dass jenes Jahr ein Schaltjahr gewesen, werden wir mit einem שהיא שנת שמיטה ergänzen S. S. 26, Anm. 1.

[1]) Der die Dekade abschliessende Ausdruck הרי עשרה דורות kehrt nur fünfmal wieder, während er bei den letzten drei Dekaden fehlt.

[2]) Der Zakuto'sche Auszug hat hier drei Generationen mehr. V. S. 26 Anm. 1, s. Anhang.

[3]) Das Lebensalter der 12 Söhne Jakobs. Die betr. Angabe findet sich nur im Midr. Tadsche (bei Epstein „Beiträge z. Alterthumskunde I") cf. Jalkut zu Exod. Fol. 50 d. Ueber die hieraus geschlossene Identität der Verfasser v. Zunz, G. V. 138, Seder had. 15b, vergl. unten S. 31 A. 3). In den Drucken u. Ms. O. des S. O. s. fehlt Naftali und Gad. Das Ms. Paris ist hier vollständiger, hat aber für beide (N. 125 u. G. 127, wie für Ruben (124), Ascher (126), Sebulon (124), Benjamin (111) vom Jalkut abweichende Lesarten. Die d. Tadsche (Epstein S. XXIII) stimmen mit denen des J.

[4]) Die in allen Drucken stehende Uebersicht der Geschichtsperioden, beginnend mit מאדם und endend mit einer auf das Jahr 1121 als Abfassungszeit führenden chronol. Notiz (s. weiter S. 48 Anm. 1) fehlt im Pariser Ms.

Von nun an machen sich andere Einflüsse, zumal in dem äusseren Schema der Erzählung, geltend. David und nach ihm seinen Nachfolgern bis auf den letzten Fürsten seines Hauses, Mar Sutra II. († 520) werden als eine Art von geistlichem Senat bis auf den letzten König Jojachin die gleichzeitigen Propheten und Hohepriester, von da den fürstl. Nachkommen Jojachins die „Chachamim“ zur Seite gestellt, eine Anordnung, die lebhaft an arab. Chroniken erinnert.[1])

Die Propheten und Hohepriester sind zum grössten Teil selbständig aus den bibl. Schriften, vor allem der Chronik, zusammengestellt. Indess sind auch in den kurzen Relationen über Juda's Könige fast nur die Resultate der Erörterungen im S. O. r. gegeben. Noch im dritten Abschnitt, in der Fürstengeschichte, die für uns fast einzig quellenmässiges Material enthält, ist die Benutzung des grossen Chronikons bei den meisten Berichten aus der jüdischen Allgemeingeschichte zu konstatieren. Dieselbe geht sogar zuweilen bis zur wörtl. Wiedergabe derselben,[2]) gewöhnlich erscheint der entlehnte Inhalt in einer ein wenig veränderten Form. So wird die Angabe, das Zidkija vor Jehojachin gestorben sei (S. O. r. c. 28 ed. Amst. 17a) aus dem grossen Seder Olam in das kleine (S. O. s. ed. Amst. 21a) übergegangen sein, obwohl sie aus jenem erst gefolgert werden musste.[3]) Man vergleiche ferner den (allerdings auch talmudischen[4]) Bericht des grossen Seder Olam mit dem des kleinen in Bezug auf die zweiundfünfzigjährige Dauer der Chaldäerherrschaft nach der Tempelzerstörung (Seder Olam rabba cap. 29 ed. Amst. S. 18a) und die zweiundfünfzig Jahre nach der Tempelzerstörung stattge-

---

[1]) V. Steinschneider bei „Ersch und Gruber“ II S. Art. „jüdische Litteratur S. 391.

[2]) Vergl. den Beginn von Kap. 27 in S. O. r. mit S. O. s. Amst. S. 21a.

[3]) „U. am 27. (des 12ten Monats) führte er den Jehojachin heraus. Zu derselben Zeit starb Zidkijahu“ (S. O r. 17); (Jechonja) starb in Babel nach dem Tode Zidkijahu's. (S. O. s. l. c.) Cf. Anhang I.

[4]) Moed Katon 11b. Die Angaben über Nebukadnezar (604—561=43 cf. Anhang I, 5 daselbst l. c.), Ewil Merodach (daselbst; nach Berosus, angef. bei Jos. contra Apionem 1 § 20 regierte er 2, nach Jos. (Arch. 10, 11 § 2) 8 Jahre differieren mit anderen. Cf. Anhang I z. Text.

fundene Rückkehr Serubabels nach Palästina (Seder Olam sutta ed. Amst. S. 21a). Die Angaben über die Regierungszeit Nebukadnezar's (45 Jahre)[1]) Ewil Merodach's[1]) (23 Jahre), Belschazar's (3 Jahre)[1]) und Alexanders des Grossen (12 Jahre, v. S. O. rabba cap. 30 ed. Amst. S. 18a S. O. s. l. c.)[1]) stammen ebenfalls aus der älteren Weltchronik, wie auch die eigentümliche Redefigur, durch die der Uebergang von der durch den heiligen Geist begnadeten biblischen Zeit bis zu der dessen entbehrenden talmudischen (im weiteren Sinne) vermittelt wird. „Bis dahin haben die Propheten prophezeit im heil. Geist; (Cf. Tosefta Sota cap. 13.) von da und weiter neige dein Ohr zu und lausche den Worten der Weisen“ (S. O. rabba cap. 30). „Im 52ten Jahre der Perser erlosch die Prophetie; von da und weiter“ u. s. w. (S. O. sutta l. c. cf. Sprüche 22, 17.) Nicht so gewiss ist die Abhängigkeit des sutta vom rabba in der Notiz von den syr. Königen.[1]) (S. O. r. und S. O. s. Amst. 1711 S. 19a, 21b.)

---

[1]) Siehe pag. 10, Note 4.

[1]) Den im 30. Kap. d. S. O. r. aufgezählten 8 macedon. Königen:
ואלה הן שמונה מלכי יון מקדוניא: אלכסנדרות מוקדון, פירטון, שלימון, סליק(ס), סנטרוק, אנטיוך, אנטיוכס, גסקלגס. (S. O. r. ed. Wilna 1845, 81).
entsprechen folgende 11 (mit Alexander 12) „Könige Jawans“, von denen die ersten 4 Zeitgenossen des Fürsten Chananja und die übrigen die des Chisdai gewesen sein sollen.
פיטון, סלמון, אלכסנות; מפרים, סליקום, סנטרוך, אנטיוך, אנטיוכס גסקלגס, אנטיוך, הוא בנה אנטוכיא, תלמי, הוא כתב את התורה יונית
(S. O. s. Ms. Paris, die Varianten Anhang I.)

Um die Erklärung dieser zum teil arg verstümmelten Namen haben sich bemüht Rapaport (Erech Millin voce אנטיוך, wo nur die von S. O. r. berücksichtigt sind, Herzfeld (Gesch. II, 124 f. unten Anhang I, Brüll) („Jahrbücher“ I, 80 Anm. 24).

Statt „Pithon“ lesen die Drucke פוטרון, das S. O. r. פירטון. Offenbar ist jenes die richtige Lesart. Der Name bezeichnet also weder Perdikkas (Rap.) noch Antipater (Brüll) ein Name, der gleich darauf im S. O. s. durch אנטיפטר wie sonst in der jüd. Litt. wiedergegeben wird, sondern den bekannten Feldherrn Alexanders, dem nach dessen Tode bei der ersten Teilung Medien zufiel. (Droysen „Gesch. d. Hell.“ II, 35 ff. Cf. bes. Gutschmidt „Gesch. Irans“ Tübingen 1888 S. 17.) „Salmon“, den Rapaport merkwürdigerweise mit Alexander II., Brüll mit Lysimachos kombinirt, ist mir völlig unerklärlich. Am wahrscheinlichsten scheint es mir, dass סלמון

Man könnte versucht sein, die um die Hälfte vollständigere Relation des jüngeren Seder Olam für die Quelle und die des älteren für ein Excerpt aus dieser zu halten, zumal die des S. O. rabba ohnehin demselben ursprünglich fremd und interpoliert scheint (vergl. weiter S. 15 Anm.) Indessen die genaue Uebereinstimmung der Namenzahl im Sutta (11) mit den Daniel Kap. VII, 7, 8, unter den elf Hörnern symbolisch verstandenen syrischen Fürsten legt schon den Verdacht nahe, dass diese Zahl es war, die durch Hinzufügung

---

aus סלמי korr. ist und ursprünglich die bekannte Makkabäerkönigin Salome Alexandra bezeichnete, die, obwohl dem Talmud (Grätz III, 529) sehr wohl bekannt, in der unmittelbar auf die syr. folgenden makkabäischen Königsreihe (s. weiter S. 14 A. 1) vermisst wird. Wenn Rapaport (l. c.) darunter sonderbarer Weise Alexander II. verstehen will, so macht es vielmehr die handschr. Lesart אלכסנות (s. oben) für das אלסכנות in den Drucken (wenn man nicht darin arab. Einfluss sehen will) wahrscheinlich, dass hier zwischen נ u. ו ein דר ausgefallen und Alexander II. der Sohn A. d. Grossen u. der Roxane (323—311) zu verstehen ist. So vermutete schon Brüll (das.). Der in der Liste des sutta folg., im rabba, wie der vorhergehende, fehlende מפרים ist bisher unerklärt geblieben (Herzfeld l. c.) Brüll macht mit Recht aus seiner Vermutung, der letzte Adiabenerkönig Meharaspes (um 117 n.) könne gemeint sein, kaum Ernst (das.). Es ist aber kein anderer, als der Ephor Amphares (Droysen „Gesch. d. Hellen.“ III. 436 f.), der Leiter der oligarchischen Reactionsbewegung, welcher der edle Agis († 241 v.) zum Opfer fiel, den dürftigen Berichten (l. c. 435, 438) nach zu urteilen, ein Mann von ausserordentlicher Macht in Sparta. סנטרוך ist wohl nicht „der armen. König Sanatrukios“ (Brüll l. c.) — Wenn Brüll es dem kleinen Chronikon zutraut, einen Zeitgenossen Trajan's für einen Diadochen zu halten, weil es „aus dem 8ten Jahrh. stammt,“ (l. c.) so vergisst er, dass ders. Name סנטרוק auch im grossen Chron. steht, nach Brüll der Quelle des kleinen (das.), wo ihn für eingeschoben zu halten das שמונה verbietet —, sondern entweder Kassander oder, da sonst ק resp. כ finale des Namens unerklärt bliebe, der durchaus vom hellen. Wesen beeinflusste Neubegründer des Inderreiches Sandrakottus (Tschandragupta), der nach s. Frieden mit Seleukus I (Droysen II, 199, Herzfeld 2, 162) mit den griech. Höfen in freundschaftlichstem Verkehr blieb (Droysen III, 351). Welche Seleukiden des Namens Antiochus unter „Antioch“ und „Antiochos“ gemeint sind, ist selbst, wenn wir annehmen, dass nur den Juden freundlich oder feindlich bes. nahegetretene Fürsten in dieser Liste genannt sind (so Rapaport), kaum zu eruiren. Denn nicht nur A. I (Soter 281—261) u. A. IV. (Epiphanes

von 4 Namen erreicht werden sollte, der noch verstärkt wird durch die wenigstens an 2 derselben leicht wahrnehmbaren Merkmale der Jugend (Siehe Anm.) Mag also auch das S. O. r. wie so häufig, hier die Quelle des sutta gewesen sein, die Thatsache allein, dass in diesem hier, wie schon früher (S. 9 f.) auch andere benutzt sind, spricht dagegen, eine Entlehnung aus dem rabba auch für Berichte anzunehmen, die das Sutta allein enthält, weil dieses nur aus jener Quelle habe

---

75—163) sondern auch A. II Theos, A. III ὁ μέγας unterhielten solche Beziehungen zu ihnen (Droysen III, 330 u. 74). Der in S. O. rabba gew. (z. Bsp. Amst. 1711) zu „Goskelos“ korr. „Goskalkas,“ auch u. A. j. Sota 9, 13 (גיום גולקס) und Megillath Taanith vorkommend als wahnwitziger Despot, der die Aufstellung seiner Bildsäule im Tempel befohlen, ist gewiss, wie Jost vermutet hat, Caligula u. aus גיום קלקס entstanden. Wie kommt dieser nun unter die Diadochen? Das Rätsel wird folgendermassen zu lösen sein. „Goskalkas“ erscheint in der talmud., ausführlicher Meg. Taanith erzählten Sage als Zeitgenosse eines Simon des Gerechten (Grätz III, 283), ein Simon mit dem gleichen Beinamen fällt aber nach Abot I, 2, 3, Menach. 109b, Joma jer. 6, 3 in die syro-hellen. Zeit, nach brev. Philonis (vergl. Herzfeld 2, 375, Frankel's Mntsschr. 1854 S. 221, wonach er um 198 starb) in die Antiochus des Grossen, es war also nur logisch, wenn man auch Goskalkas unter die griech. Dynasten versetzte. „Antiochus, der Erbauer von Antiochia“ (am Orontes, der bek. syr. Weltstadt, in der, wie in Alexandria, eine starke autonome Judengemeinde bestand (Mommsen V, 457 f. Droysen II, 2,258; ein R. Acha שר הבירה) wie es scheint, von Antiochia wird Jebamot 45a erwähnt. s. das.) wird auch in dem spät entstandenen Midr.-Psalmen (Zunz, G. V. 266 f.) als solcher hingestellt, während Ber. r. übereinstimmend mit Strabo u. Malalas (Droysen l. c. III, 392) nur den Namen der Stadt auf einen Antiochus zurückführt (Ber. r. cap. 23 f. 27a אנטוכיא על שם אנטיוכס), wie den von Tiberias auf Tiberius, von Alexandria auf Alexandros. Der Erbauer war Seleukus I, der den Namen nach dem seines Vaters wählte (Strabo). Die Angabe des S. O. s. u. die entsprechende des Midr. תהלים (Ps. 9 f. 8c.) אנטיוכס בנא אנטוכיא („Constantin hat Constantinopel gebaut, Apilus Apulien, Antiochus Antiochia, Sicilus Sicilien“) gehen wohl auf die entsprechende orientalische Sage zurück (Droysen l. c.) An direkte Abhängigkeit des einen vom andern lässt die ungefähre Gleichzeitigkeit ihrer Abfassung und die räuml. Entfernung Italiens (s. Zunz l. c.) und Palästinas (s. weiter S. 26) von einander nicht wohl denken. Sicherlich ist diese Angabe verhältnissmässig jungen Datums, wie die über „Ptotemäus, der die Thora übersetzt hat,“ bei welch' letzterer dies keines Nachweises bedarf.

schöpfen können.[1]) Wenn diese den talmud. zuweilen widersprechen, (das von Grätz angeführte Beispiel, die stillschweigende Abweisung der talmud. Annahme eines 80jähr. Hohenpriestertums Johann Hyrkans' (Joma 9a, Berach. 29a.) ist desshalb schlecht ge-

[1]) So Grätz IV, 536 f. vergl. Frankel'sche Mntschr. 1852 S. 392, Fürst „Orient“ 1846 S. 552 f. Grätz hält die Daten des S. O. s. über Makkabäer- und Herodäergesch. für Bruchstücke eines uns nicht mehr erhaltenen 2ten Teiles des gr. Chronikons. Da dieses, wenige Interpolationen abgerechnet, unfraglich von R. Jose ben Chalefta stammt, (Fürst l. c. Grätz l. c. Zunz G. V. S. 85, über Grätz' Behauptung, Z. setze es in das 9te Jahrh. (IV, 537) siehe Steinschneider „Cat. der Bodleiana“ sub voce, Jose b. Chalefta) so müssten diese Daten ebenfalls R. Jose angehören. Das ist aber sehr fraglich, nicht allein für sie, sondern auch für die im rabba sich findenden angebl. Fragmente eines solchen 2ten Teiles überhaupt, wozu alles gehören soll, was über die Zeit Alexander's hinausgeht. Die 4 Zahlen des sutta über die Makkabäer Jochanan (Hyrkan I 37 J,) Jannai (27) Aristobul (II. 13) und Antigonus (26 J.) ergeben allerdings zusammen 103 J., also die bekannte Angabe R. Jose's für die Dauer der Makkabäerzeit (Ab. Sara 9a, S. O. r., S. O. s. cf. Grätz, Gesch. l. c., Mntschr. das. 315), sind aber wahrscheinlich aus der bek. Zahl 103 mit Benutz. der ebenfalls bek. Regierungszeiten Hyrkans und Alexander Jannai's herausgedichtet. Die Namen Aristobul und Antigonus waren ja häufig genug im hasmonäischen Hause. So nur erklärt sich die Angabe von 13 Jahren für Aristobul, der höchstens 6 (70 – 64), von 26 J. für Antigonus, der kaum 3 (40—37) fungirt hat, und das Fehlen nicht nur Aristobul's I (106—105), sondern auch Salome Alexandra's (79—70) und Hyrkan's II (63—36), die selbst der Talmud kennt (vergl. vor. Anm. u. B. kamma 82b). Statt aus dieser Verschiedenheit jener Angaben vom Talmud auf die Autorschaft R. Jose's zu schliessen, da ein nachtalmud. Verfasser auf diesen mehr Rücksicht genommen hätte (Grätz l. c. 537) hätte Grätz vielmehr umgekehrt aus den noch mangelhafteren Nachrichten des Verf., als sie selbst der Talmud hat, auf ein verhältnissmässig spätes Zeitalter desselben schliessen müssen. Die nachtalmudische Zeit braucht dieses desshalb noch nicht zu sein, die Quelle des sutta für diese Notiz kann recht gut vor dem Abschluss desselben entstanden sein, also nicht in der Lage gewesen sein, denselben zu benutzen. Einem Tannaiten und Historiker wie Jose b. Chalefta, dem Histor. *Κατ' ἐξοχὴν* der talmud. Periode (Fürst l. c.) dessen nicht geringe hist. Kenntnisse wir aus den uns erhaltenen Resultaten seiner Forschungen noch erkennen können, (Grätz IV, 218), ist die Gesch. der letztvergangenen Jahrhunderte sicherlich besser bekannt gewesen. (Hat Salome in der That (s vor. Anm.) ursprünglich in der Namenliste gestanden, so war, falls keine Zahlenkorruptelen anzunehmen sind, jedenfalls die Summe der 5 Zahlen, mochte auch ihre Regierungszeit geringer angegeben sein,

wählt, weil dieselbe schon von Raba (Ber. l. c.) verworfen und durch irrtümliche Identificirung von Jochanan (abgek. Jannai) u. Alex. Jannai erklärt wird), so ist darin umsoweniger ein Kriterium für ihre vortalmud. Abfassungszeit zu sehen, als der

---

wie bei Josephus (9 J.), jedenfalls nicht =103; bei dieser Annahme schwände selbst der letzte Schein von Grund für den Zusammenhang beider Berichte.) Mag man indess hier noch zweifelhaft sein, ob nicht doch Jose der Verfasser sei, so ist dies anzunehmen kaum möglich bei der Notiz des sutta über die Herodäer, welche selbst Grätz in ihrer jetzigen Gestalt nicht dem rabba vindicieren will (das. 538). Die 3 Namen, die genannt werden, (Herodes, Agrippa, Monobaz) verraten auf den ersten Blick, dass sie aus den trübsten Quellen geflossen sind. (Die bei Herodes in der Amsterd. Ausg. v. 1711 und 1717 sich findende Zahlenangabe (37), die mit der v. Jos. übereinstimmt, fehlt in allen alten Drucken (cf. krit. Ausg.) und lautet m Pariser Ms. „25", sodass es fraglich wird, ob wir nicht in ihr eine spätere Einschaltung oder Verbesserung zu sehen haben. Monobaz, des Jzates v. Adiabene Bruder und Nachfolger, (Jos. ant. 20, 4, 3) ist wohl desshalb, weil er in den talmud. Stellen schlechthin מלך genannt wird, zum jüd. König und zum Herodäer, in deren Zeit er gehörte, gestempelt. Raschi's ähnlicher Irrthum (zu Baba Bathra 11a מורע חשמונאים rührt schwerlich aus dieser Quelle. Aruch (voce מלבן) hat das Richtige. Es ist bekannt, dass das Missverständniss des S. O. s. späterhin allgemein ward. Dasselbe findet sich übr. schon im Aruch des Gaon's Zemach. Cf. unten. Haben also diese Relationen des S. O. s. sicherlich nicht Jose zum Verfasser, so ist von der des grossen S. O. über die syr. Könige dasselbe, wenngleich nicht mit Gewissheit, zu sagen. Sie ist wahrscheinlich teils aus dem Talmud (Goskalkas), teils aus zufällig aufgegriffenen Namen zusammengestoppelt. Eher lässt die v. Grätz (l. c. III, 239, 540) so geistvoll interpretierte Aufzählung von 4 Epochen der jüd. Gesch. mit chronol. Bestimmungen (Varuskrieg (?), Vespasianischer Krieg, Quietus? — und Barkochbakampf (c. 140)) auf einen den Ereignissen zeitlich nicht allzufernen Ursprung schliessen, aber trotz der anderen Lesart in de Rossi's Meor Enajim ist ihre Erklärung so fraglich, dass sich darauf kein sicheres Urteil gründen lässt. (Weder von einem Quietus- noch Varuskrieg ist, trotzdem Jos. c. Apionem I, 7 einen „*Πόλεμος Κυιντελίου Οὐάρου*" nennt, etwas sicheres nachweisbar, abgesehen davon, dass אסוירום als Varus zu erklären fraglich, Sabinus ist keinenfalls darunter zu verstehen (Grätz IV, l. c.) קיטום mag Quietus heissen.) Mag dieses Fragment aber nun v. Jose stammen oder nicht, im rabba kann es nur als spätere Einschaltung erscheinen; denn dasselbe hat, wie sich erweisen lässt, nur bis zu Alexander dem Grossen gereicht (s. auch Zunz l. c.), den es in „Daniel" unter dem Ziegenbock symbolisiert sah (Dan. 8, 5), nnd bis wohin es sein Zweck, die bibl. Chrono-

Talmud eigentümlicher Weise nur höchst selten benutzt scheint.[1]) Jedenfalls hat das kleine Chronikon bis auf die Zeit Jehojachin's, an dessen Person sich der Uebergang von der Königs- zur Fürstengeschichte knüpft, nur sehr geringen selbständigen Wert, für diese selbst aber ist es ausser Stammbäumen aus späterer Zeit die einzige Quelle von Bedeutung. Dieser dritte und wichtigste Teil des S. O. s. führt eine lange Reihe davidischer Fürsten auf, die eröffnet wird von Jechonja's Sohn Scealtiel, bis zu dem 520 n. Chr. nach Palästina fliehenden Sohn des letzten Fürsten Mar Sutra II, Mar Sutra III, und dem 6ten resp. 9ten Geschl. nach ihm[2]) hinab, von denen nur der vorletzte und letzte ausdrücklich als Rosch gola bezeichnet wird. Regelmässiger Zusatz bis auf den 24ten derselben hinab (Abba s. unten) ist חכמים דברוהו, ein technischer Aus-

---

logie aus der Bibel zu eruiren, führte. Wie das ganze Buch, so ist auch das Schlusskapitel, dem jene beiden Notizen angehören, durchaus zusammenhängend und ohne jede Lücke, sobald wir den in der Mitte eingeschalteteu mit אמר ר' יוסי beginnenden, aus zwei dem Talmud (Ab. S. 9a u. Taanith 29a (Parallelst. Erach. 11) entnommenen und durch die beiden erw. Notizen vermehrten Zusätzen zusammengesetzten Passus ausscheiden. Der Vers „neige dein Ohr den Weisen zu" mit seiner bis שקנה חכמה reichenden Erklärung wird weiter erklärt und begründet durch den Schriftvers „יהב חכמתא" u. s. w. „er gibt von seiner Weisheit den Weisen" in einem mit ברוך ה' beginnenden und bis zum Schluss reichenden exegetischen Excurs. So bildet den passendsten Schluss die Rechtfertigung des חכם und seines litter. Unternehmens als des an Stelle der Propheten zum Volkslehrer berufenen.

[1]) Sicher aus ihm stammt die Angabe über die 180jährige Herrschaft Roms über Israel vor der Tempelzerstörung מאה ושמונים שנה קודם שנחרב הבית פשטה על ישראל מלכות. Zur Erklärung der in dieser (S. O. s. 21a) chronolog. Angabe R. Jose's (Ab. S. 8b.) liegenden Schwierigkeit darf man vielleicht am Ende ein יון ergänzen, so dass sie ursprünglich mit der fast gleichlautenden über die Griechenherrschaft identisch gewesen wäre (cf. Ab. S. 9a), obwohl die Gemara selbst schon (das 9a) jenen Sinn darin findet. Einen anderen Erklärungsversuch s. v. Zuckermandel in Frankel's Mntschr. 1871, S. 460.

[2]) Nach Zakuto's Auszug 9 Geschl. Ueber den Anhang v. 2 Geschl. v. S. 38 Anm.

druck, dessen Sinn für uns dunkel ist.[1]) Jedem Fürsten zur Seite stehen, wie den Königen die Hohepriester und Propheten, ihre „Gelehrten.“ Als solche erscheinen zuweilen ganz unbekannte Persönlichkeiten, während hochbedeutende Erscheinungen, wie z. Bsp. Rabbana Aschi, ganz vermisst werden. Es sind also ohne Zweifel dem Fürsten näherstehende, von ihm abhängige und an seinen Hof gezogene Theologen gemeint, gleichsam Hofprediger, von deren Existenz auch im Talmud zuweilen die Rede[2]) zu sein scheint. Im allgemeinen ist das Buch nur ein seelenloses Namenverzeichnis, ganz wie die Geschlechtsregister in Esra, Nehemia und Chronik. Nur einige der angeführten Personen gewinnen Leben und Interesse durch der Angabe, dass sie die Regierung angetreten (עמד) und aus dem Leben geschieden seien (שכיב) beigefügte kurze, aber wertvolle historische Notizen. Am Schlusse aber mündet die Fürstentafel in eine ausführliche Darstellung der Geburt, des Lebens und Todes des letzten derselben (nach dem Verfasser wenigstens des letzten), von sagenhaftem Charakter, die noch besprochen werden wird. Daran schliesst sich die Aufzählung seiner Nachkommen wohl bis auf die Zeit des Verfassers. Denselben für diesen Teil seiner Arbeit zu controllieren, bietet uns leider fast keine Quelle die Möglichkeit. Der im Talmud auf die Exilsfürsten sich beziehenden Stellen sind bekanntlich äusserst wenige, und auch die lassen sich für die Biographie des einzelnen nur selten benutzen.[3]) Ebenso dürftig ist die Ausbeute aus der Universitätschronik von Pumhaditha, doch sind die genauen bes. chronologischen Angaben, die sich in ihr, wie in dem „Seder Tannaim weamoraim“ und sonst zerstreut finden, sehr dankenswert. Die einseitig religiöse Richtung, der die jüd. Historiker meist angehörten, hat hier eine fast noch schlimmere Wirkung geübt, als in den Mönchschroniken des christl. Mittelalters das durch die Kirchlichkeit der Verfasser befangene Urteil ders. über die antipäpstlichen

---

[1]) Bei Schealtiel lautet er „ח״ד בגולה“. Danach möchte man annehmen, dass er auf die Fürstenwahl geht. Vergleiche darüber unten.

[2]) Schabb. 126b, Beza 23a, Moed Katon 24b u. s. cf. unten.

[3]) Siehe oben S. 6.

Kaiser. Bei ihnen war die Folge ein von Hass und religiösem Fanatismus entstelltes Bild ihres Lebens und Wirkens, während der schriftstellernde Gaon, die Talmudlehrer und andere von diesen mehr oder weniger abhängige Chronisten den orientalischen Despotismus und die der „jüdischen Kirche" gegenüber verhältnissmässig freie Stellung dieser Fürsten mit der schlimmsten Strafe belegten, die eine bedeutende Erscheinung nur treffen kann, mit Nichtbeachtung. So kommt es, dass wir über keine eigentümliche Seite des jüdischen Lebens jener Tage so schlecht unterrichtet sind, wie über das jüdische Fürstengeschlecht. Um so höher steigt die einzige ausschliesslich diesem Gegenstand gewidmete Schrift für uns an Wert, um so bedauerlicher muss es uns scheinen, kein richtiges Urteil durch Quellennachweise über sie gewinnen zu können. Oder wäre es doch möglich, wenigstens teilweise die originalen Quellen des S. O. s. zu eruiren und so die Richtigkeit der Ueberlieferung zu prüfen? Die älteste Geschlechtstafel von Davididen, die uns erhalten ist, findet sich Chronik I Cap. 1—3. Dass das äussere Schema der Einteilung aus dieser in das S. O. s. übergegangen ist, sahen wir oben.[1]) Sollte die Verwandtschaft beider sich nicht auf den Inhalt erstrecken? In der That stimmen die ersten 13 Namen sowie 15) u. 16) abgesehen von Reihenfolge und Verwandschaftsverhältniss mit ebensovielen aus dem reicheren Verzeichniss der Chronik I Kap. 3.[2]) Dass diese Uebereinstimmung nicht mit Herzfeld II, 187 f. geleugnet werden kann, sondern zum mindesten auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden müsste, liegt auf der Hand.[2]) Doch auch diese Annahme ist ganz abzuweisen. Abgesehen davon, dass die Existenz eines vorchronistischen Davididenstammbaums zur Zeit des S. O. s., also c. 800, von vornherein höchst unwahrscheinlich ist, so könnte ein solcher Stammbaum nur entweder palästinische Davididen, entsprechend der Liste von solchen in Chronik I, 3, die ebensowenig wie „Esra" und

---

[1]) Vergl. S. 9.

[2]) Siehe die Tabelle unten, wo eine Geschlechtstafel der für das S O. s. oder eine andere Quelle in Betracht kommenden Namen aus Chronik I, 3 gegebon ist.

„Nehemia" von der Auswanderung Serubabels nach Babylon und seiner Erhebung zur Reschgluthawürde etwas weiss,[1]) oder babylon. enthalten haben, und das S. O. s., resp. Chronik müsste dieser Liste die Qualität, die ihre Liste jetzt zeigt, willkürlich beigelegt haben. Bei der Chronik wäre, wie schon angedeutet, ein solches Verfahren, die völlige Nichterwähnung des Vaterlandes und Standes jener Männer, unerklärlich, beim S. O. s. käme es auf die mittelbare Benutzung der Chronistenliste hinaus, aber wir können den Nachweis liefern, dass er diese unmittelbar benutzt hat (s. oben). Ist es so als ausgemacht zu betrachten, dass die mit Chronik I, 3 stimmenden Namen im allgemeinen der davidischen Stammtafel daselbst entnommen sind, also fälschlich unter den babyl. Exilsfürsten aufgeführt werden[2]), so ist es doch ganz unrichtig, hierin eine Art Geschichtsfälschung, eine absichtl. Fiction von Seiten des Verfassers zu sehen.[3]) Es ist vielmehr nachweislich, dass die Liste des Chronisten schon sehr früh als eine Reihe von Exilarchen galt,[4]) wie sie späteren Forschern, wie Abr. b. David (cf. „Sefer hakabala" 25a Ven. 1545,) Saadja ibn Danan („Peer hador" Nr. 225 geschr. 1485), Ibn Jachja („Schalschelet hakabala" Ven. 1688 S. 67a) u. a.[5]) geradezu die Hauptquelle für die ältere Exilarchengesch. war, an der die Berichte des S. O. s. geprüft und berichtigt wurden. Ebenso wissen wir, dass die Abweichungen dess. von seiner Vorlage sich in im ersten christl. Jahrh. oder früher entstandenen Schriften bereits teilweise befanden.[6]) Wir werden also anzunehmen haben,

---

[1]) Zunz, G. V. 138, vergl. S. O. s., s. auch unten.

[2]) Von dreien ders. wird ausdrücklich angegeben, dass sie in Palästina lebten. S. unten.

[3]) Zunz, G. V. 138.

[4]) Das. vgl. die angef. talm. Stellen. S. bes. unt. Anhang I.

[5]) Vergl. „Dorot Olam" und die beiden karäischen Fürstenregister, sowie Jedidja's Stammbaum und die Reschgluthareihe in dem Bibelms. von Damaskus; siehe Tabelle unten und die betr. Stellen weiter unten.

[6]) Das breviarium Philonis, das, wie Herzfeld „Gesch." I, Achter Excurs Seite 382 f. bewiesen hat, teilweise auf eine ältere hebr. Quelle zurückgeht, welche schon Lukas benutzte, nennt die 3 Geschl. Serubabel, Meschullam, Chananja, wie d. S. O. s. Cf. unten.

dass diese Veränderungen nicht etwa von dem Verfasser des S. O. s. vorgenommen sind, um ein litterar. Plagiat zu verdecken, sondern weil er sich durch den Vorgang anderer Quellen, die ihm vorlagen, dazu berechtigt hielt. Wenn er z. Bsp. statt Nearja's (Chron. das.) Chiskija, dessen Sohn, zum Sohn des Schechanja und Enkel des Schemaja (in Chron. ist umgekehrt Schechanja der Vater des Schemaja vgl. Tabelle) macht, so könnte ihm auch für die vortalmud.[1]) „Fürsten“ (vor c. 140 n. Chr.) eine nur äusserst dürftige und lückenhafte Quelle vorgelegen haben, in welcher ein Chiskija als babyl. Davidide genannt war, und zu deren Ergänzung ihm die Chronik diente. Eine andere Bemerkung könnte ebenfalls als Stützpunkt dafür dienen, dass ihm auch für die Zeit vor c. 140 n. Chr. bessere Quellen sich darboten. Eine auch in arab. Chroniken[2]) sich findende Eigentümlichkeit seiner Schrift ist die regelmässige Gegenüberstellung der Fürsten und ihrer gelehrten Zeitgenossen[2]), eine chronolog. Bestimmung, mit der wir uns häufig anstatt genauerer Nachrichten begnügen müssen.[2]) Das aus der Chronik herstammende charakterisiert sich nun schon durch das Fehlen dieser Hoftheologen, von denen ja die Chronik ebensowenig etwas weiss. Nur von drei dieser Personen berichtet der Verfasser genaueres, von Chiskija (Nr. 12), dass er sich, wie fromme Juden pflegten,[3]) im heil. Land habe beisetzen lassen (und zwar auf dem „Hügel Arbel,“ dem Besitztum des Josua b. Sorow,[4]) im Osten der Stadt), von Jochanan (Nr. 15) und Schafat (Nr. 16), dass ihr חכם R. Chananel gewesen sei.[5]) Ob diese Notizen aber dem von dem Verfasser für die hist. Zeit des Reschgolats seiner Arbeit zu Grunde gelegten Stammbaum, einer, wie weiter gezeigt werden

---

[1]) C. 140 n. lebte der erste im Talmud erw. Exilarch Nachum. S. unten.

[2]) Vergl. oben S. 10 f. und 17 f.

[3]) Ketubot 111a “כל הקבור בא"י קבור תחת המזבח„ Hamburger Encykl. I 475.

[4]) So Ms. Paris u. Amst. 1817, statt des unsinn. durch Dittographie entstandenen נשרף.

[5]) S. S. 22 f. Statt des in der talm. Zeit ungewöhnlichen Namens wohl חננא zu lesen.

wird, ganz zuverlässigen Quelle,[1]) entnommen sind oder nicht, das festzustellen bedarf es einer besonderen Untersuchung. Nicht der merkwürdige Beweisgrund Crochmals,[2]) sondern das völlige in diesem Falle unerklärliche[3]) Schweigen des Talmuds ist ein schwerwiegendes Verdachtsmoment gegen die Beisetzung eines babyl. Fürsten in Palästina von Huna I. Wenn die Ueberführung der Leiche Huna I. (siehe weiter unten) nach Palästina einen Eindruck hinterliess, der in so vielen Relationen des Talmuds wiederklingt, so war es offenbar der Reiz der Neuheit, der diesem Ereigniss in den Augen der Mitlebenden eine solche Bedeutung verlieh (von Ukban II, (dem Ukban b. Nehemia des Talmud, über ihn s. unten) weiss nur das S. O. s. das gleiche zu berichten, der Talmud erwähnt nicht das Geringste davon, eben weil diese Sitte bei den babyl. Juden damals sich schon eingebürgert hatte.) Dies wäre nicht zu verstehen, wenn einer der Vorgänger Huna's I demselben mit der gleichen frommen Handlungsweise vorangegangen wäre. Es wäre unerklärlich, wenn jene Translokation Huna's so oft beschrieben, diese niemals erwähnt würde. Die Angabe des S. O. s., die in ihrer Genauigkeit den ortskundigen Palästinenser verräth, ist also höchstwahrscheinlich verschoben und bezog sich

---

[1]) S. S. 31 f. Sie beginnt wohl mit Nachum, gegen dessen Historicität nicht das geringste spricht. S. unten.

[2]) Nach Crochmal „Scholien" S. 28 f. kehren gewisse Namen in der Fürstenfamilie בי נשיא immer wieder, zu denen Chiskija nicht gehört (selbst unsere mangelhaften Nachrichten wissen von mehreren des Namens, cf. Abr. b. David in ס' הק' S. 32b. ed. Fürstreg., (Dod Mordechai Kap. 6) u. s.) Er setzt deshalb für Chisk. Nehemia איש בית דלי Jeb. 122a, indem er בית דלי als „Haus Davids" fassen oder בית דוד lesen will, während es doch das bekannte Delia auf dem Weg von Tibnin nach Safet, heute Wady ed Dalieh, ist, vergl. unten.

[3]) Nach einem Schreiben an die Bagdader Gemeinde hrg. v. Carmoly (angef. bei Rapoport „Erech Millin S. 191) wäre freilich Chiskija nicht in dem palästin. Arbeel" (über dass. Rapop. das S. 190, Zunz, „Geogr." Gesammelte Schr. II, 287) בית ארבאל zwischen Sephoris u. Tiberias, sondern in Arbela (vergl. jer. Sota Per. 4, Hal. 4 „כור עוקבא הורה בארבילי", Hos. 10, V. 14 „כשוד שלמן בית ארבאל"?) begraben worden, doch vergl. Rapoport das. S. 191.

ursprünglich vielleicht auf Huna I, (Anan, bei dem im S. O. s. die oben erwähnte Notiz von seiner Beisetzung in א׳ ארץ fehlt.[1]) Weniger leicht lässt sich die Wahrheit eruiren in Bezug auf Jochanan (Nr. 15) und Schafat (Nr. 16). Entschieden falsch ist die Ansicht Grätz's, dass der Name des חכם Chananel, der erst am Ende der gaonäischen Zeit öfter auftritt, erdichtet sei um die Fiktion zu verdecken.[2]) Denn wenigstens Schafat[3]) hat einen חכם in dem von Zakuto ausgezogenen sehr korrekten Text überhaupt nicht, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die auch für Jochanan blos auf einem Versehen des Kopisten vielleicht beruhende Angabe nur hierher gerieth, indem derselbe irrtümlich die letzten Worte des auf seinen Vorgänger Nachum bezüglichen Passus „וחננאל חכם שלו" hier wiederholte. Nun aber hat der Verfasser, wie ein Blick auf seine Liste lehrt, seine Fürstengeschichte in zwei streng von einander geschiedene Teile eingeteilt, deren ersten die Namen aus der Chronik, auch kenntlich durch das Fehlen der „Chachamim", und deren zweiten die Nachrichten aus einer noch zu besprechenden Quelle bilden, welche mit Nachum höchstwahrscheinlich begann. Wenn also der erst nach Nachum aufge-

---

[1]) Ueber die vermutliche Identität Anans mit Huna (s. unten) von der Beerdigung Huna's in „Beth Arbel" (s. oben) weiss der Talmud übrigens nichts.

[2]) Der viermal vorkommende Name ist nach Grätz IV, 560 stets ein Zeichen der Fiktion der betr. Notiz, in der er vorkommt. Nun liest aber bei Ukba (s. unten) der Zakuto'sche Auszug statt „Chananel" „Chinena" und das hier nicht deutlich lesbare Oxf. Ms., dessen Lesarten Herr Dr. Neubauer, Bibliothekar das., die Güte hatte, mir mitzuteilen, scheint dasselbe an allen 4 Stellen zu haben (s. unten).

[3]) Bek. hat das Geschichtswerk des Moses v. Chorene die Tendenz, die vornehme armen. Familie der Bagratunier zu verherrlichen, was in einer heutzutage kaum mehr zeitgemässen Weise geschieht, nämlich dadurch, dass er sie zu Juden macht. (Cf. Gutschmidt in dem „Ber. über die Verhandl. der sächs. Akad. der Wiss." 1876, S. 1 ff.) Es hat noch niemand meines Wissens, beachtet, dass fast alle Namen dieses Geschlechtes, die beim Moses erwähnt sind, in der jüd. Fürstenfamilie wiederkehren. So z. Bsp. Anan, Schechanja, (Seneka) Asaria, Assud=Assur (Gefangener אסיר)=Jojachin (Chron. I, 3, V. 27), Schampat-Schafat (cf. Steinschneider bei Ersch u. Gruber. Encykl. Art. „Juden" S. 174, Moses v. Chorene ed. Whiston, London 1736. Buch II, 123, 180, siehe auch II, 122 u. s.)

führte Jochanan (und Schafat) zur ersten Klasse gehörte, so müsste er durch ein Abschreiberversehen in die zweite gerathen sein, eine Vermutung, die weder durch die Autorität eines Textes noch durch eine diesbezügliche Relation gestützt wird.[1]) Es wird sich also nicht mit Sicherheit die Grenze fixieren lassen, bis zu der die Benutzung der Chronik reicht, und jenseits welcher die einer andern Quelle beginnt. Ueber diese, die uns leider verloren ist, ein richtiges Urteil zu gewinnen, ist für die Würdigung des Quellenwertes des S. O. s. von höchster Bedeutung. Ist derselbe oft ganz geleugnet, nie ganz gewürdigt worden, so waren es verschiedene Umstände, die dazu beitrugen, das Urteil zu trüben und das wahre Sachverhältniss zu verdunkeln. Schon die oben charakterisierte Abhängigkeit von der Chronik liess den Verfasser manchen als Fälscher der historischen Wahrheit erscheinen.[2]) Wenn man aber wohl gar so weit ging, sein ganzes Werk einfach in die Reihe der Schriften völlig erdichteten Inhalts zu setzen, so war dabei ausschlaggebend der in die Augen springende tendenziöse Charakter desselben. Man erinnere sich, dass der dort gegebene Stammbaum des davidischen Hauses herabreicht bis auf den 520 n. Chr. nach Palästina geflüchteten und dort Stammvater einer Archipherekitenfamilie[3]) gewordenen Mar Sutra III,[3]) den letzten Nachkommen des alten Königshauses. Zum Beweis dieser für ihn offenbar wichtigen Thatsache erzählt der anonyme Autor gegen Ende der Chronik (als Pendant zu der zweimaligen Ausrottung des davidischen Hauses bis auf einen einzigen Spross in früheren Zeiten[4]) in sagen-

---

[1]) Wie es bei Chiskija der Fall ist, vergl oben S. 21, sogar eine Andeutung im Text scheint dafür, dass die Notiz verschoben ist, vorhanden zu sein. Für die Historicität Jochanan's liesse sich sogar ein positives Zeugniss beibringen, wenn man den „Mar Jochanan" eines Scherira'schen Responsum (bei Aruch v. אביי, vollst. in Juchasin ed. Filipowski S. 84. „Mar Ukba, M. Jochanan, M. Sutra") auf ihn bezöge S. unten.

[2]) Zunz G. V. 139, Grätz IV, 559 f. V, 422.

[3]) Vergl. oben S. 16 u. unten.

[4]) Unter Athalja (und es erlosch das Haus Davids und es blieb von ihnen nur Joas, ein kleines Kind s. u.) und nach d. ersten Tempelzerstörung (und es blieb vom Hause Davids nur Jechonja allein. S. O. s. 21a.

haftem Stil von dem wunderbaren Aussterben desselben unter Huna VI († 507 Scherira W. 19)[1] durch eine Pest, welche die despotische Behandlung eines Scholarchen (Chanina) von seiten dieses Fürsten und die einen Krug füllenden Thränen des an seiner Ehre Gekränkten (cf. S. O. s).hervorgerufen hätten, und die nur ein ungeborenes Kind, das der Tochter des Scholarchen und Gemahlin Huna's, verschonte. Dem Kinde und seiner Geschichte ist nun das folgende Viertel des ganzen Buches gewidmet. Es wird uns, fast durchaus mit sagenhafter Ausschmückung, geschildert, wie der Knabe heranwächst, unter der Leitung seines Grossvaters zum kenntnisreichen Manne[2]) heranreift, Exilarch geworden das Persereich bekriegt, besiegt und endlich seinen Heldentod findet. Das Haus Davids, von dem sogar in sonderbarem Widerspruch mit dem Vorhergehenden zwei Glieder desselben ausser dem nachgeborenen Sohn M. Sutra's II, des verstorbenen Fürsten, genannt werden, zerstreut sich darauf, während dieser gleichnamige Sohn mit seiner Flucht (c. 520) ein Geschlecht von Davididen nach Palästina verpflanzt.[3]) Man hat richtig erkannt,[3]) dass die Mar Sutrasage namentlich in ihrer Darstellung der Jugendgeschichte ihres Helden fast weiter nichts ist als die auf Mar Sutra übertragene Bostenaisage.[3]) Trotzdem dieser Stifter der arabischen Reschgolalinie[4]) über ein Jahrhundert später lebte als M. Sutra II, ist die an diesen sich knüpfende Sage in der Form, wie sie uns im S. O. s. überliefert wird, unzweifelhaft die tendenziöse Nachbildung der Bostenaigeschichte. Entscheidend dafür ist schon, dass die in beiden Sagen charakteristische Namendeutung (dort des Bostenai-(Garten), hier des Mar Sutra (ein kleiner Zweig ארוא זוטרא in dem Garten בוסתנא, dem Symbol für das david. Haus) bei dem erstgenannten bis dahin unbekannten Namen sich naturgemäss herausentwickeln musste,

---

[1]) Die Erzählung beginnt mit d. W. „ובגו כלון דבית דוד והכי הוה“.

[2]) Der Ausdruck גברא רבא bedeutet nach Brüll soviel wie גאין (II, 104 Anm. siehe unten.)

[3]) Ausführlicheres s. unten vergl. bes. Brüll II, 101 f. über M. Sutra III u. s. siehe 16, 23.

[4]) Grätz V, 137 f. vergl. S. 27 Anm. 2, unten, S, 3, u. im Anhang III.

während der Name Mar Sutra bei den Juden Babyloniens längst zu einheimisch geworden war, als dass er noch hätte Stoff zur Sagenbildung abgeben können.[1]) Wenn wir nun fragen, was dazu führen konnte, den Bostenai'schen Sagenkreis mit dem Mar Sutra'schen zu konfundieren, so werden wir die Erklärung schwerlich in der „Unkenntniss" des Verfassers, der „alles, was ihm an Geschichte und Sage über die nachamoräischen Exilarchen bekannt war, über einen Haufen geworfen hätte", finden dürfen. Warum sollte er in seiner so gut unterrichteten Quelle nicht ebenso genaue Nachrichten über Mar Sutra II gefunden haben, wie über dessen Vorgänger? Dass dies der Fall war, zeigen sogar die genauen Zahlenangaben, die wir in der Geschichte Mar Sutra I. aus der umhüllenden Sage herauszuschälen versuchen müssen, und die ganz den Eindruck des historischen machen. Die Uebertragung von Zügen aus der Bostenai'schen Sage in die Mar Sutra'sche ist vielmehr eine völlig absichtliche, deren sich der Verfasser der Sage[2]) klar bewusst ist. Um die derselben, wie dem S. O. s. überhaupt, zu Grunde liegende Tendenz zu verstehen, ist das Vaterland des Verf. und die Zeit, in der er schrieb, vorher festzustellen. Die letztere bestimmt sich nach der Anzahl der nach dem (520)[3]) nach Palästina ausgewanderten Mar Sutra III folgenden Geschlechter (deren der Zakuto'sche Text drei mehr aufzählt), auf die letzte Hälfte des achten oder den Beginn des neunten Jahrhunderts, welche Zeit sich indess noch genauer begrenzen lässt. Sie hat nämlich wahrscheinlich für zusammenfallend zu gelten mit der Abfassungszeit einer ursprünglich wohl im

---

[1]) Die nähere Beweisführung vergl. in der trefflichen Abhandlung Brülls „Jahrbücher" II, 101. Die ausführlichere Darstellung der Sage siehe bei Jost „Geschichte der Israeliten V, 227 f. 351, der sich für das höhere Alter der Mar Sutrasage entscheidet, Grätz „Gesch. d. Juden V 13 f. 137, Note 1, siehe unten.

[2]) Derselbe ist wahrscheinlich nicht identisch mit dem des S. O. s. Siehe darüber S. 29 Anm. 1.

[3]) Anderweitige Zeugnisse für dieses Faktum mit geringer Variirung der Zahl, siehe S. 30 Anm 2 u. unten z. St.

S. O. s. befindlichen Notiz vom Jahre 805.[1]) Auf diese Zeit führt auch die Zakuto'sche Angabe[1]) von 10 Geschlechtern nach 520 (mit Einrechnung M. Sutra III). Dass Palästina, wie das der Archipherekiten[2]), deren Stammbaum er giebt, so auch das Vaterland des Verfassers ist, dafür zeugt schon die aus einer Notiz ersichtliche genaue Detailkenntniss des heil. Landes[3]) und die häufige Hinweisung auf die fromme Sitte einzelner babyl. Fürsten, sich dort beisetzen zu lassen[4]) Ebenso sprechen dafür sprachl. Merkmale (cf. unten) und der durchgängige Gebrauch der von den Palästinensern nach der Zerstörung d. 2. Tempels gewöhnlich angewendeten Aera destr. templ. sec. cf. unten, Harkavy „Altj. Denkmäler aus der Krimm" S. 160. Darf man es aus diesen

---

[1]) Der Auszug Zakuto's hat (cf. über denselben Einl. z. Ausg.) ohne Zweifel aus einem korrekteren Text des kl. Chronikons zwischen dem Jakob und Megas (מיגש) des gew. Textes noch Schemajah und Nina נינא wofür Brüll ‚Chanina" lesen will, (V, 96) siehe auch Ausg. unten), zwischen Megas und Nehemia d gew. T. noch Moses (in der griech. Form מיסאמישא). Dass die Relation über d. J. 806 (dass dass. ein Erlassjahr gewesen) sich noch zu R. Tam's Zeit († 1171) im S. O. s., statt, wie jetzt, im S. O. r. befand, glaube ich oben S. 8 f. bewiesen zu haben. (Sie mag, da sie „am Ende" stand (s. oben S. 8) in dem Bericht vom Jahre 520 enthalten gewesen sein, so dass derselbe urspr. gelautet hätte: ובשנת ת'נ'ב לחרבן הבית עלה לארץ ישראל והיה ראש סנהדרין, מכאן ואילך צא וחשוב לחרבן הבית ת'של'ז שנה ואלף קי"א ליונים שהיא שנת שמיטה. Statt 837 destr. templi hat Asarja de Rossi (Meor Enajim III Kap. 19 vergl. Grätz IV, S. 537) 862 destr. t., dass aber 1117 sel. = 805 n. Chr. die richtige Lesart, jene also corrumpiert ist, bezeugt Jalkut zu Daniel 8, 21. Die Angabe, dass 805 ein Erlassjahr war, ist aus R. Baruch „Teruma" Hilchot Aboda Sara § 135 zu ergänzen). Diese Notiz rührt nach Z. Excerpt's Text von dem Verfasser d. S. O. s. (der nach ihm zur Zeit Abdime's, des letzten von s. 10 Geschlechtern, lebte, wie man schliessen muss) her, während der Nachtrag von 2 Geschl. (S. 38 A. 1 Nr. 2) um c. 850 fallen würde. Nach dem gew. Text dagegen, der nur 7 Geschl. ausser dem Nachtrag kennt, müsste die Notiz (vom J. 805) dem urspr. Text fremd nnd erst zur Zeit des Nachtrags entstanden sein, während das S. O. s. selbst c. 750 z. Z. d. Abdime, (des letzten von 7 Geschl.) verfasst wäre.

[2]) Ueber dieselben s. Basnage III, 163 f. Grätz V, 25 ff. Brüll V, 94 ff. cf. unten 30 Anm. 2.

[3]) Vergl. oben S. 20, unten S. 30 Anm. 2.

[4]) Oben S. 21, siehe auch unten.

Gründen, zu denen später noch andere treten werden, für so ziemlich festgestellt ansehen, wo und wann der Verfasser des kl. Chronikons schrieb, so ist es nicht minder sicher, dass er zu der palästinischen Archipherekitenfamilie seiner Zeit in engen Beziehungen gestanden haben muss. Was mochte ihn nun bestimmen, in sein Buch eine Sage zu verarbeiten[1]), die die charakteristischen Züge aus Bostenai's Leben, wie es die Bostenaisage geschildert hatte, in das Mar Sutra's verwebte und dieses mit jenen ausschmückte? Nur aus den Zeitverhältnissen heraus ist eine Erklärung möglich. Offenbar rühmten sich die Nachkommen des M. Sutra III, des Sohnes des gefallenen babyl. Fürsten dieses Namens, ihrer davidischen Abkunft und speciell ihres Ahnen Mar Sutra II. Aber das dunkle histor. Bewusstsein des Volkes mochte mit dieser vielleicht nicht jene zugestehen, (das glorreiche Reschgolat Mar Sutra's mochte in jenen litterarisch so ganz unthätigen Zeiten bald dem Gedächtniss entschwunden sein), schwerlich jedenfalls, wenn es auch ihre david. Abkunft anerkannte, daraus für sie irgend eine Berechtigung herleiten, den Fürstenstab über Israel, als dessen einzige rechtmässige Erben man Bostenai und sein Geschlecht[2]) betrachtete, denen das Khalifat denselben neu verliehen hatte, gleichfalls zu schwingen. Wollten die paläsinensischen Archipherekiten aber solche Ansprüche erheben, so konnte es dazu keine geeignetere Zeit geben als die des Verfassers. Während uns aus dem vorhergehenden ersten Jahrhundert des islamischen Reschgolats von Successionsstreitigkeiten nichts gemeldet wird, war das halbe Jahrhundert von 760—c. 820 von unaufhörlichen Kämpfen um den „Fürstenthron“ erfüllt.[3]) Vielleicht

---

[1]) Vergl. oben S. 27 Anm. 2 und weiter S. 39 Anm. 1.

[2]) Vergl. S. 3 die nachbostanaischen Exilarchen heissen בני בסתנאי (Scherira ed. Goldberg S. 37) Vergl. Grätz V, 458, 462, Brüll II, 52 Anm. unten Anhang III s. v. Ueber die Diadoche der Bostenaiden v. meine Liste im Anhang III, ihren Stammbaum, soweit er sich sicher ermitteln lässt, daselbst, vergl. auch über die Quellen zu beiden daselbst.

[3]) Prätendenten um 760 Anan u. Chananja, um 770 Sakkai b Achunai und Natronai b. Chabibai, um c. 820 David b. Jehuda u. Daniel. Cf. unten Anhang III. Grätz V, 464 f

um bei diesen Gelegenheiten offen hervortretenden Ansprüchen der Palästinenser auf das vielumstrittene Principat über die jüd. Gemeinden des Khalifats zu begegnen, wird um die Mitte des achten Jahrhunderts[1]) die allmählich im Volksmund entwickelte Bostenaisage durch einen babylon. Schriftsteller zum Zweck nachdrücklicher Betonung des bostenai'dischen Ursprungs der rechtmässigen Fürstenlinie Babylons, publicirt worden sein. Da Bostenai aber der einzige Spross Davids, den die „Wut des wahnwitzigen Königs" (an dessen Stelle in der M. Sutrasage der fromme Lehrer und die durch seine Misshandlung hervorgerufene Pest tritt,[2]) verschont hatte, war,[2]) so war durch die Hervorhebung dieses Moments jede david. Nebenlinie von selbst ausgeschlossen. Mag nun diese Sage[2]) damals schriftlich fixiert worden sein oder nicht, jedenfalls lebte sie in der Volksanschauung jener Zeit, die anderseits Mar Sutra II nur noch als den Stammvater der Mar Sutriden des heil. Landes kannte. Es lag für diese, wenn sie als Prätendenten jene Volksanschauung nicht gegen sich haben wollten, nahe, nachzuweisen, dass nicht unter Bostenai, sondern schon unter M. Sutra jenes tragische Geschick das Haus Davids getroffen habe, dass nicht von Bostenai, sondern von Mar Sutra das Siegel der Reschglutha's, das Symbol ihrer Macht,[3]) herrühre, kurz, dass der Stifter der neuen Fürstendynastie nicht jener, sondern dieser sei. Aus dieser Tendenz ist die Heldensage hervorgegangen, die das Seder Olam sutta uns aufbewahrt hat, und deren charakteristische Eigentümlichkeit darin besteht, die verherrlichenden halb histor. Züge aus dem Leben M. Sutra's mit jenen aus dem Bostenai's zu vereinigen, deren M. Sutra eine Mischung des histor. oder halbhistor. M. Sutra mit dem Bostenai der Sage darstellt. Sie ist sicherlich

---

[1]) Da Bostenai erst c. 670 starb (unten Anhang III, Grätz V, 462), so kann man die Sage nicht früher ansetzen.

[2]) Ueber die Bostenaisage, die uns jetzt nur in moderner Bearbeitung im מעשה בית דוד Amst. 1753 vorliegt, ein Umstand, der Jost V, 351 bestimmt hat, sie für jünger als ihre Copie zu halten, v. ob. S. 24 Anm.

[3]) Das Siegel der arab. Reschgolas war mit einer Fliege versehen. S. unten.

in denselben Kreisen entstanden,[1]) wie um 805 das kleine Chronikon; aus ihnen ist ihr das benutzte historische Material zugekommen. Eine allerdings nur schwach zu begründende Vermutung wäre, dass sie um das Jahr 770 zur Unterstützung der Candidatur eines Archipherekiten im Rahmen einer grösseren Schrift abgefasst wäre.[2]) Wenn das kleine Chron. diese Tendenzdichtung in sich aufgenommen hat, so ist auch seine Absicht damit klar. Es will zeigen, dass die babylonischen Exilarchen seiner Zeit nicht sowohl von Bostenai, als von Mar Sutra II abstammen, dem Stammvater der nach Palästina ausgewanderten Archipherekitenfamilie, dass also die palästinensischen Davididen von gleich erlauchter Abkunft und ihnen

---

[1]) Man hat bisher allgemein angenommen, dass dieser Tendenzroman von dem Verfasser des kleinen Chronikon herrühre. Aber schon der blühende aramäische Erzählungsstil, der in denkbar schroffster Weise absticht gegen die trockene, magere, fast rein hebräisch gehaltene Ausdrucksweise des Buches selbst, zeugt entschieden dafür, dass dieser Teil seines Werkes von dem Verfasser einer unbekannten Quelle entnommen ist. Von einer Verarbeitung desselben kann (mit Ausnahme eines Hauptgedankens desselben, des Untergangs des ganzen davidischen Hauses ausser M. Sutra, der in zwei schon oben (S. 23 Anm. 4) erwähnten Stellen der früheren Erzählung vorbereitet und gestützt zu werden scheint), so wenig die Rede sein, dass er sich mit Leichtigkeit loslösen lässt. Er wird eingeleitet mit den Worten (s. oben S. 23 f.) „und da war der Untergang des Hauses Davids uud so geschah es“ und schliesst "ועיילוהו בריש פרקיה„ und sie erhoben ihn (M. Sutra) zum Archipherekiten, was der Verfasser dann in seiner Sprache wiederholt "והיה ראש סנהדרין.„

[2]) Um 770 fand ein längerer heftiger Streit um die Nachfolge, wie kurz zuvor (s. oben S. 27 Anm. 3) zwischen Anan u, Chananja, zwischen Sakkai b. Achunai u. Natronai b. Chabibai statt. (Ueber dens. unten Anhang III.) Nach einer unten (S. 49) erörterten Vermutung wäre letzterer identisch mit dem in der Reschgluthareihe im Bibelms. v. Damaskus (oben S. 7, unten S. 46) auf Sakkai folgenden Mosche (über Doppelnamen unten), der also nicht Sakkai's Nachfolger, sondern Gegenexilarch gewesen wäre. Einen Mosche gibt aber auch das kl. Chronikon (oben S. 26 Anm. 1) in der griechischen Form מימא, der ungefähr in dieselbe Zeit zu setzen ist, und den man mit jenem Mosche identificieren dürfte, auch wenn in der Liste der R.-reihe keine Gegenexilarchen anzunehmen sein sollten. Gegen diese letztere Annahme könnte man nämlich einwenden, dass nicht sowohl Anan (dessen Exilarchat ist fraglich) als Daniel (Grätz V, 468, oben S. 27 Anm. 3 unten S. 30 Anm. 2) fehlt.

völlig ebenbürtig seien.[1]) Diesen Zweck scheint es, wie sich aus einigen Anzeichen schliessen lässt, in der That erreicht zu haben.[2]) Dass das Buch eine bestimmte Tendenz hat, steht nach all' diesen Erörterungen wohl fest. Es ist nun zu untersuchen, inwieweit diese etwa dazu beigetragen hat, seine Berichte zu entstellen und zu trüben. Wie das ganze Buch in Vorgeschichte, Königs- und Fürstengeschichte geteilt werden

---

[1]) Nach Zunz (Gottesdienstl. Vorträge 135), Steinschneider (Ersch. u. Gruber „Art. Jüd. Litt." 391) soll die Tendenz der Schrift „Dokumentierung der Patriarchenfamilie v. Babylon als rechtmässiger Nachkommen des david. Hauses" sein Nicht so völlig falsch, aber ebenfalls unrichtig ist die umgekehrte Ansicht Grätz's (V, 422) und Brülls II, 103). Das Seder Olam sutta erklärt die babyl. Exilarchen so wenig für „Usurpatoren", dass es sie vielmehr ausdrücklich als rechtmässige Besitzer dieser Würde anerkennt, wenn es ihr bekanntes Wappen (oben S. 28 A. 3, s. unten) auf Mar Sutra's Gegner Mar „Pachda" („Fliege" s. unten) zurückführt (Vergl. das משום הכי ציירין דבית דוד דודבא על חותמיהו.

[2]) In einem aus einer Oxforder Hdschr. bei Neubauer „Anecd. Oxon." S. 97 zuerst abgedruckten Exerpt mit dem Titel „Seder Olam sutta und Seder Tannaim u. Amoraim" findet sich die merkwürdige Notiz (vollst. angef. unten), im Jahre 522 (statt 520 das.) sei ein gewisser M. Sutra im heil. Land „Rosch Jeschiba geworden „דהוא בנו של בוסתנאי." Mag dieser sonderbare Irrtum nun dem Excerpenten oder seiner Vorlage zur Last fallen, sicher ist wohl, dass er durch die schon charakterisirte Darstellung der Mar Sutrasage im kl. Chron. hervorgerufen ward. Dafür, dass ein Prätendent von des Verfassers Partei wirklich kurz nach dem Erscheinen von dessen Schrift, deren Zweck man hiernach geradezu als den der Wahlagitation bezeichnen würde, für einige Zeit zum Principat gelangte (s. auch 29 Anm. 2), liesse sich ein allerdings zum teil ungenauer Bericht anführen (Assemani bibl. or. p. Ides II. Teils, S. 346), nach welchem bei dem Successionsstreit zwischen David b. Jehuda und Daniel „Tiberiadenses Davidem—sibi präfecerunt, Babylonii vero Danielem" (wo Grätz V, 469 Tiberiadenses als „Unsinn" in Anbarenser-Pumbaditaner emendirt טבריא in אנבריא). Nun befand sich aber die Akademie der Archipherekiten eben in Tiberias, wie ich daraus schliesse, dass der wohl zu ihnen gehörende Verf. d. S. O. s. von dem eine Stunde v. Tiberias entfernten Arbeel (Kiepert b. Herzfeld II, 346) einmal in s. Werk eine gründliche Ortskenntniss zeigt (oben 20, 26 Anm. 2). Mit ihnen sind die "רישי כהנה דיהודיא דטבריום„ (Ass. bibl. or. I, 379, Grätz V, 432 ff. Brüll V, 95) also sicherlich identisch. Indessen weder David noch Daniel findet sich in der Archipherekitenliste des S. O. s. (auch im Anhang nicht s. Tabelle.)

kann,[1]) so kann man in dieser letzten wiederum drei Teile unterscheiden, Geschichte der Exilarchen bis Nachum,[2]) von Nachum bis Mar Sutra II und die Mar Sutra's II (und seiner Nachfolger, von denen aber nur die Reihenfolge angegeben wird.) Da die erste Periode schon behandelt worden ist,[2]) und die dritte erst bei der Behandlung der Geschichte Mar Sutra's II eingehender durchgegangen werden kann, so handelt es sich hier zunächst um die zweite. Wir haben an die Darstellung derselben die Frage zu stellen, aus welchen Quellen sie geschöpft hat, wir haben diese Originalquellen dann auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu prüfen. Dass seine Hauptquelle ein Stammbaum der palästinischen Familie war, zu deren Mitgliedern der Verf. vielleicht selbst gehörte,[3]) von der er jedenfalls zu seiner Arbeit angeregt worden ist, ist von vornherein zu vermuten aus der ganzen Art der Erzählung, die in chronologischer Folge fast nur Namen giebt, von deren Trägern sie gewöhnlich nicht mehr weiss, als die Namen ihrer חכמים und dass sie selbst gelebt haben und gestorben sind.[4]) Unter den kurzen histor. Notizen, die sich dann und wann bei einzelnen Namen finden, befinden sich drei, die von der Beisetzung der betr. Fürsten im heil. Lande handeln.[5]) Die übrigen sind sämmtlich der persischen Geschichte entnommen und zeichnen sich, soweit sie zu kontrollieren sind, durch ihre histor. Akribie in auffallendster Weise vor den geschichtl. Mitteilungen in den beiden ersten Teilen, deren Quellen oben[6]) meist nachgewiesen

---

[1]) Vergl. oben S. 9, 10 f.

[2]) S. oben S. 22 ff. Ueber Chiskija S. 20 f. über Jochanan und Schafat das.

[3]) S. oben S. 30 Anm. 2, S. 25. Nach Brülls Vermutung wäre es Pinchas, der 2te Sohn Abdime's (nach dem Anhange von 2 Geschlechtern) gewesen (V, 96 f.). Ich erwähne hier zugleich die frühere Annahme, der Autor sei identisch mit dem Verf. des Midr. Tadsche (bei Epstein „Beiträge zur jüd. Altertumskunde" I S. I. Zunz G V. 280 vergl. oben S. 9 Anm. 3).

[4]) S. oben S. 17 f.

[5]) S. oben S, 20, S. 26. Bei Chiskija, Huna II und Ukban II. Die erstere rechne ich mit in diesen Teil, weil sie wahrscheinlich verschoben ist. Cf. S. 21 f. Ueber Huna II unten,A., Ukban unten.

[6]) V. S. 9—23.

werden konnten, aus, wie weiter im einzelnen gezeigt werden wird. Nun ist es doch wohl unwahrscheinlich, dass ein Palästinenser, als welcher unser Autor sich erwiesen hat[1]) sowohl solch' genaue Kunde von der pers. Geschichte erhalten, als besonders Interesse daran finden konnte, gerade diese und nicht vielmehr die der Römer, die doch für Palästina unendlich wichtiger war, hier zu geben. Schon diese Ueberlegung muss auf die Vermutung führen, dass die betr. Notizen nicht von dem Verfasser selbst einer externen Quelle entnommen sind, sondern dass sie als annalistische Additamente sich in dem ihm vorliegenden Stammbaum[2]) der babyl. Davididen schon vorfanden. Die Quelle desselben für diesen Teil der Fürstengeschichte war also ein Stammbaum der Fürstenfamilie (בי נשיאה), der vermutlich durch Mar Sutra III nach Palästina hinübergebracht und dem die Archipherekitenliste bis auf Abdime (die beiden folgenden Geschlechter sind ein späterer Nachtrag) beigefügt worden war, dessen Rand aber dazu benutzt worden war, um interessante Zeitereugnisse aufzunotiren, vielleicht häufig gleichzeitig mit denselben. Wir hätten also im kl. Chronikon eine Art Analogon zu der Mutter mittelalterlicher Geschichtsschreibung, den Ostertafeln, und den röm. Geschlechtschroniken,[3]) welche letztere ebenfalls sich aus den einzelnen Namen des Stammbaums beigefügten Angaben entwickelt haben, aufbewahrt gefunden. Aus solchen als Notizkalender benutzten Genealogien, in deren Besitz die

---

[1]) V. S. 26.

[2]) Ueber solche genealog. Aufzeichnungen bei den Juden v. Jos. c. Ap. I, 7. Namentlich jeder Priester musste seinen Stammbaum genau nachweisen können, um der priesterlichen Ehrenstellung teilhaftig zu werden (Kidd. 76. u. s.). Von Herodes nach einer Nachricht (Euseb. hist. eccl. I, 7 cf. Pesachim 62 b. Sachs, Beitr. II, 157) aus den öffentlichen Urkunden ausgeshieden u. vernichtet, wurden sie künstlich wieder hergestellt. Stammbäume von Davididen s. Math. I, 1—16, Lnk. III, 23—38, Brev. Philonis (bei Herzfeld I, 257). Erwähnungen von solchen bei Schriftstellern aus späterer Zeit finden sich bei Benj. v. Tudela (ed. Asher S. 54), Ibn Esra zu Zacharia 12, 7, Petachia „Itiner." Altona 1595 S. 3a לכולם יש ספר הייחום. „Alle (Rosche Gola) haben eine Stammtafel."

[3]) Vergl. Bernhardy „Grundr. d. r. L. 4te Aufl. 194, Mommsen I, 466.

meisten vornehmen Familien waren,[1]) mag, wie aus den Denkschriften der röm. Adligen die röm. Historiographie und aus den Ostertafeln die mittelalterliche, auch schon die jüd. Historik früh geschöpft haben. Für die Reschgluthafamilie war damit die Grundlage zu einer Haus- und Familienchronik gegeben. Prüfen wir nunmehr den Wert dieser im kl. Chronikon erhaltenen Reste einer verloren gegangenen Quelle näher. Es berichtet „im Jahre 166 destr. templi (= 234 p. Chr. n.) haben die Perser die Oberhand gewonnen über die Römer.“ Nach dem Sturze der Arsacidendynastie[2]) eröffnete der erste Sassanide, Ardschîr Babekân, „der König der Könige,“ den Kampf gegen die Römer, von denen er die Abtretung von ganz Asien forderte. Die unvergleichlich schlechten Berichte (über die die röm.-pers. Kriege betr. Relationen s. Nöldeke's Urteil „Gesch. d. Sassaniden“ in Aufs. z. pers. Gesch. S. 93 Anm.), über diesen Krieg Ardschîr's mit Alexander Severus (222—235) entscheiden bekanntlich nicht einmal die Frage, wer in diesem Sieger blieb. Die verlogene röm. Hoflitteratur weiss die Ruhmesthaten ihres Kaisers nicht genug zu feiern, während ein unparteiischer griechischer Schriftsteller (Herodian VI, 2—5 vgl. Mommsen V, 421 Anm. 1) von einer furchtbaren Niederlage desselben zu erzählen weiss. Dass die Wahrheit eher auf Seiten des letzteren ist, erkannte schon Gibbon (I, 34 ff., ebenso Spiegel u. a.), für Lampridius dagegen entscheidet sich ohne nähere Angabe von Gründen Nöldeke in s. Gesch. d. Sassaniden (Aufs. zur pers. Gesch. Leipzig 1887 S. 89, siehe auch „Tabari“ S. 21, Anm. 3) und hiefür zeugen auch die folgenden Ereignisse unwiderleglich. Dass aber der oben angeführte Bericht einer neutralen Quelle entscheidend für die Feststellung des wahren Sachverhalts sowohl als des nirgendwo genau angegebenen Jahres der Katastrophe ist, ist, wie die meisten Angaben des kl. Chronikon, bisher ganz ignorirt worden.

---

[1]) Schürer Gesch. d. j. V. II, 177, 179, Grätz III, 108, s. auch Keim, Gesch. Jesu I, 242—248 ff.

[2]) Um 226 (Mommsen V, 419 f. Nach den Münzen erscheint Alexander 233 in Mesopotamien, und zwar als Sieger. Nach der Ofener Inschr. C. J. L. 3, 3427 wäre er in demselben Jahre zurückgekehrt.

Unter den Kämpfen der beiden Weltmächte hatten die in der Nähe des Kriegsschauplatzes wohnenden nach Millionen[1]) zählenden Juden sicherlich viel zu leiden, wahrscheinlich sogar kam es nach dem Siege der fanatischen Mazdayçnas[2]) zu einer förmlichen Judenverfolgung. Vielleicht spielt der talmud. Vergleich der Neuperser mit Teufeln in Menschengestalt auf eine solche an.[2]) Eine spätere Judenverfolgung[3]) kennen wir nur aus dieser Quelle. Der Zeit nach zwischen beide Fakta fällt die Eroberung der Hauptstadt des jüdischen Babylonien[4]) und des Sitzes des jüd. Fürsten,[5]) Nehardea's, durch Odenat (um 259.[6]) Eine genauer nicht mehr erkennbare Beziehung zur jüd. Geschichte oder der Familie des Reschglutha hatte wohl auch die Eroberung Armeniens (337)

---

[1]) Schürer II, 497. Jos. ant. XI, 5, 2. „*μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῶ γνωσθῆναι μὴ δυνάμεναι*“ Vergl. unten 58 f.

[2]) Mit dem Siege der Neuperser über die Parther kam der alteran. Feuerkultus wieder ganz zur Herrsch. (Spiegel III, 234). Grätz IV, 328 f., Jost IV, 306 f. sind die talmud. Berichte über die Folgen dieser Glaubenswut für die Juden zusammen gestellt. S. besonders Kidd. 72a (פרסיים) דומים לחיילות של בית דוד, (חברין) דומין למלאכי חבלה. „Die Parther gleichen den Heerschaaren des Hauses Davids, die Neuperser den Höllenteufeln.“ (Grätz das., Jeb. 63b.)

[3]) Um 313 n. Ueber die falsche Lesart d. Z. Excerpts (243 n.) von unten.

[4]) S. unten.

[5]) S. unten.

[6]) Die Jahreszahl, die im S. O. s. fehlt, gibt S. Tannaim we Amoraim (Kerem Chemed IV, 185 f.) und Scherira (bei Juch. Amst. S. 87a). Dass der an allen diesen Stellen genannte פפא בר נצר in der That Odenat ist, (Grätz IV, 332, 334, Cassel bei Ersch und Gruber 185) ist trotz des Widerspruchs von Overdick (Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesch. XVIII S. 743) wohl als bewiesen anzunehmen. Siehe darüber Levy in D. M. G. XVIII, S. 97, Gutschmidt in Zeitschr. f. wiss. Theol. IV, 11. Die nichtjüd. Quellen (cf. Tillemont III, 957) wissen nur von einem siegreichen Zuge Odenats bis gegen Ktesiphon um das Jahr 264 (Mommsen V, 434). Bei dem glücklichen Ueberfall der von Antiochia heimkehrenden pers. Schaaren (Ende 259, oder Anfang 260) hat er nach ihnen den Euphrat nicht überschritten. Der glaubwürdige Zosimus allein erzählt von einem zweimal. Zug nach Ktesiphon (Tillemont das. 962). Hiernach brauchte man die Zahl 259 nicht mit Grätz l. c. als korr. anzusehen.

und die von Nisibis[1]) (im Jahre 363). Nisibis, wo, ebenso wie in Nehardea, sich die' Tempelkasse befand, in welche die nach Jerusalem zu steuernden Didrachmen flossen (Jos. ant. XVIII, 99) war von Juden stark bevölkert, wie Armenien überhaupt (cf. Ersch. u. Gruber „Juden“ S. 440 f. Grätz IV, 422, Berliner in Beitr. z. Geogr. s. v.), hatte eine von den Bne Bethyra (Crochmal „Schol.“ S. 18 f.) geleitete Akademie und wäre nach Midrasch Echa v. III, 7 (cf. unten) z. Z. eines Jehuda

---

[7]) Zu Akabja (Nr. 22 in der Tabelle s. das.) bemerkt der Verfasser: ובימיו סליק שבור, לארמאי וכבשה (nach dem Ms. P.; in den übr. Texten (cf. Einl. z. Ausg.) fehlt שבור A. II liest לארמא; das von Brüll Jahrb. II, 93 Anm. angegebene לארמי hat keiner der unten z. St. zusammengest. Texte. Zakuto hat לנציבין.) „Und in seinen Tagen zog Schâpur herauf nach Armenien und unterwarf es“. ארמאי muss wegen des Singular suffix hier ein Land bezeichnen. Nach Brüll l. c. ist es aus ארמניא (cf. Levy „Chald. Wörterb. I S. 66) korrumpiert, vergl. indess Pes. 3b. „Ein ארמא kam zu Jehuda b. Bethyra in Nisibis,“ wo das gewöhnlich Römer oder Heide bedeutende Wort (s. Sachs Beiträge S. 145) durch Armenier wiedergegeben werden kann. Eine Emendation ist folglich unnötig. Ebensowenig hat man mit Brüll l. c. den aus der folgenden Notiz über Nisibis entstandenen erwähnten Schreibfehler bei Zakuto (dass „Nisibis“ für „Armenien“ nur ein solcher ist, zeigt die mit Z. E. gewöhnlich stimmende Par. Hdschr,) als Bestandteil des urspr. Textes mit dem recipierten zu dem neuen. „Und in seinen Tagen zog Schâpur herauf nach Armenien und Nisibis und bezwang es,“ zu kombinieren, um denselben dann auf Schâpur I (240—270) zu beziehen. Der hier durchaus richtige, einer komplicierten Rekonstruktion nicht bedürftige Text bezeugt vielmehr dadurch, dass er ein Geschlecht nach Akabja bei seinem Bruder Huna Mar oder vielmehr nach der revidierten Lesart bei Akabja's Sohn Abba (cf. unten ff.) die auch von Brüll in das Jahr 363 n. gesetzte Besitznahme von Nisibis durch Schâpur II notiert, dass nur von der ersten Kriegsthat Schâpurs II (309—380), der Inbesitznahme von ganz Armenien nach König Khosravs II Tode und der Gefangennahme s. Sohnes Diran durch die Perser die Rede ist, ein Faktum, das nach Martin (Spiegel Eran. Altert. III, 274) f.) und Flathe (Ersch u. Gruber „Pers. Gesch.“ S. 400) in das Jahr 337 fällt. Ob Schâpur I überhaupt Nisibis je besessen hat, ist nicht sicher (Cf. Spiegel III, 253). Auch nach Krebs „de bello Severi Alexandri contra Persas gestas“ S. 35, Mannert „Geogr. der Griech. und Römer“ S. 296 ist dieses Bollwerk der röm. Herrschaft in Armenien von den Persern „nie bezwungen“ worden, bis es durch den Friedenschluss Jovians 363 in die Hände Schâpur's II kam. Ueber die Kämpfe um Armenien siehe noch Mommsen V, 356 f, Jost IV, 128.

ben Bethyra sogar der Sitz eines Reschglutha gewesen.[1]) Rätselhaft scheint eine weitere Notiz unserer Chronik, die uns aber richtig verstanden Aufschluss über eine streitige Frage der pers. Chronologie gibt. Sie lautet: „בשנת תי״ו לחרבן הבית קם עלמא בלא מלכא·“ „Im Jahre 416 nach der Tempelzerstörung trat eine königslose Zeit ein.“ In unseren verdorbenen Texten, die diese Angabe vom J. 484 v. Chr. n. unmittelbar auf die vom J. 363 (die Eroberung von Nisibis durch Schâpur II) folgen lassen, ohne alle Beziehung, aus der etwas zu schliessen wäre, zeigt sie sich zunächst unfraglich nicht, wie Jost glaubte, der röm., noch weniger nach der Ansicht Grätz's der jüdischen Gesch. entnommen, sondern der persischen, auf die sich alle Berichte aus der Allgemeingeschichte beziehen. Um die angegebene Zeit aber fällt die furchtbare Niederlage des Philipp II unter den Sassaniden, des „eifrigen Mazdayçna“ [2]) Peroses durch die Hephtaliten, in der er seinen Tod fand, eine Katastrophe, die das Reich für die nächsten Jahre so erschütterte, dass der als Reichsverweser zurückgebliebene Balash, der sich zu einer Tributzahlung an die siegreich vordringenden Feinde verstehen musste,[3]) es nicht vermochte, zur Anerkennung als Nachfolger seines Vaters[3]) oder Bruders[3]) zu gelangen.[3]) Genau dasselbe geht aus dem kl. Chronikon hervor „Im Jahre 484 verlor das Reich den König.“ Ueber das Todesjahr selbst herrscht, wie so häufig bei den eran. Königen, grosse Meinungsverschiedenheit bei Chronisten und modernen Chronologen. Man schwankt innerhalb der Grenzen 482 (Clinton) und 486 (Patkanian). Dem Bericht des S. O. s. am nächsten kommen die Resultate von Mordtmanns und Muralts Untersuchungeu, nach denen das Todesjahr 483 war. Nur Flathe (bei „Ersch u. Gruber“ Art. Pers. Gesch. l. c. (und in neuester Zeit Nöldeke „Gesch. der Sassaniden“ S. 108, den ich erst nachträglich einsehen konnte, und der schon auf das

---

[1]) S. Abschnitt IV.

[2]) Vergl. Spiegel III S. 379 f. S. unten.

[3]) Das. S. 383 Procop „de b. Pers.“ I, 4 am Ende kennt ihn weder als König noch als Stellvertreter dess. Cf. auch Nöldeke „Aufs. zur pers. Gesch,“ 108. „Die Sieger überschwemmten das Land. Eine Zeit lang gab es keinen König“ ders. „Tabari“ S. 119 Anm. 1.

S. O. s. verweist „Tabari“ S. 425) stimmt, wohl ohne es zu wissen, genau mit dem S. O. s. überein. (Das Seder Tannaim we Amoraim (cf. Brüll II, S. 14 Anm.) gibt nur an, dass Firuz (פירח מלך פרסיים) getödtet worden sei um das Jahr 793 herum (= 482 Chr.) Diese kurze Prüfung der angeführten histor. Notizen, auf die wir später zum teil genauer eingehen werden, hat uns von dem Wert derselben überzeugt. Sie werden also nicht als Zusätze des Bearbeiters des Stammbaums, sondern als Bestandteile desselben anzusehen sein.[1]) (Man vergleiche auch den oben (S. 32) für diese Annahme angeführten Grund.) Es erscheint ferner die Auffassung gerechtfertigt, dass ihre Entstehungszeit nicht sehr viel später als die Ereignisse selbst fällt. Sie, wie die einzelnen Glieder der Stammtafel werden von Zeit zu Zeit in dieser zur Aufzeichnung gelangt sein. Die Uebereinstimmung dieser letzteren mit sonstigen Quellen von Belang wird die Einzeluntersuchung im dritten Abschnitt, der die Successionsliste festzustellen und das dürftige biographische Material zusammenzustellen versuchen wird, nachweisen. In Fällen, wo dies nicht möglich sein sollte, werden wir das S. O. s., dessen Grundlage für die Fürstengeschichte, soweit dieselbe nicht in der Chronik oder der Mar Sutrasage gegeben ist, wir als durchaus zuverlässig erkannt haben, mit seinen Relationen den abweichenden vorziehen. Der Irrtum, dass man solche Widersprüche mit anderen Angaben als häufig annahm, während sie in Wahrheit kaum vorhanden sind, entstand

---

[1]) Die auffallende Erscheinung, dass ausser den oben genannten drei (s. oben S. 31 A. 5) keine Notiz sich auf die Reschgluthafamilie zu beziehen scheint, während doch Stammtafelnotizen den Charakter der Familienchronik zu haben pflegen, ist wohl aus der Tendenz des Verfassers d. S. O. s., der sie ausgewählt, zu erklären. Ihm, dem ריש פרקא (nach Brüll siehe oben S. 30 Anm. 3) stand, so stolz er sich auch der Abkunft von dem edelsten Geschlecht Israels berühmen mochte, doch כתר תורה gewiss höher als כתר מלכות. Seinen Idealen entsprach wohl die Bethätigung frommer Gesinnung, wie er sie in 3 Fällen hervorhebt, seiner naturgemässen Antipathie gegen die gelehrtenfeindlichen Fürsten entsprach es aber auch, nichts anders von ihnen der Erwähnung wert zu halten. Möglich auch, dass der ihm vorliegende Stammbaum in der That zur Aufzeichnung interessanter und wichtiger Zeitereignisse gedient hatte, nicht als Familienchronik.

durch die Corruptelen des Textes. Das Schriftchen hat Zusätze,[1]) Glossen und Textkorruptelen aller Art über sich ergehen lassen müssen, zum teil sehr alten Datums, die seine Benutzung fast

---

[1]) Zusätze hat es sowohl am Anfang wie am Ende erhalten 1) In den gew. Texten beginnt es mit einer chronolog. Uebersicht der jüd. Gesch. bis auf die Zeit des 2ten Tempels nach dem System des Seder Olam r., die mit den Worten schliesst ומשחרב הבית ועד עכשיו: אלף וחמשים ושלו״ש שנה והם בכלל ד׳ אלפים ות׳ת׳א. (= 1121 resp. 1041) Hieraus hat Mose Israels (bei Zunz G. V. 139) den Schluss gezogen, dass das Jahr 4881 die Abfassungszeit des S. O. s. bezeichne. Dass dieses Jahr aber nur die des Zusatzes angibt, geht aus dem Ms. Paris hervor, wo der ganze Passus fehlt. Dass. war schon dem Verf. des Zemach David klar cf. dens. zum J. 4881. Merkwürdiger Weise vertritt noch Harkawy „Altjud. Denkmäler aus der Krimm“ Petersburg 1876 S. 162 Anm. 4, Israel's Ansicht; siehe indessen das. S. 38 Anm. 2 und S. 132 Anm. 2. Nach letzterer Stelle wäre d. S. O. s. 841 (?) verf. 2) Beinahe 3 Jahrhunderte älter wird die Ergänzungsnotiz am Schluss sein. Nachdem bei Abdime (n. Z. Exc. dem 10, nach d. übr, Texten dem 7. Resch-Pirkageschlecht) die Gesammtsumme der aufgezählten Generationen (87 cf. über diese Zahl krit. Ausg. z. St.) gegeben ist, werden noch 3 Söhne desselben (אביי aus אברמי korr., Brüll V, 95), Jakob, Pinchas, Asaria (der letzte fehlt in Zakuto's Excerpt) und Pinchas' Sohn Chazub (über dieselb. Brüll das.) aufgeführt. Sowohl durch das הוליד את, wofür der Chronist stets ואחריו setzt, als durch den Titel רבי statt des bis dahin durchgängig gebrauchten רב verräth sich die spätere Entstehung dieses Passus, (vergl. Zunz G. V. 136 Anm. a am Ende. Wenn Ibn Jachja (Schalschelet hak.) aus einem קונטרוס ישן eine Diadochie von nur „6 Geschlechtern“ nach M. Sutra III, die unserer Archipherekitenliste ohne den Zusatz entsprechen würde (nach Z. E. allerdings nicht) kennen will, deren Namen aber nicht genannt waren, so könnte man hieraus auf Texte schliessen, in denen dieser Nachtrag gefehlt hat. Viel Wert ist indessen bek. auf die Mitteilungen in Ibn Jachja's „Lügenkette“ — so wurde seine „Kette“ häufig genannt — nicht zu legen. Der Nachtrag rührt sicherlich von einem Familienmitgliede her, denn nur ein solches konnte Interesse daran haben, ihn hinzuzufügen. 3) Bei der Erzählung von der Wegführung der Juden durch Vespasian heisst es: und er zerstörte den Tempel und führte Israel in die „Gola“ (fehlt in Ms. O. ויהודה) והגלה את ישראל | ובתים הרבה מבית דוד | לאספמיא היא ספרד. nach Ausdruck und Inhalt ist die durch | bezeichnete Stelle offenbar Glosse eines spanischen Copisten (so schon Rapoport „Erech Millin“ 157 cf. Grätz V, 441), der dadurch die edle Abkunft span. Familien begründen wollte (Vergl. Ibn Verga „Schebet Jehuda“ S. 24, Sefer hak. Amst. 47a). Sie stammt vielleicht von demselben Glossator wie die ad. 1) erörterte. 4) S. O. s. Amst. 21a cf. unten z. St., והוא (Jechonja) הוליד את שאלתיאל | ומלכירם ופדיה וגמריה ל״ח משפחות |. Die in Striche einge-

unmöglich machen mussten, umsomehr, als schon die ältesten Drucke beinahe denselben verdorbenen Text bieten (auch die relativ beste v. Zakuto 1581 (so erteilt Meyer bei Steinschneider

---

fasste Stelle ist ein Glossem aus Chron. I, 3, V. 17,18. „Und die Söhne Jechonja's Schealtiel s. Sohn und Malkiram und Pedaja. 38 beträgt die Anzahl der dort genannten männl. Nachkommen Jechonja's (Seine 7 Söhne, 2 S. Pedaja's, 7 Serubabels, 6 Chananja's, Schemaja, 5 S. Schemaja's, 3 Nearja's, 7 Eljoenai's). Eine Glosse ist auch die Notiz, dass Huna II „begraben sei im heiligen Lande neben Chija rabba." Der ganze Passus oder die letzten 3 Worte „bei Chija rabba" beruht wahrscheinlich auf einer ähnl. Verwechselung, wie sie in Bezug auf Huna I schon im Talmud angetroffen wird, nämlich mit dem Gelehrten dieses Namens, der 297 † und nach Palästina gebracht ward. Indessen enthält er nichts undenkbares (S. oben S. 31 weiter unten). 6) Von Achaschwerosch heisst es in den gew. Texten (S. Anm.) und es hörte auf die Arbeit am Heiligtum und er wollte Israel ausrotten, aber Gott rottete ihn aus und Haman den Bösewicht. Statt der bezeichneten Stelle steht im Par. Ms. nur „u. er starb." Dass A. vor dem Zuge Esra's gestorben sei, wodurch erst der Zug Esra's möglich ward, scheinen beide Versionen zu sagen. Ich halte indess, wenn auch beides so dem Seder Olam 18a geradezu widerspricht, das, wie früher erwähnt, die Grundlage d. S. O. s. in der bibl. Chronolog. bildete, die erste, die von dem Tod des Achaschwerosch als einer göttl. Strafe spricht, wovon weder das S. O. noch eine andere Quelle etwas weiss, für offenbar aus dem ומת des Ms. P. und dem Bericht d. S. O. von Haman herausgedichtet. 7) Eine Glosse, die sonderbarste von allen, hat von den mir vorliegenden Ausgaben nur die Amsterdamer von 1717 (nach Zunz G. V. 139 Anm. a, auch die Krakauer (v. 165b – 168b, mit Juchasin abgedruckt), nämlich (Amst. S. 127a) eine Erklärung von Raschi, noch dazu ausdrücklich als solche bezeichnet פירש"י בעוד הבית קיים. 8) Die Hauptaera, nach der im kleinen Chronikon gerechnet wird, ist neben der seleucidischen die der Tempelzerstörung (68 n. Chr. nach Juden und Syrern.) Die letztere (über sie vergl. Hamburger Encykl. I, S. 1078) wird bei sämmtlichen chronolog. Bestimmungen der Zeit nach 68 n. gebraucht. (Vergleiche S. O. s. Amsterdam 1711 S. 21b, 22a, b, Siehe unten.) Neben ihr kommen sehr häufig Schöpfungsdaten vor, aber stets von anderen Zeitbestimmungen begleitet. Da die Schöpfungsaera, wie bekannt, nachweislich erst 946 von Sabbathai Donolo in Italien (Zunz G. V. 362 Anm. d, Grätz V, 356, Hamburger das. A. 13) und „Tana de be Eliahu" (Zunz G. V. 114 Anm. h, Grätz V, l. c., Hamburger l. c.) um 974 gebraucht wird und erst im 16. Jahrh zur allgemeinen Anwendung kam (Hamburger cf. l. c.), so hat Rapoport im Kerem Chemed V, 198 und nach ihm Zunz (G. V. 139 A. a) diese Daten als Interpolationen betrachten zu müssen geglaubt, wohl mit Recht, wenn dieselben im kl. Chron. den Angaben nach anderen Aeren parallel laufen. Wo sie dagegen z. Bsp. bei

„Cat. d. Bodl.“, die ich nicht zu Gesicht bekommen habe, ist wenn die Amsterd. Ausg. v. 1617 ein Abdruck von ihr ist (Steinschneider l. c.) wenig besser). Handschriften habe ich nur zwei angegeben gefunden. Wenn die eine ziemlich wertlos ist (Ms. Oxford hebr. E. 8, von dem mir Herr Dr. Neubauer mitteilt, „Papier 17te Jahrh., späte span. Schrift;“ die wenigen Varianten v. d. Drucken sind in der Ausgabe angegeben cf. oben S. 22 Anm. 2 unten z. krit. Ausg. und Anm. das.), so haben wir in dem bisher ganz unbeachtet gebliebenen Pariser Codex Nr. 1279 nach Mitteilungen Herrn Isidor Loebs an mich ebenfalls „moderne italienische Schrift, Papier nicht Pergament,“ ein äusserst schätzbares Hülfsmittel für die Herstellung des uns so überaus fehlerhaft und verworren überlieferten Textes. Eine hohe, wenn auch nicht entfernt die gleiche Wichtigkeit hat hierfür das schon länger bekannte, aber wenig benutzte Excerpt Zakuto's aus dem kl. Chronikon, [dasselbe ist nach Grätz IX, 18 um 1504, nach Filipowski um 1506 als ein Teil der kompilatorischen Chronik (Juchasin, zuerst, aber unvollständig herausgegeben von dem Arzt Samuel Schulam um 1566 vergl. Grätz IX, 418, komplett erst von Filipowski aus einem Ms. der Bodleiana 1857 ediert) Zakuto's verfasst worden.] Dasselbe hat einen im wesentlichen mit dem Ms. P. übereinstimmenden Text in ziemlich freier Weise wiedergegeben, ja zuweilen mit anderen Lesefrüchten ohne genaue Scheidung kombiniert. Bei seiner Benutzung ist desshalb einige Vorsicht geboten.[1])

Bestimmung des Erlöschens des prophetischen Geistes, sich ohne Parallelangaben finden, ist der glossat. Charakter der betr. Notiz fraglich cf. Aboda S. 86. Ueber die Aeren im allgem. s. Harkavy „Altjüd. Denkmäler aus der Krimm“ S. 160—163 und 284—285 in „Berliners Magazin“ Bd. 6, S. 124, der im zuerst genannten Werke Rapoport mit Unrecht entgegentritt.

[1]) Alles Nähere s. oben S. 7 und unten z. Ausg. Das Pariser Manuscript, das mir bei meiner Arbeit (namentlich dem 3ten Teil derselben von grösstem Nutzen war und so manche Conjekturen, zu denen ich in der mühevollsten Weise gelangt war, überflüssig machte oder bestätigte, erlangte ich erst nach längeren Bemühungen durch Herrn Loeb, Secretär der All. isr. in Paris. Es ist mir eine angenehme Pflicht, für die freundliche Bereitwilligkeit, mit welcher dieser hochverehrte Gelehrte meinem Wunsche entsprochen hat, auch hier öffentlich den innigsten Dank kundzugeben.

Von den oben[1]) aufgezählten Quellen aus späterer Zeit haben wir zunächst zu behandeln „das Geschlechtsregister" (דורות העולם) der Davididen von Adam bis auf David ben Sakkai, den Zeitgenossen und Gegner Saadia's שעשה המחלוקת) עם רבינו סעדיה פיומי זכרו לברכה), in Juchasin (Amst. S. 90a) eingefügt, nicht von Zakuto selbst, sondern dem ersten Herausgeber, S. Schulam (S. 40 u. A. 1.) Die Vermutung Grätz's (V, 463), der Autor sei der Chronist Nathan Babli,[2]) dem der folgende Bericht über die babylonischen Universitäten angehört, ist unrichtig. Dagegen spricht schon die Nichterwähnung Ukba's, des Vorgängers David b. Sakkai's, dessen wechselvolle Geschicke Nathan Babli so lebensvoll schildert, in diesem Dokument, noch mehr aber die ausserordentlich mangelhafte Kenntniss der jüd.-arab. Fürstengeschichte, die sich auf 4 Namen[3]) aus mehr als drei Jahrhunderten[3]) beschränkt. Vergleichen wir das Register mit dem S. O. s.,[1]) so erkennen wir auf den ersten Blick eine auffallende Aehnlichkeit mit der Liste desselben, aber auch manche Abweichungen, die uns zeigen, dass die fast unzweifelhafte Benutzung des kl. Chronikon nicht in gedankenloser Wiedergabe des dort vorgefundenen bestand, sondern mit einer gewissen Kritik verbunden war. Der Verfasser hat die, wie wir oben (S. 18 ff.) sahen, der Chronik

---

Desgleichen fühle ich mich gedrungen, Herrn Dr. Neubauer für den liebevollen Anteil, den er an diesem meinem Unternehmen genommen, sowie Herrn Professor Grätz und Herrn Dr. Lewy, meinen verehrten Lehrern, für die in Bezug auf dasselbe erteilten wertvollen Ratschläge meinen herzlichsten Dank auszusprechen. — Der Zakuto'sche Auszug aus S. O. s. befindet sich nur in der von Filipowski herausgegebenen Handschrift der Bodleiana, in den übrigen zahlreichen Ausgaben des Juchasin, die alle auf der Schulam'schen beruhen, ist uns dagegen bek. ein wertvolles Fragment des Nathan Babli erhalten.

[1]) S. oben S. 7. Für alles folgende cf. die Tabelle im Anhang.

[2]) Schrieb um 950. Ueber dieses höchst wertvolle Fragment, dem wir lebenswarme Schilderungen eines Zeitgenossen über David b. Sakkai und namentlich seinen Oheim Ukba verdanken, s. Grätz V, 347, 403, 545 f. Beuj. v. Tud. ed. Asher II, 245.

[3]) Bostenai († c. 650), Chisdai, Salomo, David b. Sakkai († c. 940). Cf. Anhang III ff.

entlehnten Nachrichten nämlich offenbar an der Hand der Primärquelle geprüft. In diesem Sinne tritt Schechanja vor Schemaja, nach Chron. I, 3 seinen Sohn, wird ferner der dort nicht vorkommende Nachum eliminiert. Wie die Liste der Chron. l. c. aufgeführten Davididen, die dem Verf. ebenso, wie dem des S. O. s. selbst schon[1]) als Exilarchen galten[1]) so diente ihm als weitere Quelle Scherira. Dem Sendschreiben Scherira's entnahm er sämmtliche sich dort als Reschglutha's[2]) bezeichnet findenden Fürstennamen. Im Ganzen ist also von dem Register, da es, wie ich glaube unwiderleglich nachgewiesen zu haben, nur uns bekannte Quellen benutzt hat, eine wesentliche Bereicherung unseres Wissens nicht zu erwarten. Eine einzige Ausnahme bilden die in der Tabelle 33) und 34) genannten Namen, die einer unbekannten Quelle entnommen sind; durch deren blosse Erwähnung dringt ein schwacher Lichtstrahl in die dunkelste Periode des Exilarchats und der Gesch. des jüdischen Babylonien überhaupt (vom Tode Mar Sutra's II c. 520 bis zum Auftreten Bostenai's c. 630) und ist uns namentlich auch ein sicheres Urteil über den tendenziösen Charakter der

---

[1]) S. S. 19 A. 6.

[2]) Aus der arab. Zeit nennt Sch. Bostenai, Chisdai, Salomo, Sakkai b. Achunai und Natronai b. Chabibai (s. oben S. 27 Anm. 3), David ben Jehuda und Daniel (das.) und endlich David b. Sakkai (über dies. Grätz V, 463, Tabelle unten f.) Nur die drei ersten und der letzte sind als רישי גלותא bezeichnet, die andern als נשיא (s. Juchasin Amst. 88b.—90). Der Verf. muss sich also über die so häufige Identität des Ausdrucks „Nasi" mit dem „Reschglutha" nicht klar geworden sein. Aus der früheren Periode finden ich bei Scherira ausser den Huna und Ukba, die auch das S. O. s. kennt, (als Zeitgenossen R. Aschi's) genannt Huna b. Nathan, Meremar und Mar Sutra, (über diese Ang. Sch's. v. Brüll II, 93 f., Grätz IV, 556 cf. 560 s. unten Abschnitt III). Alle drei (nach Sch. das. Exilarchen) hat auch „Dorot Olam" (vergl. Grätz V, 560 unten). Denn wenn es als Nr. 20) Abba b. Huna und 21) Nathan angiebt, so hat 20) sicherlich urspr. Abba gelautet (Grätz das.) denn der Fürst Abba heisst nirgendwo anders als „Abba" (Mar), weder im Talm., noch S. O. s., Kar. Fürstenreg. u. s. w., und nach dem S. O. s. war er gar nicht Huna's, sondern Ukbans Sohn. In einer Generationsliste kann zudem doch nicht der Name des Vaters eines Gliedes ders. anders lauten wie das vorhergehende. Das „bar" und „Huna" ist also zu Nathan (21) zu ziehen und Huna b. Nathan zu lesen (cf. Grätz l. c.

Sage vom Untergang des Exilarchenhauses um 520[1]) erlaubt, indem dieselbe dadurch als unhistorisch nachgewiesen wird. Dass die Exilarchenreihe übrigens viel kürzer erscheint, als die des sutta und eine Anzahl von Namen desselben nicht aufweist, beruht auf dem strict durchgeführten Princip der Generationsreihe („Dorot Olam" s. oben S. 41), nach welchem z. Bsp. von mehreren nach einander regierenden Brüdern stets nur einer genannt wird. So kommt es, dass D. O. von den Söhnen des Abba (S. O. s. 25) und 26) Tabelle) und denen des Nehemia[2]) nur je einen erwähnt.[2]) Im ganzen scheint ihm der Text des kleinen Chronikon in der Gestalt, wie ihn uns Zakuto und das Par. Ms. bieten, vorgelegen zu haben,[3]) nur an einer bei diesen korrumpierten Stelle war seine Vorlage korrekter, wie es scheint.[3]) Soll ich mein Urteil über das Register kurz zusammenfassen, so halte ich es für eine fleissige nicht ohne Akribie angefertigte Compilation eines spätlebenden Autors, vielleicht Samuel Schulams selber,[4]) der eine chronologische Uebersicht der Reschgola's durch Aufzählung ihrer Geschlechter zu geben den Zweck und die Absicht hatte. Allerdings erlosch dasselbe nicht mit David b. Sakkai, sondern

---

[1]) V. oben S. 23 ff.

[2]) Abba's Sohn Nathan fehlt, weil sein Bruder Cahana das Geschlecht weiterführt. Dieser ist wohl mit Huna b. Nathan identificiert (S. unten 52. Anm. 2). Von Nechemia's 4 Söhnen (über dies. Abschn. III.) nennt D. O. Ukba; Hunau IV fehlt aus dems. Grund wie Nathan II, zwischen M. Sutra I, Huna's IV Bruder, und Cahana II ist nach Scherira Meremar eingeschoben. Dann folgt n. Cahana II Huna IV, da Huna V des ersten Bruder ist. Die gauz unmögliche Lesart „Oheim" (über dies. unten Abschn. III) kann D. O. also für Huna VI nicht gehabt haben, denn danach wäre er ein Sohn Cahana's I. Ihm war er vielmehr Sohn Cahana's II (S 52).

[3]) Siehe Anm. 1 Ende. unten. Der in D. O. fehlende Akub fehlt in vielen Ausgaben (Ms. O. Nr. 13 cf. Amst. 1711, Brüll II, 91 unten). Wenn Nr. 2) statt Schealtiel Nehemia giebt, so sah D. O. denselben viell. dessh. als Davididen an, weil es seinen Bruder Chanani (Neh. 1, 2 u. 7, 2) mit Serubabels gleichnam. Bruder verwechselte.

[4]) Cf. S. 40.

erst einige Decennien später,[1]) ja selbst nach dem Untergang der jüd.-babyl. Akademien (1040) tauchen gelegentlich mit dem Titel „Fürst der Gola“ geschmückte Schattenexistenzen auf.[1]) Indessen selbst, wenn der Verf. d. D. O. auch von Exilarchen nach David etwas gewusst haben sollte, was schwerlich der Fall gewesen ist, so war doch für ihn, wie für uns, sicherlich thatsächlich das Amt mit diesem zu Grabe getragen.

Ueber die „Fürstentafel der Karäer“ (oben S. 7 unter Nr. 2 und 3 aufgeführt) können wir uns noch kürzer fassen. Sie liegt uns in zwei Recensionen vor. Die ältere, um 1150 von dem Karäer Jefet b. Said (über dens. Grätz VI, 305 Pinsker לקוטי קדמוניות Text S. 222 u. Noten S. 185) zusammengestellt und abgedruckt bei Wolf „notitia Caraeorum“ 110 f. und Mordechai in דוד מרדכי (Kap. 6 ff.) ist vollständiger (um 5 Namen zwischen Abba Mar und Cafnai, nämlich Huna Mar, Nathan, Cahana, M. Sutra, Chune חוני) als die c. ein Jahrhundert später von dem Karäernasi Salomo b. David um 1250 publicirte Stammtafel seines Hauses, abgedruckt aus einer Hdschr. bei Pinsker l. c. S. 53 cf. 52 der Noten. Beide, bis auf das Fehlen des Beinamen hasakkai bei Akub in der letzteren Rec., sonst völlig gleichlautend, sind kritiklose Compilationen aus der Chronik (der bekannte Widerspruch zwischen Chron. I, 3, 19 und allen übrigen Angaben vergl. Bertheau „Comm. z. Chron.“ S. 29 wird in der Weise ausgeglichen, dass Serubabel sowohl zum Sohn Pedaja's als zu dem Schealtiels [das hebr בן kann bek. auch Enkel bedeuten, nnd so wird die Angabe, er sei Sch's Sohn gewesen, verstanden] gemacht wird, indem zwischen ihn und Schealtiel Pedaja eingeschoben wird; wie bei D. O., wird ferner auf Chron I, 3, 22 hin Schechanja vor Schemaja gestellt cf. oben S. 19 Anm. 4, S. 42), aus dem Talmud (ihm sind Rabbana Ukba und Rabbana Nehemia Nr. 19 und 20 vergl. Chulin 92a, B. B. 51b. unten f. weiter und Abba Mar vergl. Nidda 67b. unten entnommen) und vor allem dem kleinen

---

[1]) Cf. S. 47 Anm. 1. Anhang III.

Chronikon. Ihre Bearbeitung der Liste dieses letzteren modificieren dieselbe ebenso wesentlich, wie die von D. O. in Juchasin. Wenn dort aber ein Princip wissenschaftlicher Natur durchgeführt ist, einerseits das der Generationsreihe und anderseits das der Combinierung der übrigen Quellen mit dem S. O. s. zum Behuf grösserer Vollständigkeit und Genauigkeit, und danach die nötigen Aenderungen vorgenommen werden, so habe ich hier aus der Vergleichung mit unseren Texten des kl. Chronikon höchstens das nicht gerade wissenschaftliche Bestreben herausgefunden, keinen Namen zweimal zu setzen (statt der 6 Huna's 3 resp. 2, wenn Akabja und Ukban dezuzita identisch sind unten S. Anm.) Ukba's, 2 Cahana's, 2 Mar Sutra's, 2 Nathans (den ausser denselben noch genannten Nathan Ukban = Nathan dezuzita führt es auf als Nr. 18) hat das kar. Verzeichniss deren je einen.)[1] Unverkennbar ist ein aus der Benutzung des Verz. zugleich als Traditionskette leicht erklärliches dogmatisches Interesse, wenn dem Vater des Jochanan (Nr. 15) Akub der Beiname הזכאי gegeben wird, damit jener als der berühmte Jochanan ben Sakkai erscheine. (Cf. Zunz G. V. 139 Anm. b.) Durch die Einordnung des Nathan dezuzita (Nathan Ukban Amsterdamer Ausg. d. S. O. s. 1711 u. Ms. O.)[1]) hinter Anan, nicht wie in den gew. Texten hinter dem Sohn Chiskija's[2]), also unter den aus Chronik I, 3 entnommenen Namen, wird ebenso wie durch die gleiche Einordnung desselben bei D. O. (Nr. 18), Stammbaum des

---

[1]) Wollte man hierin, wie bei D. O., eine Auswahl der Generationen finden, so wäre man genötigt anzunehmen, dass dem Register ein nam. für die Zeit nach Abba (vergl. unten Abs. III.) ein sehr stark von dem unseren differirender Text zu Grunde liegt, was sehr unwahrscheinljch ist (s. weiter.) Die richtige Lesart „Nathan Ukban" hat auch Ms. O.

[2]) In Ven. 1545 S. 17a, Bas. 1580 S. 145, Amst. 1717 S. 127a (mit Juch. zus. gedruckt) ist nach Huna hinter ושכיב „Akub" eingeschoben, so dass die Liste jetzt lautet: Chiskija, Sohn Chiskija's, Nathau dezuzita, Huna, Akub, Nachum. Das Wort „Akub" fehlt Amst. 1711 S. 21b. cf. Tabelle unten. In Zakuto's Exc. u. Ms. Paris lautet der hier fehlende Name für den Sohn Chiskija's (ganz wie im Kar. reg. s. weiter) „Akub" (vergl. S. 43 Anm. 3 unten S. 53 Anm. 1 u. bes. z. Ausg.

Jedidja b. Jschai (Nr. 15, 16) und Reschgluthareihe im Ms. v. Damaskus (Nr. 16 u. 17) die übereinstimmende Lesart des כת"י פאריש und des Z. E. bestätigt. Daraus, wie aus der Nennung des Akub als Sohnes Chiskija's (vgl. oben Anm. 2), der in den gew. Texten entweder ganz fehlt (Amst. 1711) oder vor Nachum steht und hinter einem Huna cf. unten (Ven. 1545, Bas. 1589, Amst. 1717 u. s.) scheint man schliessen zu dürfen, dass der Text des dem Fürstenreg. vorliegenden kl. Chronikon im wesentlichen der des Ms. P. u. Z. E. war. Für die unmittelbar nachtalmud. Zeit, die letzten Zeiten der Perserherrschaft, über die uns, wie erwähnt (oben S. 42) fast nichts als sagenhafte und tendenziöse Berichte aus der Bostenai resp. Mar Sutrasage überliefert ist, geben uns die drei Geschlechter unseres Registers (Wolf „notitia Caraeorum“ 110 R. Chananja überlieferte es dem R. Cafnai u. R. Cafnai s. Sohn Chaninai vergl. unten) die Möglichkeit, wenigstens die Diadoche von Mar Sutra II (um 520 †, dem letzten, den das kl. Chronikon nennt) bis zu Bostenai († c. 660 cf. unten hinüberzuleiten.[1])

Sind nun die genannten Quellen bisher schon mehr oder weniger zur Fixierung der Diadochenfrage herangezogen, so hat bei zweien dies meines Wissens noch niemand gethan, die wenigstens in ihrem nachtalmudischen Teil offenbar gewöhnlich bestinformirt sind, was bei der ersten nicht nachgewiesen zu werden braucht, bei der zweiten leicht bewiesen werden kann. Es sind dies 5)[2]) die Reschgluthareihe "ואלון ראשי גלותא„ in einer Bibelhandschrift des Elischa b. Abraham b. Benvenisti genannt Crescas, (einer Copie der Bibelhdschr. von Damaskus und geschrieben im J. 1382, gefunden von Prof. Harkawy 1887, ab-

---

[1]) Vergl. von „Dorot Olam“ oben S. 42, von „Stammbaum d. Jedidja“ unten Seite 52, s. weiter unten. Dass Chaninai als Vater Bostenai's erscheint (s. oben) giebt die Gewähr für die Richtigkeit der Grätz'schen Conjektur in Schaare Zedek Nr. 17 S. 3a (dem bekannten Bericht über Bostanai's Heirat der Sassanidenfürstin Dara בסתנאי הוא חנינאי wo Grätz בן hinter הוא einschaltet) Cf. Grätz V, 459 s. auch 431, cf. unten S. f.

[2]) S. oben S. 7. Im Folg. der Kürze halber E. C. („Elissai Crescas“) u. J. b. J. („Jedidja b. Jschai“) genannt.

gedruckt bei Neubauer „Med. J. Chron.“ S. 196 v. Neubauer das S. XXII, Isr. Monatsschr. Beil. zur Jüd. Presse Nr. 11, 1887) und 4)[1]) der Stammbaum des נשיא Jedidja b. Jschai, längst veröffentlicht bei Coronel „commentarii quinque“ S. 110a, die ersterwähnte Liste mit Chisdai II schliessend[2]) und deshalb für die arab. Periode sicherlich auf eine Quelle zurückgehend, die am Ende des neunten Jahrhunderts zu Lebzeiten desselben geschrieben war.[3]) Dass durch ihre von Bostenai an durchaus authentischen Notizen für die arab. Periode die Successionsfrage mit den durch sie gegebenen bis dahin fast völlig unbekannten Namen so ziemlich gelöst ist, ist uns hier, wo es sich um die Zeit vor Bostenai handelt, weniger wichtig, als dass sie die Mittel zur Controllierung der bis jetzt völlig unbeachtet gebliebenen an zweiter Stelle genannten Quelle an die Hand giebt. Der Stammbaum des Nasi Jedidja b. Jschai (am Ende der Bannbulle befindlich, die er und sein College David b. Hodajah[4]) gegen die Gegner eines gewissen Samuel geschrieben, Orient 1844, Grätz VI,

---

[1]) Siehe Note 2 auf Pag. 46.

[2]) Hierauf heisst es „סליקו ראשי גלותא“ (Neubauer das.)

[3]) Keine Quelle konnte den gewaltigsten von allen Fürsten, David b. Sakkai (c. 910—940 über dens. Grätz V, 299 f. 314 f. Basnage 100 ff. mit Stillschweigen übergehen.

[4]) Als Petachia nach Mosul kam, (It.ed. Altona S. 2a u. 3a) lebte ein nach manchen mit David b. Hodaja identischer David daselbst als נשיא mit seinem Vetter Samuel od. Ismael, da es ihm nach Daniels Tode (c. † c. 170 Grätz VI. 460) nicht gelungen war ראש גולה zu werden. Hier traf ihn nach c. 1216 Charisi (Pforte 46. bei Grätz das.) als „Reschglutha.“ 1211 war er in Jerusalem (Grätz VII, 18, cf. das 43). Unser Jedidja kann übrigens nicht sein Vetter gewesen sein, abgesehen davon, dass P. einen (oder 2) andere Namen für diesen nennt, da sein Grossvater Salomo (J. b. J.) und der Davids Usia hiess (Tab. s. unten). Beide waren also nicht בני אחים oder Davids Stammbaum wäre uns lückenhaft überliefert (und der Name Salomo fehlte in ihm). Im letzteren Fall wären beide Namen Petachja's (s. ob.) korrumpiert, s. aber S. 48. David ben Hodaja's Stammbaum (ausser bei Coronel l. c. auch Orient 1844 abgedruckt) scheint mir bis auf die letzten Glieder völlig fingirt. Er knüpft übrigens nicht an die Exilarchen, sondern an den letzten palästin. Patriarchen, R. Gamliel Bathraa († c. 425 Grätz IV, 450) an, und zwar mit 8 Namen (sodass auf jeden c. ein Jahrh. käme). Zwischen den Patriarchen (Tab. Nr. 22—29) und ihrem

460) führt sein Geschlecht bis auf Jechonja hinauf. Von Sakkai (dem Vater Davids ben Sakkai, also c. 890) zählt die Geschlechtstafel bis Jedidja 11 Geschlechter, sodass auf ein jedes c. 25 Jahre kommen würden, falls man unter dem schon genannten Samuel den Widersacher Maimûni's, Samuel b. Ali, verstehen wollte und Jedidja etwa um 1170 n. ansetzte. Indessen wenn auch nach Coronel „comm." 111b.—112b. cf. Einl. S. XV der Bannfluch erst 2 Jahrhunderte später zu Gunsten Samuel Schlettstadts c. 1370 erlassen zu sein scheint, so lässt sich doch zum mindesten der Teil dieses kaum beachteten Stammbaums, der die arab. Reschgluthaperiode betrifft, als zuverlässig erweisen,[1]) und sich aus ihm eine Reihe von Notizen

---

Ahnen Schefatja (nach Ketub 72b vergl. Josephus ant. VII, 1, 4, siehe auch unten S. 57 unten) wird die Verbindung durch 19 Namen hergestellt. Von diesen stimmen die Namen 13) (Schealtiel) bis 21) („Schemajah" cf. weiter) mit denen des S. O. sutta (Nr. 2—11 Tabelle). Nur die Nr. 8 des sutta Jeschaja, fehlt hier, für Chanina Nr. 16 und שמעי Nr 21 ist Chananjah u. שמעיה zu lesen.) Schealtiel (13) ist der Sohn eines Jehuda (vgl. dagegen Chron I, 3, 17). Die Lücke zwischen dem letztern (Nr. 12) und Schefatja füllen mit Ausnahme v. Nr. 10 (Jehuda) lauter aus Chron. l. c. entn. Namen aus (Für Palti lies פלטיה).

[1]) Dieses Resultat ergibt die Vergleichung mit der Reschgluthareihe des Elissai Crescas (E. C.) Nach E. C. folgt auf Bostenai Chaninai b. Adoi, auffall. Weise, da von Bostenai's Söhnen ihn mehrere überlebten (cf. Haja in שערי צדק p. 3a Nr. 17 s. oben S. 46 Anm. 1) und die späteren Fürsten sich בני בסתנאי nannten, siehe S. 27 Anm. 2, was doch voraussetzt, dass Bostenai's Geschlecht am Ruder blieb. Wir müssten also entweder annehmen, dass Chaninai ein Enkel Bostenai's und Adoi dessen Sohn war, in E. C. also hier eine Lücke ist, oder mit unserem Stammbaum, der Chaninai b. Adoi nicht kennt, dass erst mit Chisdai I. Bostenai's Nachkommen zur Fürstenwürde gelangten. Jedenfalls ist auch in J. b. J. hier wenigstens ein Glied ausgefallen. Der nun in beiden Texten folgende Salomo ist meist als „Salomo b. Chisda" bekannt (Grätz V, Note 12, unten Anh. III), Jsak in J. b. J. (Nr. 33) ist Isak-Iskawi in E. C. (Nr. 32), Jehuda in J. b. J. entspricht dem „Jehuda Sakkai d. i. Babui" des E. C. und ist gewiss identisch mit Sakkai b. Achunai bei Scherira, der um 770 Exilarch ward. Der nach karäischen Nachrichten etwa um 761 gewählte Chananja, angeblich ein Neffe Salomo's, ist nicht genügend bezeugt. Mit Jskawi I ist er kaum zu identificieren, da dieser nach J. b. J. Salomo's Sohn ist. Das halbe Jahrhundert von 761 bis 820 gehörte zu den politisch unruhigsten der ganzen Exilarchatsperiode, welche Würde um 760 ein Zankapfel zwischen Anan und

gewinnen, die sich zum teil durch die entsprechenden Angaben des E. C. als unbestreitbar darstellen. Die Reschgluthaliste hätte sich aus ihm um drei Namen (Chisdai I, Jehuda, Jsak I, bei J. b. J. Nr. 31, 34, 33 cf. bei E. C. Nr. 30, 33, 32) bereichern lassen. Eine fortgesetzte Nebeneinanderstellung und Combinierung der Reihe des J. b. J. für diese Periode (von Nr. 29 Bostenai bis Nr. 38 Joschija) mit anderen Quellen, ganz besonders mit der Reihe des E. C., soweit dies möglich ist (E. C. schliesst schon mit Chisdai II Nr. 38, der Jehuda II Nr. 37 bei J. b. J. zeitlich entspricht s. oben S. 48 Anm.) liefert uns das, wie oben S. 48 Anm. gezeigt ist, unantastbare Resultat, dass J. b. J. zum wenigsten in diesem Teil einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Reschgolats gibt und dass es die

---

seinen Gegnern (Chananja?), um 770 zwischen Sakkai ben Achunai und Natronai ben Chabibai, um 820 zwischen David ben Jehuda und Daniel war (cf. oben S. 27, S. 29 Anm. 2, S. 30 Anm. 2). Da nun E. C. bis Chisdai II. nur die Reschglutha's aufzählt, nicht einen Stammbaum gibt, so wäre es immerhin möglich, dass sie nicht ausschliesslich Fürsten, die zur allgemeinen Anerkennung gelangten, sondern gelegentlich auch einzelne Gegenexilarchen aufführt. Der auf E. C. auf Sakkai (33) folgende Mosche (34) wäre vielleicht demzufolge mit Natronai ben Chabibai ein und dieselbe Person. In welchem Verhältniss Mosche und Jskawi II (35) zu dem zweiten Jehuda, Sakkai's Sohn, bei J. b. J. stehen, ist schwer zu ermitteln. Jedenfalls erlangte dieser Sohn Sakkai's Würde nicht, erst Jehuda's Sohn, Sakkai's Enkel, David b. Jehuda (דור בן יהודה bei E. C. oder דוד bei J. b. J.) trat dieselbe nach dem schon genannten ausser aus E. C. noch aus den von Harkawy edierten Gaonenresponsen bekannt gewordenen Jskawi II. an, obwohl Jskawi nach den genannten Responsen einen Sohn Chakalja hatte (um 820, s. unten). Vor Chisdai II. bei E. C., vielleicht einem älteren Bruder Jehuda's bei J. b. J. (Nr. 37), ist möglicherweise in E. C., vielleicht auch in J. b. J. ein Name ausgefallen. Ben Chananja IV., S. 142. cf. Harkawy's Responsen, Berlin 1887 S. 378 scheint Chisdai's Vater Natronai (vielleicht ein Enkel Natronai's b. Chabibai (um 770) ebenfalls als Exilarch bezeichnet zu werden. S. unten. Auf Chisdai folgte Jehuda's (älterer?) Sohn Ukba (Nathan Babli bei Juch. 90 b. unten), nicht der jüngere Sakkai (J. b. J. 38. cf. Nathan Babli), dann Sakkai's Sohn David (b. Sakkai), dessen Bruder Joschia-Hassan von Saadja 930 als Gegenexilarch aufgestellt, nach drei Jahren (N. Babli 91 b.) in die Verbannung nach Chorasan gehen musste (Scher. bei Juch. 89 b, Grätz V, 534 f.), wo er starb (933). Die aus dem Stammbaum J. b. J. und der Reschgluthareihe zusammenzustellende Liste s. Anhang.

Hauptquelle für die Feststellung der Stammtafel der arab. Reschgolafamilie bildet (s. dieselbe unten Anh. III.). Der letzte aus anderen Quellen s. oben l. c. als Reschglutha bekannte Ahne Jedidja's ist Joschia (J. b. J. Nr. 39) d. Sohn Sakkai's (das Nr. 38), der, wie schon erzählt (oben l. c.) als Gegenprätendent aufgestellt durch den Einfluss der Partei seines Bruders David nach Chorasan verbannt wurde (um 933 Grätz V, 534). Hier im Exil, wo er sehr bald starb (Juch. 91b. cf. Grätz das.) mag er s. Sohn Salomo (J. b. J. Nr. 40, D. b. D., (s. Anm.) Nr. 2, cf. „D. b. H." Nr. 34) gezeugt haben.[1]) Die Historicität dieses letzteren, wie die s. Sohnes Asaria (J. b. J.

---

[1]) Ein Salomo b. Joschia und, Vater eines Asaria, figuriert nicht nur in den Stammbaum des David ben Hodaja (oben S. 47 Anm.), sondern auch in dem weit glaubwürdigeren des David b. Daniel. Titularexilarchen um 1288 (am Beginn der Bannbulle gegen die Antimaimunisten abgedruckt bei Kobak „Jeschurun" VI S. 69 f. s. Grätz VII, 476). Zwei von J. b. J. unabhängige Quellen kennen beide Namen (Asaria und Salomo) also ebenfalls. Da in D. b. H. die genannten 3 Geschlechter (statt Asarja das synonyme Usia. Nr. 33, 34, 35) unmittelbar vor dem vorletzten Geschlecht Hodaja Nr. 36 stehen, so sind wohl mehrere Geschlechter ausgefallen cf. oben l. c. Denn David wird doch mindestens seinen Gross- und Urgrossvater gekannt und genannt haben. In D. b. D(aniel) eröffnen Joschia, Salomo, Asarja den Stammbaum. Als Sohn des Letzteren wird Sakkai angegeben (Nr. 4), der also ein Bruder des von J. b. J. genannten Sohnes Asarja's, Salomo (Nr. 49) gewesen wäre (s. Stammbaum Anh. III.). Die in D. b. D. dann folg. 4 Geschl. (Josef raba 5, Sakkai 6, David 7, Daniel 8) sind entweder lückenhaft überliefert oder teilweise fingiert (für jeden würde man, wenn Sakkai c 1040 anzusetzen ist, ungefähr 60 J. erhalten). Was nun Salomo's Lebenszeit betrifft, so wird er wohl, da Joschija gewiss sehr jung im Exil starb (933) bis c. 985 gelebt haben und c. 930 geboren sein. Bei der Besetzung des durch Jehuda's, David ben Sakkai's sehr früh verstorbenem Sohn, Tod erledigten Reschgolastuhls um 941 (Grätz V, 334 f. Nathan Babli das.) konnte er also ebensowenig als Candidat in Frage kommen, als der 12jähr. (Nath. Babli 92a) Sohn Jehuda's III. [ולא נמצא מי שהיה ראוי להיות ריש גלות אלא (Juch. 92a) Wenn Scherira um 987 schreibt (Juch. S. 88a) „vom ganzen Fürstenhause" sei „nur חד הינוק übrig", so ist, wenn die Stelle nicht überhaupt tendenziös gefärbt ist (und das scheint sie nach dem Zusammenhang zu sein, s auch oben S. 6 Anm. 3) darunter wohl Chiskija zu verstehen, nach Abr. b. D. Sefer hak. S. 41 a ein Enkel Davids ben Sakkai (was jedenfalls Urenkel heissen muss cf. auch

41) muss als bezeugt gelten. Von Jedidja's auf Asarja folgenden Ahnen (Nr. 41 bis 47) ist keiner sonst bekannt, ebensowenig, wie er selbst irgendwo erwähnt wird.[1]) Mögen dieselben nun zum teil fingirt sein (s. S. 50 Anm.). was anzunehmen ich keinen Grund finde, so ruht jedenfalls der Stammbaum von Bostenai an auf durchweg histor. Grundlage Ist dasselbe für die vorbostenai'sche Periode der Fall? Hat er auch hier einen selbständigen histor. Wert, ausser den uns bekannten glaubwürdige andere Quellen benutzt? Allerdings zeigt er manche Abweichungen von der Liste des kleinen Chronikon, aber dieselben sind wohl sicherlich, wie bei Dorot Olam (oben S. 43 ff.) aus dem hier ebenso, ja noch strenger durchgeführten Princip der Generationsreihe zu erklären, abgesehen davon, dass auch hier, wie dort die 3 Exilarchen aus Scherira cf. oben S. 42 Anm. zur Ausfüllung einer scheinbaren Lücke im kl. Chronikon eingeschoben werden. Wie in sämmtlichen uns bekannten Quellen[2]) ausser dem kl. Chronikon findet sich hier die Umstellung von Schemaja und Schechanja nach Chronikon I, 3, 22. Wenn, was sonst nirgends der Fall ist, Jocha-

---

Grätz V, 475 unten ff. († 1040.) also damals noch sehr jung; von dem Sohn Salomons und Joschias Enkel, Asaria, der um jene Zeit geboren sein mag, wird Scherira, wenn man auf seine Angabe Gewicht legen will, da derselbe wohl noch in dem entlegenen Chorasan weilte, nichts gewusst haben.

[1]) Wäre Jed. um 1170 anzusetzen (oben S. 48), so könnte man vermuthen, dass der Exilarch Jschai b. Chiskija b. Jschai (so in der Bannbulle gegen die Antimaimunisten um 1291 cf. über d. Jahr Grätz VII, 473 f. Kobaks Jeschurun" VI, 66 ff., abgedruckt in Kerem Chemed III, 169 f.) sein Nachkomme war. Der Stammbaum J. b. J. wäre dann fortzuführen Chiskija (J. b. J. 45). Salomo (46), Jschai (47), Jedidja (48) (c. 1170—1200) Jschai (c. 1200—c. 1230), Chiskija —c. 1260, Jschai —c. 1200. Nach Zunz wäre er identisch mit dem 1388 lebenden Salomo aus Brusa.

[2]) D. O. 5. oben S. 42, die beiden Karäerreg. S. 44, E. C., S. 53, D. ben Hodaja S. 47 Anm. 4. Auch der Stammbaum des letzteren kopiert, wie schon oben (l. c.) gesagt, die Liste des kleinen Chronikon bis zu Schechanjah und Schemajah (Nr. 20, 21), an welchen letzteren er Hillel sich anschliessen lässt, offenbar, weil er Schemajah mit dem gleichnamigen Genossen des Abtalion, dem Vorgänger Hillels u. Schammais, identificierte. Vielleicht sah er auch Hillel als den Bruder Chiskija's an. (Ausg. z. St.)

nan (Nr. 15 bei S. O. s.) fehlt, so scheint dies auf Grund von Chron. I, 3, 24, wonach er der Bruder des Akub[1]) (S. O. s. 13 J. b. J. 13, cf. weiter) ist, geschehen zu sein. Wenn der hiernach noch radikaler den Masstab der Chronik I, 3 an das kl. Chron. anlegende nnd darnach ändernde Verf., der auch, wie D. O., Nachum (Nr. 14) ausmerzt (s. oben S. 42), nicht auch, wie spätere Schriftsteller (z. Bsp. Abr. b. David in Sefer hakabala 31b., siehe unten), zwischen Schemajah und Chiskija Nearjah nach Chron. I, 3, 23 des letztern Vater, einschiebt, so mag er dafür eine andere Tradition gehabt haben. Aus dem Generationsprincip erklärt sich die Weglassung des Sohnes Abba's, Nathan II (S. O. s. Nr. 25), weil nicht er, sondern sein Bruder Cahana I das Geschlecht fortführt. Die Nrn. 23, 24, 25 sind aus Scherira (Juch. 88a) entnommen.[2]) Statt Chanina (Nr. 26) ist Cahana zu lesen (Brüll II, 94 Anm.) Die mit D. O. gleichlautende Stelle (J. b. J. 26, 27, 28 D. O. 24, 25, 26) bezeugt dieselbe Lesart, wie jene[3]). Der als Nr. 29 folgende בר חנא ist wohl in מר חנא zu emendiren und identisch mit dem הונא oder הונא מר (das מר kann sowohl zu Huna wie Cafnai gezogen werden) des D. O. (Nr. 27), dem חוני des „Dod Mordechai“ (Nr. 24) und endlich dem חונא מר des E. C. (Nr. 26) S. unten.

Sehr wenig tröstliches ist von dem für die arab. Zeit

---

[1]) In J. b. J. heisst der Name statt עקוב יעקוב. Ich halte diesen Namen für eine leicht erklärliche Corruptel aus Akub. In dem gerade hier nicht deutlich lesbaren Ms. Paris scheint übrigens die gleiche Corruptel vorzuliegen. S. unten.

[2]) Huna, M. Sutra, Meremar. Nach der Erörterung S. 43 Anm. 2 kehren alle drei in der gleichen von der Scherira'schen abweichenden Reihenfolge in Dorot Olam wieder. Dagegen führt J. b. J. vor Huna nach Cahana I. auf, den D. O. wie es scheint, mit Huna (b. Nathan) identificiert S. oben l. c.).

[3]) Cahana (II. J. b. J. Chanina s. oben), Huna (VI), M. Sutra II. Auch der Text d. S. O. s., der J. b. J. vorlag, hatte also Huna VI als den Bruder, nicht Vatersbruder Huna's V= Sohn Cahana's II., nicht Cahana's I. bezeichnet. Cf. oben S. 43 Anm. 2.

so ausserordentlich wichtigen E. C. in Bezug auf unsere Periode zu sagen. Für diese enthält es nur eine Compilation aus Talmud und S. O. s., die uns zudem lückenhaft erhalten scheint.

In Bezug auf die Beschaffenheit des zu Grunde liegenden S. O. s. Textes ist nichts bestimmtes zu eruieren. Im Ganzen wird es sicherlich der uns im Ms. Paris und Zakutoschen Auszug vorliegende gewesen sein.[1]) Ueber die Benutzung des Kap. 3 in Chron. I zu einer Art Textkritik, wie wir sie bisher bei allen betrachteten Quellen fanden, brauche ich nicht zu sprechen. Es genügt, auf das bei J. b. J. (oben S. 51 ff.) gesagte, das auch auf E. C. Anwendung findet, hinzuweisen. (Nur Jochanan (s. oben S. 51 ff.) fehlt hier nicht (Nr. 14), erscheint aber zu חנן korrumpirt.) Wo die Namen des kleinen Chron. auch im Talmud erscheinen, erhalten sie die Bezeichnung, unter der sie dort auftreten. Von Kritik ist dabei keine Rede. Die Gleichnamigkeit zweier Persönlichkeiten genügt, sie zu identificiren.[2]) Mehrere Personen des gleichen Namens im kleinen Chronikon werden häufig zu einer einzigen zusammengezogen.[3]) Von den Fürsten aus der unmittelbar nachtalmudischen Zeit scheinen zwei genannt zu werden.[4])

---

[1]) Das lässt sich aus der Nennung des Akub als Sohnes Chiskija's (Nr. 12, 13, cf. S. 45 Anm. 2), aus der Nichterwähnung eines Huna vor Nachum (in den gew. Ausgaben ist der Text hier ganz korrumpiert s. unten) und vor allem in der richtigen Einordnung des Nathan dezuzita hinter Anan (s. oben S. 45) schliessen. Auf denselben Text scheinen alle besproch. Quellen zurückzugehen. S. unten.

[2]) Ein Beispiel hierfür ist Nehemia (21 in S O. s., Vater d. Ukba das.), der zum Rabbana Nehemia (Chalin 92 b. u. s.), dem Bruder des Ukba gestempelt wird. Nathan dezuzita wird n. Schabb. 55 b. s. unten mit Ukba b. Nehemia, Ukba mit Rabbana Ukba (s. unten) identificiert. Abba (S. O. s 26) erhält n. Nidda 67 b. den Titel Mare.

[3]) Akabja, Ukban, Ukba (?) zu Rabb. Ukba, Cahana I. u. II. zu Cahana, die 6 Huna's zu 2, 2 Mar Sutra's zu einem. Cf. oben S. 45.

[4]) הונא מר (Nr. 26 in E. C.) scheint identisch mit den oben S. 52 aufgezählten Chune, Huna, bar (Mar?) Chana. Ueber ihre Identität mit Achunai s. unten. Ueber Kafnai s. unten.

Benutzung einer späteren Quelle zeigt sich nirgends, auch nicht Scherira's. Die Abfassungszeit dieses Teils des E. C. wird deshalb trotz seiner Wertlosigkeit in dieselbe frühe Zeit zu setzen sein, wie der spätere, also etwa ein Jahrhundert später, wie das kleine Chronikon fallen (s. oben S. 47 u. 25), oder er geht doch auf eine Quelle zurück, die in dieser Zeit verfasst wurde.

II. Ursprung des Reschgolaths.

Der Begriff ריש גלותא bezeichnet das staatlich anernnteka Oberhaupt der babylon. Juden.[1]) Wann die Führerschaft über dieselben von ihnen mit Genehmigung des Staates einer davidischen Fürstenfamilie übertragen wurde, darüber gibt uns die Geschichte nur ungenügende Auskunft. Die glaubwürdigste wiewohl sehr stark von dem Streben, Babylonien Palästina gegenüber in den Vordergrund treten zu lassen, beherrschte Quelle, Scherira, berichtet nur im allgemeinen, der palästinensischen in Akademien, deren Häuptern und Vorsitzenden des Synhedrin verkörperten Geistesthätigkeit, die zum grossen Teil durch Babylonier hervorgerufen sei, hätte zwar hier keine völlig gleichwertige vor der Amoräerzeit entsprochen, dagegen hätten die Babylonier aber ראשי גלותא מבית דוד gehabt.[2]) Die sonstigen traditionellen Berichte gehen über diesen Punkt auseinander. Nach dem Seder Olam sutta gelangte das alte Königs-

---

[1]) S. unten.

[2]) Scher. Juch. S. 86a nachdem Esra hinaufgezogen aus Babel und seine Schaar mit ihm, u. sie das Heiligtum erbaut, da waren dort (in Paläst.) ראשי סנהדרין wie Simon d. Gerechte u. Antigonus aus Socho und die anderen זוגות, u. der grösste Teil von ihnen kam herauf aus Babel, unter ihnen auch Hillel hasaken; trotzdem aber begründeten sie auch hier die Lehre und Rosche galuth hatten sie aus dem Hause Davids, aber ראשי מתיבתא וסנהדרין hatten sie nicht. (Cf. das. l. c.)

haus entweder schon mit Jehojachin[1]) (cf. 2 Kön. 25 V. 27, 28) oder doch mit seinem Sohn Schealtiel[2]) in den Besitz der babyl. Königswürde. Diese bleibt ihm auch unter Serubabel trotz dessen Auswanderung nach dem heiligen Lande erhalten, da Serubabel nach Esra's Ankunft[2]) nach Babylonien zurückkehrt. Anders eine von Saadja ibn Danan (schrieb 1485 zu Granada) erhaltene Tradition (Peer hador Nr. 225 cf. Orient 1849 S. 94), die von Nehemia die Verdrängung Meschullams des Sohnes Serubabels, und von dem beleidigt nach „Jrak“ (Babylonien) zurückgekehrten die Begründung des Reschgolats ausgehen lässt. Wenn nun gegen diese ganz vereinzelt dastehende Nachricht schon die ungeheuerliche Annahme der Zeitgenossenschaft von Meschullam b. Serubabel (um 500) und Nehemia (c. 440)[3]) spricht, so liesse sich für die Rückkehr Serubabels nach Babylonien (wenn auch nicht nach Esras Ankunft (458 v. Herzfeld II, 13), denn zu jener Zeit war Serubabel längst todt) die Thatsache anführen, dass unter den Häuptern der von Esra geführten Emigranten auch „Chatusch von den Söhnen David's“ (Esra VIII, 2) vorkommt, den wir

---

[1]) Vergl. S. O. s. S. 21 a unten, doch heisst es erst von Schealtiel „חכמים דברוהו בגולה“ In einem handschr. Fragment מס׳ ע״ז (mitgeteilt bei Neubauer Med. J. Chron. 198 ff.) erscheint Jojachin deutlich als Reschgola. Als solchen soll ihn aber nicht Ewilmerodach (S. O. s. das. 2, Kön. das.) sondern Nebukadnezar eingesetzt haben. ותפס את יהויכין בנו והוליכו בגלות והמליכו על ישראל (בגלות) ומלך תחת נבוכדנצר ח׳ שנים. Als Stammvater des Reschgluthahauses heisst er in einer späteren Quelle „ראש ראשי גליות כל בית ישראל“ (Dod Mordechai Kap. 6). Cf. das. l. c.

[2]) Unten Ausg. z. St. „Im 18. Jahre v. Madai, dem 70. Jahre nach der Tempelzerstörung (vergl. oben S. 10, Seder Olam rabba cap. 29) zog Esra d. Sofer nach Jeruschalajm u. eine andere Emigrantenschaar (גלות) mit ihm, u. baute auf die Mauern Jerus. und begründete neu (הכין Ms. P. כונן) den Tempel, u. Serubabel kehrte nach Babel zurück und starb da, u. nach ihm Meschullam s. Sohn“ („z. Z. d. Griech.“).

[3]) Wenn die Herzfeld'sche nam. auf breviarium Pseudophilonis gestützte nicht unwahrscheinliche Hypothese richtig ist, dass der Nech. 3, 4 erwähnte Meschullam b. Berechja b. Meschesabel ein Davidide war (s. Herzfeld I, 384), so könnte man eine Verwechselung mit diesem jüngeren Meschullam, Nechemia's Zeitgenossen mutmassen.

als Sohn Schemajah's ben Schechanja auch unter den Davididen von Chronik I, 3, 22 wiederfinden.[1]) Hieraus ergibt sich indessen nur, dass Davididen noch zu Esra's Zeit in Babylonien weilten, vielleicht aus Palästina zurückgekehrt, wahrscheinlicher unbeteiligt an der ersten Emigration unter Serubabel, keineswegs aber ergibt sich daraus, dass Serubabel selbst zurückgekehrt ist.[1]) Aus den glaubwürdigen Quellen ist also die Rückkehr Serubabels nach Babylon ebensowenig wie die Meschullam's zu folgern. Aber beide Traditionen haben nicht allein keine Quelle für sich, sondern eine besser verbürgte als sie es sind, gegen sich. Nach dem breviarium Philonis (über dass. die Ausführungen von Herzfeld I, 581 f. III, 396 f., erschienen ist es Amst. 1512 u. 1552 (die letztere citiert Herzfeld, ferner auch abgedruckt im 52. Kap. des „Meor-Enajim“ v. Asaria de Rossi) wurde nämlich dem Königssohn Serubabel (Enkel des Jechonja) wie seinen Söhnen Meschullam und Chananja eine fürstliche Stellung in Judaea eingeräumt unter dem Titel נגיד, שר oder רישא, in der sich das david. Geschlecht lange erhielt, bis dasselbe, nachdem es sich in den Befreiungskriegen zu unbedeutend gezeigt, um die Führung der Freiheitskämpfer zu übernehmen, durch die glänzenden Makkabäersiege ganz in den Hintergrund gedrängt wurde, und das „Volksherzogtum“ (ducatus populi vergl. *προστασία* u. *προστάτης* Jos. ant. 12, 4, 2.) auf die Makkabäer überging. (Cf. Brev. Philonis „Praefuerunt autem populo duces ex domo David et sacerdotes ex Levi seorsum usque ad tempora Asmonaea et de his LXX seniores sic in scriptis reliquerunt . . . .“ Mox secuti Asmonai simul cum pontificatu etiam ducatum a domo „David subripuerunt“ u. s. w.) Die Authentie dieses Berichtes wird neben seiner

---

[1]) Wenn, wie Bertheau (Comm. z. Chron. S. 30 f.) meint, die Chron. I, 3, 21 genannten Söhne Schechanja's u. s. w. Enkel d. Chananjah sind, so ist Chatusch sogar ein direkter Nachkomme Serubabels im 5ten Geschl. Aber dann kämen auf jedes Geschl. (zu 30 J. ger.) nur 14 Jahre. Vergl. Herzfeld I, 378. Der dort ausgesprochenen Ansicht, „die Söhne des Arnan, Obadja, Refaja u. Schechanja sind wohl lauter davidische Familien, deren Abkunft der Chronist näher angeben nicht konnte oder nicht wollte“ ist aus dem obigen Grund unbedingt beizupflichten. Cf. auch Movers „Untersuch. z. Chron.“ S. 29, Keil „Comm.“ 43.

inneren Wahrscheinlichkeit auch desshalb anzunehmen sein, weil er bereits Lukas (Ev. Luk. 3, 23—31) bei seiner Genealogie Jesu zum Teil vorlag.[1]) Wir haben es also sicherlich als historische Thatsache zu betrachten, dass weder Serubabel noch Meschullam und Chananja[2]), noch überhaupt das serubabel'sche Geschlecht bis zu den Makkabäerzeiten (um 150) im Besitz des babylon. Principats gewesen sind. Damit ist nun aber noch nicht die Nichtexistenz einer von anderen Davididen dort begründeten Dynastie bewiesen. Wie weit dies Geschlecht verzweigt war, ersehen wir unter anderm daraus, dass dem Chronisten fünf ihm angehörige Familien aus der nächsten Zeit nach Serubabel[3]) bekannt waren, und dass einige vor Esra u. nach Serubabel sich in Babylonien befanden, ist oben gezeigt worden.[4]) Diese mögen ebensowenig alle an dem Zug des Esra (um 458) teilgenommen haben, wie zuvor an dem des Serubabel. Behauptete man doch später in Babylonien, nur die Hefe des Volkes sei diesen gefolgt, der ganze Adel dagegen geblieben.[4]) Noch um 50 nach Chr. finden wir in dem Stammvater der palästinensischen Patriarchen, Hillel I, einen babylon. Davididen, der Sage nach abstammend von Schefatja, dem Sohn der Abital, der Chron. I, 3, 3 genannten Frau Davids[5])

[1]) Das scheint mir durch die schlagenden von Herzfeld Bd. I im achten Excurs S. 382 f. angeführten Gründe, vergl. bes. den dritten derselben, ausser Zweifel gestellt zu sein. Bei dem kompilatorischen Charakter des breviarium ist es vorsichtig zu benutzen, aber dass es eine alte hebräische Quelle benutzt hat, ist nach Herzfeld's Untersuchungen zweifellos. Schürer freilich bezeichnet es ohne irgendwelche Begründung als eine Fälschung (Gesch. d. j. V. II, 866).

[2]) Der Verfasser hat den letzteren für einen Sohn Meschullam's gehalten. Cf. oben S. 19 Anm. 6. Herzfeld I, 382 ff., cf. 379, ebenso Lukas.

[3]) S. oben S. 56 Anm. 1.

[4]) Oben S. 56. Es lag in der Natur der Sache, dass die begüterten vornehmen Juden, denen Babel zur neuen Heimat geworden war, sich schwer zu dem gefahrvollen Rückzug in ihr verödetes Land entschlossen. Vergl. Ketubot 71a. „Alle Länder sind Teig (unedler, vermischter Abstammung) im Vergleich zum Lande Israel, aber das Land Israel ist Teig im Vergleich zu Babel", s. bes. auch B. B. 15a, Kidd. 69b.

[5]) Ketubot 72b, Jos. ant. 7, 1, 4. Der Stammbaum Davids b. Hodaja (cf. S. 189 u. 190) leitet Hillel (Nr. 22) in der That von diesem ab. (Nr. 2). Die Historicität der david. Abstammung Hillel's sucht Goitein in Berliners Magazin XI S. 5 ff. zu erweisen.

nach einer viel gewöhnlicheren Ansicht aber nur der Nachkomme einer seiner Töchter und eines Benjaminiten.[1]) Babylonische Davididen wären also in der Zeit nach Esra mindestens um 50 v. Chr. nachzuweisen. Ohne Frage liess die Pietät der Juden gegen ihr angestammtes Herrscherhaus, und wohl in noch höherem Grade die von den Propheten erweckte Hoffnung auf eine glänzende Zukunft durch ein Glied dieses Hauses[2]) die babylon. Linie[3]) eine ebenso geachtete Stellung unter ihnen einnehmen, wie sie die palästinensische[3]) bis zu den Makkabäerkämpfen[4]) behauptet hatte. Von um so reellerer Bedeutung musste der Einfluss dieser Familie, die sicherlich als die erste, als eine Art Häuptlingsgeschlecht galt[4]) werden, je mehr die an sich schon zahlreichen jüdischen Colonien in den Euphratländern[5]) durch starke und immer stärkere

---

[1]) S. unten, Ber. rabba 98 S. 110b nach einem david. Stammbaum. Keim. Jesus v. Nazara, I, 328. Ber. r. Kap. 32 Jer. Kilaim IX, 4. Jer. Taanit 68a. Nach letzt. Stelle wäre R, Chija ein Nachk. Schefatja's, nach Ketubot 62b nur בן שמעי אחי דוד cf. Kirchheim in Orient 1848 S. 613.

[2]) Einl. S. 2. Vergl. bes. Makk. I, 2, 57. Psalmen Salomos XVII, 23—27. Schürer II, 430. Siehe auch Ps. S. XVII, 78 wo die Hasmonäer als Usurpatoren des david. Thrones erscheinen.

[3]) Eine palästinensisch davidische Familie erstand bekanntlich von neuem durch Hillel und sein Geschlecht. Dieselbe gelangte niemals zu solchem Ansehen, wie die babylon. Cf. Jer. Kilaim 9, 4, Ber. rabba cap 32. Ihre weniger erlauchte Abkunft gibt sie sogar selbst zu (l. c. wo Rabbi Jehuda hanasi erklärt הוא (ר"ג) מיהודה ואני מבנימין , הוא מן דכריא דיהודה ואנא מן ניקבאתא; אין סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא מותיב לעימנאי.

[4]) Oben S. 56. Herzfeld's Hypothese, dass diese altpalästin. Davididen (über dies. das. I, 256 ff. 378—387, II 194, 396 u. s.) nach ihrer Verdrängung und Ausschliessung von der Fürstenwürde durch die Makkabäer, nach Babel gewandert seien (cf. Makrizi bei de Sacy „Chrest. arabe" I, 100, wo von der Auswanderung einer jüd. Partei über 300 Jahre nach dem Tempelbau nach Babylon erzählt wird) und seit jener Zeit die Ehrenstellung der babyl. Davididen datiere, ist unbegründet.

[5]) Cf. Herzfeld an viel. Stellen bes. 433 im III. Bd. Vergleiche auch die verhältnissmässig sehr geringen Zahlen in den Listen der Zurückgewanderten bei „Esra" und „Nehemia". Schürer II, 496. Babel hiess desshalb geradezu ארץ ישראל (Gen. rabba cap. 16), Vergl. Plinius VI, 31, wo ein Distrikt in d. Geg. v. Arbela „Palästina" genannt. Grätz IV. 437. Herzfeld II, VII unten.

Zuzüge von Flüchtigen und Unzufriedenen aus dem römische Provinz gewordenen Mutterlande an Zahl zunahmen. Der ganze Grenzdistrikt, der ewige Zankapfel zwischen Parthern und Römern war von den Juden erfüllt. Sie bildeten dort einen viel grösseren Procentsatz der Bevölkerung[1]) als irgend sonst[1]) und ihre durch ihre eigentümliche Gesetzgebung separierte und streng in sich geschlossene Masse war eine Macht, mit der man rechnen musste.[2]) Schon zu Cicero's Zeiten bildeten die jüd. Bewohner der röm. Provinz Asia[3]) ein wichtiges Element der Bevölkerung, das sich nicht geduldig, wie sonst die röm. Provinzialen meist, von dem habgierigen Flaccus seiner Schätze berauben liess.[3]) Ein Menschenalter später, nachdem Cicero in seiner Verteidigungsrede für diesen ehrlichen Beamten seine Furcht vor diesem auch in Rom eine Rolle spielenden Volke kläglich genug ausgesprochen (pro Flacco cap. 28 cf. cf. Schürer II, 506 um das Jahr 59 v. gehalten) hatten die babylon. Juden ein solches Bewusstsein überlegener Kraft, dass sie ernstlich daran dachten, unter dem von den Parthern bei ihrem siegreichen Zug nach Palästina (um 40 v.) gefangenen Hyrkan II ein eigenes Hohenpriestertum zu begründen, was volle Verselbständigung ihrer religiösen Interessen, die sie noch mit dem Mutterlande verbanden, involvierte. Und abermals 2 Geschlechter später (um 21 n. Chr. bis 36 n.[4]) stand

---

[1]) Die Juden in den Euphratländern zählten nicht nach Tausenden, sondern nach Millionen cf Jos. ant. XI, 5, 2. cf oben S. 34. s. auch Schürer II, 497. Ueber die Juden in der Diaspora im allgem. s. Schürer, II, 494 ff. Herzfeld III, 430 ff.

[2]) Die rege Teilnahme der Juden an den in dies. Gegenden so oft stattf. Kämpfen ist unten nachgewiesen.

[3]) „Asia" best. aus d. Landschaften Karien, Lydien, Phrygien, Pergamum. Flaccus soll (pro Flacco c. 28) aus Apamea (am Mäander in Phrygien) 100 Pf. Goldes = 3750 Didrachmen oder Dariken (ein Pf. libra = pondo betr. 164,4 Gran $\times$ 37,5=6165 Gran. cf. Pauly's Encyklop. unter „drachme" u. „libra".), aus Laodicea 20 (nicht 200 wie Herzfeld III, 431 Anm. sagt.) =750 Didrachmen (über die Didrachmensteuer s. Schürer II, 206. Die Angaben Cicero's sind gewiss zu gering) genommen haben.

[4]) S. unten S. 133. Ueber die Chronologie Gutschmidt bei Ersch u. Gruber v. „Gotarzes" S. 60.

15 Jahre lang ein Schrecken verbreitender jüd. Raubstaat in Babylonien da mit dem Mittelpunkt Nehardea, dessen kühne Führer Anilai und Asinai[1]) der Partherkönig Artabanus III (—41 nach Münzen Spiegel III, 138 Anm. 2) als Unterkönige od. Satrapen von Babylonien anerkannte,[1]) und jüdische Könige beherrschten asiatische Königreiche.[2]) War es nun zu dieser Zeit die gesteigerte Bedeutung der jüdischen Bevölkerung, die sie von den Parthern als nicht verächtliche Bundesgenossen behandelt werden liess, so werden freundschaftliche Beziehungen zwischen ihnen und den Juden gewiss schon viel früher, seit dem Auftreten der Arsacidendynastie bestanden haben. Lag es doch in der Natur der Sache, dass der Griechenherrschaft der Seleuciden, den natürlichen Feinden des abtrünnigen Judaea und so der Juden überhaupt, unter denen das hellenische Element in Mesopotamien, wie überall das ausschlaggebende werden musste, gegenüber von den letzteren die einheimische Fürstenfamilie mit Freuden begrüsst wurden als Befreier von den verhassten Griechen.[3]) Möglich, dass damals schon das leitende jüdische Geschlecht, das nach Herzfeld's Hypothese ungefähr um diese Zeit eingewandert war[3]) der neuen Dynastie wesentliche Dienste leistete. Sicher ist indess wohl, dass es erst nach der Tempelzerstörung zu seiner fürstlichen Stellung gelangte. In den jahrhundertelangen Kämpfen der Parther und Römer mussten die Juden ebenso entschieden auf Seite der Parther treten, der Erbfeinde des röm. Namens, wie z. Z. der Seleuciden. Waren doch diese nicht nur griechenfreundlich, wie die Seleuciden, sondern auch die Unterjocher des hl. Landes, ja schliesslich die Zerstörer des Tempels zu Jerusalem

---

[1]) Vergl. die Namen אסנה (Esr. 2, 50) u. אלון (Chron. I, 4, 37) mit חנילאי. Näheres über diesen merkwürdigen jüd. Staat s. bei Jos. ant. XVIII. 9, 1—9, Spiegel III, 137, Grätz III, 300, Ersch. u. Gruber „Juden“ 175 A. 3.

[2]) Izates v. Adiabene. Ueber s. Uebertritt z. Judent. (n. Gutschmidt bei Ersch. u. Gruber v. „Gotarzes“ S. 48 ff. um 45 oder 46 n.) vergl. Spiegel III, 157, Grätz III, 332 f., Jos. ant. 20, 4, 2.

[3]) Vergl. Spiegel III, 103. Der tiefe Gegens. zwischen Juden- und Griechentum geht bekanntlich durch die ganze alte Zeit; Ueber Herzfeld's Hypoth. s. oben S. 58 Anm. 5.

geworden. Diese Unterstützung der Juden wurde mit der stetig zunehmenden Anzahl derselben, die bald die Grenzländer der röm. und parthischen Monarchie in dem Masse besetzten, dass sie als ein zweites Palästina erschienen, für die Parther immer wichtiger. Nach dem Tode des Vologeses I (c. 51 —57; Spiepel III, 154—169) zerfiel das Reich der Arsakiden durch Thronstreitigkeiten mehr und mehr. Es war ein Glück für die wankende Herrschaft dieser Fürsten, dass Vespasian, dem Vologeses I schon nach der Zerstörung Jerusalems durch Uebersendung eines goldenen Kranzes huldigen zu müssen geglaubt hatte,[1]) und überhaupt die Flavierdinastie (— 96), wie Nerva (—98) zu friedliebend waren, um die Eroberungspolitik des jungen Nero[2]) wieder aufzunehmen. Anders wurde es, als Trajan, ein zweiter Alexander,[3]) seinen Siegeszug gegen die Parther unternahm, der ihn fast ohne Widerstand zu finden, in die Residenzstadt Ktesiphon führte. (116 n.) Das Partherreich schien verloren, da erhielt Trajan die Hiobsbotschaft dass alle die besiegten Völker in seinem Rücken sich in hellem Aufruhr befänden,[4]) allen voran die babyl. Juden, die schon bei Titus' Vernichtungskampf gegen Palästina diesem hatten Succurs leisten wollen, jetzt wahrscheinlich in Verbindung mit dem gleichzeitigen Aufstand ihrer Brüder in Cyrene, Aegypten und Cypern.[5]) Ihrem von „rasender Wut"[6]) zeugenden Verzweiflungskampfe, der vielen Tausenden von ihnen das Leben kostete,[7]) wird mit am meisten das völlige Scheitern von Trajan's Unternehmung zu verdanken sein. In diesem Kriege wird sich das davidische Geschlecht, wohl das führende,

---

[1]) Spiegel III, 167. Jos. bell. jud. VII, 5, 2. „*στέφανον χρυσοῦν 'επὶ τῇ κατὰ τῶν 'Ιουδαίων νίκῃ κομίζοντες.*"

[2]) S. Spiegel das. 156 ff.

[3]) Cf. Dio Cassius Buch 68, 30, s. auch das. 29.

[4]) Dio Cassius 68, 29 „*πάντα τὰ ἑαλωκότα ἐταράχθη.*"

[5]) Ueber den Aufstand der aegypt. Juden s. Appian „bell. civil." II, 90, vergl.: Dio Cassius 68, 32, Eusebius „hist. eccl. IV, 2, über den von Cypern und Cyrene.

[6]) *ὥσπερ ὑπὸ πνεύματος δεινοῦ τινὸς . . . αναρριπισθέντες* (Eus. IV, 2).

[7]) Luc. Quietus „*πάμπολυ πλῆθοι, των αὐτόθι,* (Jud. in Mesopot.) *φονεύει*". Grätz IV, 139. Euseb. das.

wenn es auch als solches in unseren dürftigen Quellen nicht genannt wird, seine förmliche Anerkennung als Lehnsfürstenfamilie der partischen Krone mit seiner fast unbeschränkten Herrschaft über die parth. Juden verdient haben. Damit stimmt auch, dass, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, in dieser Zeit oder nur wenig später die ersten sicheren Spuren eines seit kurzem bestehenden (diesen Eindruck erhält man aus den betr. Nachrichten) babyl. Principats auftauchen.[1])

III. Aeussere Geschichte des Exilarchats.

Wie für alle Völker erst dann eine Geschichte beginnt, wenn die schlummernden Geister erwacht sind zu regerer geistiger Arbeit, so ist auch die Geschichte der Juden Baby-

[1]) Unten S. 69, 70 f. Wenn die oben S. 55 ff. zus. gest. Sagen, die den Ursprung des Reschgolats in eine viel frühere Zeit verlegen, nicht ganz aus der Luft gegriffen sind, so mag ihnen der Umstand zu Grunde liegen, dass das um 50 v. (s. oben S. 58 f.) nachzuweisende babyl. david. Geschlecht wohl stets eine hochgeachtete Stellung unter d. Juden innehatte, (oben S. 58), vielleicht als eine Art Obersteueramt für die bei der Unmöglichkeit, einzelne Beträge nach Jerusalem zu befördern, gewöhnlich von den Einzelnen eingezogenen und in Nehardea, der Residenz d. Reschglutha (unten S. 166) aufgespeicherten Stempelsteuern (cf. Jos. ant. 18, 9, 1). Siehe Jost IV, 266. Dass aber mindestens vor der Tempelzerst. eine Behörde mit der officiellen und allgemein anerkannten Autorität des Reschgolats noch nicht bestand, beweist das Schweigen des Josephus, der mit den babylon. Juden in so engen Beziehungen stand, dass er eine ausdrücklich für sie bestimmte Auflage s. Werks „de b. J.“ in aramäischer Sprache veranstaltete („De b. Jud.“ Einl.), der also, was auch sonst zweifellos wäre, ihre Zustände genau kannte u. ein solches Amt hätte bei der Erzählung von den Versuchen, unter Hyrkan II, wie unter Anilai und Asinai ein unabhängiges Fürstentum zu begründen (S. 59 f.) nennen müssen. Der Urspr. dies. Würde fällt also zwischen 70 u. 140 n. Keiner ernsthaften Widerlegung bedarf die Auffassung ders. als einer von den Bne Bethyra ausgegangenen Reaktion gegen das um c. 50 v. nach Verdrängung der letzteren entstandene paläst. Patriarchat, welche diesem bald gefolgt sei. (Cf. Crochmal „Scholien“ S. 15 ff.) Späten Urspr. des Amtes nimmt auch Jost „Gesch. d. Judentums u. s. Sekten“ II, 130 ff. an.

loniens bis zum Aufblühen der talmud. Akademien unter Rab und Samuel fast völlig unbekannt. Allerdings, wenn man der späteren auf babylonischem Boden gewachsenen und dem babylonischen Ahnenstolz entsprungenen Sage glauben wollte, so wäre die hohe Entwickelung der Religionswissenschaft in Palästina wesentlich ein Werk von Babyloniern. Indessen mag auch immerhin eine gewisse auf zum teil uralten Traditionen beruhende Kulturströmung, die sogar auf Palästina einen nicht unbedeutenden anregenden Einfluss zu üben vermochte, in Babylonien zu keiner Zeit völlig gefehlt haben,[1]) so hat doch erst der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts stetig anschwellende Strom von Auswanderern und der damit bedeutend zunehmende geistige Einfluss des Mutterlandes auf die Colonien das Aufblühen eines frischeren kulturellen Lebens ermöglicht. Schulen[2]) bildeten sich mit Häuptern unter dem Titel ריש סידרא, die um so zahlreicher besucht wurden, je einschneidender die römischen Verfolgungsedikte in die Lebensnerven der palästinensischen Akademien eingriffen und berühmte Gelehrte wie Scholaren zwangen, Sicherheit des Lebens und Studiums bei jenen zu suchen.[3]) So üppig wucherte bald die Saat der Religionswissenschaft, dass einer der palästinensischen Emigranten, חנניה oder חנינא, Schwestersohn des R. Josua, um c. 150 den Versuch wiederholen konnte, der vor 90 Jahren an Hyrkan's II Weigerung gescheitert war, Babylonien auch in religiöser Hinsicht zu einem völlig von Judaia unabhängigen Staate zu gestalten, dessen religiösen Mittelpunkt ein Sanhedrin unter seiner Leitung bilden sollte, sodass auch die Festsetzung des Festkalenders, der nach dem Wegfall der Tempelsteuer mit seiner nach den eigenen kalendarischen Traditionen des Patriarchenhauses jedes Jahr von neuem festzustellenden Berechnung neben

[1]) Das hat schon gegen Rapaport Fürst gezeigt in Kulturgesch. der J. in Asien Einl. Cf. auch Herzfeld I, 120 f.

[2]) zu Nehardea Jebamot 122a, zu Nisibis (Sanhedr. 32b. Pes. 3b, u. s. die Schule scheint schon länger bestanden zu haben. Crochmal „Scholien“ S. 21), zu Nehar Pakod (Jer. Nedar 6. S. unten).

[3]) R. Akiba (Jebamot 122a), R. Meir (Megilla 18b.) cf. Grätz IV, 148 f. Jost Gesch. d. Israeliten“ II, 125.

der סמיכה ,der Ordination[1]) hauptsächlich das Band der Einigung sämmtl. jüd. Gemeinden bildete, nunmehr von diesem babyl. Senhedrin für Babylonien, statt von dem in Palästina ausgehen sollte. Die jüdischen Gemeinden am Euphrat konnten nicht anders, als eine solche Umwandlung des Bestehenden billigen, welche der Verlegenheit ein Ende machte, in die sie durch die während der blutigen Kämpfe der Hadrianischen Zeit unterbrochene Verbindung mit Judaea gerathen waren. Am meisten gewann dabei unstreitig der Fürst des jüdischen Babylonien.[2]) Seine sonst durch kein Gesetz und Herkommen[3]) in bestimmter Weise eingeschränkte Gewalt sah er gewiss mit Unmut durch die religiöse Oberherrschaft des Synhedrins in unliebsamer Weise begrenzt, und es ist daher recht wohl glaublich, dass er die Anregung zu jenem revolutionären Akt des Chananja gegeben.[4]) Diese Gefahr, die die bedeutendsten Folgen für das Judentum haben musste und, da ja noch nicht durch die Mischna ein gemeinsamer Gesetzeskodex für beide Länder geschaffen war, notwendig ein Schisma erzeugen musste, wie es die abendländische und morgenländische Kirche zu fast gleicher Zeit gelegentlich der Osterfeier erlebte, nämlich die Gefahr der Trennung in eine abend- und morgenländische Synagoge, ist noch lange tief empfunden worden, sodass wir über dies Ereignis eine Reihe von ausführlichen Relationen haben.[5]) In der bildlich ausgeschmückten Erzählung von der List, mit deren Hilfe die Abgeordneten des unter Simon b. Gamliel in Palästina wieder organisierten Sanhedrin's es verstanden, Chanina dem babyl. Volk zu verdächtigen, indem sie

---

[1]) V. über “סמיכה„ Hamburger „Encyklopädie II.“ Artikel „Ordination“ S. 882 ff. Ueber „Kalender“ den betreffenden Artikel daselbst S. 624, 625 ff.

[2]) Vergl. Jost IV, 59 f. Vergl. oben S. 62 u. Anm., unten S. 69.

[3]) S. unten.

[4]) So Jost IV, 59 f.

[5]) Babli Berachot 63a f. Jeruschalmi Nedarim VII, 13, Jerusch. Sanhedr. I, 19a. Cf. Ketubot Jer. II, 6. wegen der Sünde von R. Chanina, dem Brudersohn R. Jehoschua's, der Schaltjahre festsetzte im Ausland.“ Cf. Bacher Agad. d. T. in Frankel'sche Monatschrift 1884 S. 127.

das Unternehmen als ein häretisches bezeichneten, kommt der Passus vor: „So mag denn אחיא den Altar bauen (sc. zum Götzendienst) und Chananja dazu singen“ [1]), im Jeruschalmi das. verändert „Chanina mag das Opfer (dem Götzen) schlachten und נחונין es bestreuen.“ Der hier erwähnte Nechunjan (oder Achia) wird sonst nirgends erwähnt, seine Persönlichkeit ist daher nur vermutungsweise festzustellen. Nach Grätz IV, 202 wäre er ein untergeordneter Genosse Chanina's gewesen, der bei dem Sanhedrin, dem dieser präsidierte, als 2ter Würdenträger, אב בית דין fungierte. Aber es wäre dann unerklärlich, dass der dem Chanina angedrohte Bann nicht auch auf ihn Anwendung finden sollte, ein Zeichen, dass er ausser dem palästin. Gesetz und zu hoch für diese Strafe stand. Es ist vielmehr anzunehmen, dass er der damalige Reschglutha war. [2]) Unzweifelhaft wird dieses Resultat, wenn man eine schon früher [3]) berührte Stelle des kleinen Chronikon noch einmal ins Auge fasst. Es ist dort gezeigt, dass, wenn schon gegen dieses Exilarchat seiner beiden Nachfolger, trotzdem die Beifügung ihres חכם ihren historischen Charakter zu beweisen scheint, das Vorkommen von den ihren gleichlautenden Namen in Chron. I, 3 spricht, nicht der geringste Grund vorhanden ist, auch נחום (Nr. 14) in die Klasse der „Fingierten“ zu setzen [3]) Der Name נחום ist nun offenbar in dem נחונין des Jeruschalmi wiederzufinden, und der erstere wohl für eine Verkürzung oder Vergewöhnlichung dieser seltenen Namensform anzusehen. Es sind also in dieser Epoche, in der sich Babylonien zuerst aus dem Dunkel, das es bisher für uns umgeben, mächtig heraushebt und ein zusammenhängendes historisches Leben beginnt, die ersten sicheren Spuren des Principats

---

[1]) Anspielung auf seine levitische Abstammung.

[2]) Cf. Jost (Gesch. der Jsraeliten II. S. 225. Cf. „Gesch. des Judentums“ II, 110) Raschi zu Berach. 63 b „איש גדול וראש לבני גולה.“

[3]) Siehe oben Seite 20 Anmerkung 1, ff. Seite 24. Da der Name weder unter den im mehrfach erwähnten Kap. der Chron. (I, 3) genannten Namen ist, noch eine histor. Notiz bei dems. fehlt, wie sonst durchweg bei den nicht historischen Fürstennamen des Chronikon, fehlt jeder Grund dazu ihn aus der Liste der historischen Namen zu streichen.

gegeben. Nechunjan (Achia oder Nachum) ist der erste, wenn auch nur in schwachen Umrissen in der Geschichte zu fixierende Exilarch. Seine Regierungszeit bestimmt sich durch Chananja's nicht lange nach dem Barkochbakrieg fallenden Secessionsversuch (um 150) auf c. 140 bis c. 170. Chanina stand ihm persönlich nahe als sein Hoftheologe [1]). Von seinen übrigen 3 חכמים, die das kleine Chronikon kennt, R. Huna [2]) R. Mattana und R. Chinena [3]) ist keiner im Talmud mit Sicherheit wiederzufinden. Näheres über Nachum, seinen persönlichen Charakter, seine Beziehungen zum Volke und zu seinem Lehnsherrn, dem Partherkönig, (Vologeses III 148—190 Spiegel III, 180 f.) hat uns die Geschichte nicht aufbewahrt. Der Talmud bewahrt über ihn dasselbe ominöse Schweigen, wie über das jüdische Fürstengeschlecht im allgemeinen; selbst sein Principat ergiebt sich aus demselben nicht unzweideutig (oben S. 64 f.). Seine Teilnahme an der Chanina'schen Bewegung, die er vielleicht veranlasst hat [4]), ohne dass seine hohe, unabhängige Stellung in den judäischen Behörden den Gedanken aufkommen liess, ihn dafür, wie Chanina, zur Rechenschaft zu ziehen [4]), lässt sich aus den Quellen mehr vermuten als belegen. Den despotischen Charakter [5]) seiner Regierung stellt eine

---

[1]) Seder Olam sutta A. 1717 S. 21 a unten S. 86 Anm. 4.

[2]) Unter dem Meila 9 a mit dem Vater Samuels (letzterer † 257) diskutierenden R. Huna ist vielleicht mit Herzfeld III, 261 f. der vermutliche Nachf. Nachums, Huna I, zu verst. Cf. S. 69 ff.

[3]) So nach der wahrsch. Lesart des Ms. Oxford für „Chananel" zu lesen. (Oben S. 22 A. 2).

[4]) Oben S. 64 f..

[5]) Gittin 14 a. b. R. Achi b. rabbi Joschia wollte durch R. Jose b. Cephar u. R. Dostai b. rabbi Jannai (vergl. über dies. Juch. ed. Fil. S. 61 u. 62, unten S. 149, A. 3 aus Nehardea ein ihm dort verbliebenes silbernes Gefäss abholen lassen. Die Ortsbehörde (nach dem Zusammenhang Beamte des Reschglutha) aber verlangte, dass sie zunächst durch die Vollziehung des Uebergabeaktes (קבלת קנין) das Risiko beim Transport übernehmen oder das Gefäss dalassen sollten. Als R. Jose darauf nicht einging, schlugen sie ihn jämmerlich. Bei ihrer (wohl erfolglosen) Rückkehr entschuldigte sich Dostai vor R. Achai damit, dass er eine drastische Schilderung jener Beamten gab, die „Leute von ungeheurer Länge seien, mit ellenhohem Turban

merkwürdige Talmudnotiz in anschaulicher Klarheit dar, die nach der auf c. 140 zu fixierenden Blütezeit der in ihr eine Rolle spielenden Gesetzeslehrer auf dieselbe zu beziehen ist, jedenfalls aber treu den Eindruck wiederspiegelt, den das straffe, rücksichtslose Regiment des, wie aus ihr unzweideutig hervorgeht, erst vor kurzem (s. oben S. 62 f.) mit offizieller Autorität bekleideten Principats auf die fast durchaus der Selbstverwaltung längst beraubten Palästinenser machte. Indessen dürfte Nachum trotz dieser für ihn selbst charakteristischen wenig freundlichen Behandlung von Gelehrten seitens seiner Beamten des Interesses und Verständnisses für religiös wissenschaftliche Fragen, wie sie den Vorträgen und Diskussionen in der von seinem חכם Chananja begründeten Hochschule von Nehar Pakod zu Grunde lagen, nicht ganz bar gewesen sein. Das könnte man auch daraus schliessen, dass der berühmte tiefgelehrte Vicepräsident des palästinensischen Synhedrin's unter dem Patriarchen Simon b. Gamliel (150 – 180 cf. Grätz IV, 480) R. Nathan, wohl Nachums Sohn oder Bruder war. [1])

---

bedeckt," . . . schnell kommandieren, „befehlen zu fesseln und zu tödten, und alles geschieht sofort". Sie fungierten im Namen der Regierung und hätten ein Gefolge von Rossen und Mauleseln. (קרובים למלכות הן? אמר ליה הן; „סוסים פרדסים שרצים אחריהן".

[1]) Für die Thatsache, dass Nathan Sohn des zur Zeit seines Streites mit dem Patriarchen (Grätz IV, 223 ff.) fungierenden babyl. Fürsten war, sind die Quellen Horajot 13 b. Sch. ed. Wallerst, S. 2 und bei Aruch v. „קמרא" (3.). Die talmud. Stelle lautet: „Wenn die קמרא deines Vaters dir zum Vicepräsidium verholfen hat, Nasi werden wirst du desshalb doch nicht." Zu dem Wort bemerkt Scherira es sei ein von משמשי מלכים (Beamten der pers. Könige) getragenes Würdeabzeichen, eine Art Schurz, mit dem angethan die Reschegola pflegten „לעמוד לפני מלכי פרסיים" (Ausführl. unt. S. 145 f.). R. Nathan sei nämlich Sohn eines Reschglutha gewesen (bei Aruch das.). Es ist offenbar hier von dem im Avesta „Kemora" neupers. „Kemer" genannten heil. Gürtel der Perser die Rede (Chwolson, Sabier I, 107 unten S. 145 f.) und Sch's. Angabe, dass Nathan Sohn eines babyl. Fürsten gewesen, selbst als blosser Schluss aus unserer Talmudstelle zweifellos richtig (gegen Herzfeld I, 386). Nicht auszumachen ist aber bei dem Mangel sicherer chronologischer Bestimmungen, ob er Sohn des vorhergehenden Fürsten, also Nachum's Bruder oder dessen Sohn war. (S. auch noch Crochmal „Schol." 9 f.) Nach Jer. Nedarim VII u. jer. Sanhedr. I, 19 a wären er und R. Isak die S. 64 f. gen. Abgeordneten des Patriarchen gewesen. cf. aber Frankels Montschr. 1884 S. 127 A. 4.

Einen direkten Beweis seiner Schriftgelehrsamkeit hätten wir, wenn ein zu Nehardea[2]) lehrender und dort mit Akiba diskutierender Nechemja als Davidide[1]) zu betrachten wäre,

---

[1]) Jebamot 122a, 115a R. Akiba sagte: כשירדתי לנהרדעא לעבר את השנה מצאתי נחמיה איש בית דלי. Nach Crochmal (Schol. 34 cf. 30) unter anderen wäre unter Bet „Deli" „mein Haus" das david. Haus zu verstehen oder doch wenigstens „בית דוד" zu lesen. „Nechemja" ist nun allerdings oft nur eine Nebenform von „Nachum" (vergl. חנניה u. חנון Frankels Mntschr. 1882 S, 224 A. 1) aber „Bet Deli" ist ohne Frage das bekannte zwischen Tibnin und Safet liegende Städtchen dieses Namens, heute Wady ed Dalieh (Hamburger „Encykl." II, 108) aus dem Nechemja also stammte.

[2]) Nehardea scheint indessen, trotzdem der von Akiba in Nehardea getroffene Nehemia verschieden von unserem Nachum ist, doch auch der Wohnort dieses letzteren gewesen zu sein, wie es denn auch als uralte Hauptstadt des jüd. Babyl. (Jos. ant. 12) die Residenz der folgenden Reschglutha fast immer gewesen zu sein scheint, bis auf R. Aschi's Zeiten (siehe unten). Es kommt unter den Namensformen Nehardea, Nearda, Naarda oder Naharra (cf. tabula Peutingeriana cf. Assemani „bibl. or." II, 419 Pauly „Realencyklopädie" zu „Naarda." Es lag am Königskanal (Nahar Malka Berliner Beitrag zur Geogr.) und ist weder mit dem nicht weit entfernten Anbar noch mit dem ebenso nahe gelegenen Firisabora (פירום שבור bei Scherira W. S. 19 בי שבור Ber. 59b) zu identificieren (so Mannert vergl. Fürst „Orient" 1849 S. 804 Anm. 4). Denn um 639 erscheinen bei Ass. II, 419 Nehardea und Firisabora als Bischofssitze neben einander; u. Anbar ist viel eher identisch mit Pumbaditha (Benj. v. Tudela Itin ed. Asher I, 53 cf. 69 לאנבר היא פומבדיתא אשר בנהרדעא über die Lesart Grätz IV, Note 49), das bedeutend südlicher als Neharda lag (Grätz l. c.). Schon desshalb kann Firuzschabur nicht gleich Pumbaditha sein, wie behauptet worden ist, weil nach Sch. in Juchasin 88b. das akad. Kollegium מפומבדיתא um 590 auswanderten nach "סביבות נהרדעא למדינת דפירוזשבור". Vielmehr bildeten Anbar, Pumbaditha (die auch nicht gradezu mit einander zu identificieren sind, cf. Grätz l. c.) Firuzschabur (das Anbar sehr nahe gelegen haben muss nach Ass. II l. c., wo in der Rangordnung der nestorianischen Bischöfe der Erzbischof von Anbar oder Firisabora erscheint s. auch Fürst l. c. Grätz l. c. cf. Nöldeke „Tabari" 58 Anm. 5) mit andern Berliner „Beitr." S. 23 genannten Städten nur eine in einem engen Gebiet belegene Städtegruppe und gehörten wie Pumbaditha (Berliner s. v.), Schafjatib u. a. zum Nehardeensischen Kreisgebiet. (Zu „Schafjatib" vergl. Meg. 29, und Raschi das s. v. בבנישתא דשף יתיב בנהרדעא in der Synagoge von Schafjatib in Nehardea cf. die oben angeführte Stelle aus Benj. v. Tudela). Die Auffassung Berliners „Beitr." 48 u. Anm. 2 von Schafjatib als des

als sie es unfraglich ist. Sind wir also über Nachum mehr als dürftig unterrichtet, so tritt uns der Fürst des folgenden Geschlechtes in nicht ganz so schattenhaften Umrissen entgegen, der Zeitgenosse des bekannten Mischnaredakteurs Jehuda hanasi I, R. Huna [1]). Er ist vermutlich der unmittelbare Nachfolger Nechunjan's. (Mit Sicherheit lässt sich dies allerdings nicht behaupten, da das kleine Chronikon zwischen diesem und ihm noch einen Bruder Nachums [2]) Jochanan, und dessen Sohn Schafat nennt, gegen deren Historicität zwar starke Verdachtsgründe, aber keine von entscheidender Bedeutung vorliegen [2]). Wenig genug ist es freilich, was wir von ihm erfahren, eigentlich nur e i n allerdings sehr charakteristisches Faktum. An der religiösen Kulturentwickelung und den scholastischen Diskussionen, die zu seiner Zeit von Abba, dem Vater Samuels [3]) ,R. Schila, zur Zeit der Rückkehr Rab's nach Babylonien 219 Rektor von Nehardea [4]), und wohl auch von R. Chija, dem gleichberühmten Oheim Rab's und entfernten Verwandten des Fürstenhauses [5]) eifrig gepflegt und gefördert sein mögen, mag er nicht viel Anteil genommen haben [6]), wenn auch die an den Vater Samuels

---

Namens einer in Nehardea selbst befindlichen Synagoge verträgt sich weder mit Scherira (bei Juch. 87 a), noch mit anderen Schafjatib ausdrücklich als bes. Ort bezeichnenden Angaben (s. Benj. v. Tud. „Itin“ I, 69 Fürst „Orient“ 1846 S. 805 f.). Das Gebiet Nehardea's wird Ket 54 b. dem Gebiet Babel's (Sura's?) gegenübergestellt. Sonst cf. noch oben S. 34 u. unten S. 160 die das. citierte Stelle Schabb. 133 b.

[1]) Das S. O. s. (unten 175) lässt Nathan Ukban den Anan voraufgehen. An der Historicität dieses ענן zweifelt nur Brüll II, 92 aber ohne jede Begründung. Schon Crochmal S. 34 erkennt darin, wie es scheint eine Namensform des talm. הונא (cf. das. ענן או עינא או הונא). Der Name, in den Evangelien (Lukas und Johannes) *Ἄννας* sonst Ananias (hebr. חנניה) bei Jos. Anan (חנן cf. Schenkel Bibell. zu „Annas“) lautend, zeigt dieselbe wechselnde Form *Ἄννας* חנניה) auch in einem Beispiel aus der Saburäerzeit (cf. S. 137 der Fürst אהונאי heisst bei D. M. w. sowohl הונא wie חנניה).

[2]) Z. E. unt. 175 s. S. 22.

[3]) Fürst „Orient“ 1847 S. 183.

[4]) l. c. 182.

[5]) Oben 60 Anm. 5.

[6]) Unten S. 73. ff.

von einem sonst als Gelehrten unbekannten Huna gerichtete religiöse Frage Meila 9a (Herzfeld III, 261 f. cf. Fürst „Orient“ 1847 S. 183 oben S. 69 Anm. 2) auf ihn zurückzuführen sein sollte. Sein praktisches Leben aber spiegelt den durch die Neubelebung der religiösen Studien unter Chananja religiös vertieften Zeitgeist wieder in dem einzigen Akt, den uns der Talmud von ihm erhalten hat, wenn er auch nicht mit ausdrücklichen Worten darauf hinweist, nämlich in seiner testamentarischen Verfügung, seine Leiche nur in geweihter Erde beizusetzen. Ueber die Beisetzung im heiligen Lande selbst existieren so viele und so ausführlich gehaltene Relationen, dass man daraus auf die Bedeutsamkeit des Ereignisses schliessen kann, welche dasselbe unfraglich durch seine Neuheit [1]) in den Augen der Zeitgenossen erhielt. Diese talmudischen Nachrichten bedürfen übrigens einer genaueren Untersuchung desshalb, weil die bald zur frommen Sitte in Babel [2]) wie später unter den Juden überhaupt [3]), gewordene Ueberführung der Todten nach Palästina, wie bei zwei [2]) der folgenden Exilarchen, so auch bei dem hochberühmten mit dem Exilarchenhause verwandten (Scherira W. 16) Gesetzeslehrer R. Huna (257—297 Scholarch von Sura) stattgefunden hat und damit Ursache zu auch sonst nachweisbaren (71 Anm.) Verwechselungen des Fürsten und des dem Fürstenhause nahestehenden Rektors gegeben war. Der gleiche Name, die hohe wissenschaftliche Bedeutung, vor allem die Abkunft aus dem Exilarchenhause, deren sich das berühmte Schulhaupt von Sura rühmen konnte, gab den Anlass zu mannigfaltigen Verwechselungen oder Identificierungen desselben mit seinem Ahnen, dem regierenden Fürsten Huna I. Die Sage, die sein Leben, seinen märchenhaften Reichtum, die Anzahl seiner nach Myriaden zählenden

---

[1]) Oben S. 21. Das Seder Olam sutta, das Huna I. unter der Namensform Anan kennt, ist gerade in diesem Teile seiner Fürstengeschichte wo dieselbe beginnt einen glaubh. histor. Charakter zu tragen, stark korrumpiert. Ursprünglich hat hier wohl die bei Chiskija befindliche Notiz gestanden S. 23.

[2]) Huna II. und Ukban dezuzita. Die auf ersteren bez. Angabe ist indess eher ein Zusatz S. 38 Nr. 5.

[3]) Cf. Hamburger Encykl. I, S. 475.

Schüler, seinen heiligen Wandel mit dem Zauber des Wunderbaren zu umspinnen nicht müde wird, verherrlicht auch seinen Tod und übertrug ihm die Fürstenwürde, die zu all dem Glanz allein zu fehlen schien. [1]) Nach Sonderung der auf diese

[1]) Die in Frage stehenden talmud. Berichte finden sich an folgenden Hauptstellen: Genesis rabba Kap. 33 c, jer. Kilaim 9, 4 S. 32 a, Moed Katan 25 b, Kohelet r. 78 b, Kap. 107 d Ketubot Jer. 35 a. In der erstgenannten Stelle, die fast unverändert jer. Kilaim 9, 4 wiederkehrt, wird zur Illustrierung der ausserordentlichen Bescheidenheit und Demut Rabbi's seine Erklärung gegeben, dass er, wenn der an erlauchter Abkunft ihm überlegene R. Huna v. Babel nach Palästina käme, kein Bedenken tragen werde, ihm hier neidlos den Vorrang einzuräumen. Um die Aufrichtigkeit dieser Aeusserung auf die Probe zu stellen, habe nun R. Chija, sein bekannter Freund, ihm die Ankunft der Leiche des Exilsfürsten mit den Worten gemeldet: „Huna ist da." Erst nachdem er die Genugthuung gehabt, eine plötzliche Blässe im Gesicht Rabbi's zu bemerken, fügte er hinzu: „Nur sein Sarg ist angekommen," musste aber diesen Scherz mit dem kleinen Bann, der נזיפה (Beschämung) büssen. Geht dieser einfache und in seinem Kern gewiss histor. Bericht unzweifelhaft auf einen vor „Rabbi" und R. Chija gestorbenen Exilarchen Huna, so bezieht sich der von Moed Katan 25 a f. ebenso sicher auf den bekannten Gesetzeslehrer dieses Namens und giebt eine ebenso genaue selbst in ihren Details korrekte Darstellung eines historischen Faktums (vergl, weiter s. auch Crochmal „Schol" S. 47 cf. Grätz IV, 362). Unbedingt falsch ist die Ansicht Kirchheim's, es liege beiden Erzählungen nur eine Begebenheit und zwar der Tod und die Beerdigung des zur Zeit Rabbi's lebenden Huna, also des Reschglutha zu Grunde, der nicht, wie aus Gen. rabba l. c., jer. Kilaim l. c. zu folgern wäre, vor R. Chija, sondern nach demselben gestorben sei und in seinem Grabe beigesetzt worden wäre nach Moed Katan 25 a f. Vielmehr gehört das hier erzählte, wie alle vorkommenden Personen (R. Assi u. R. Ami, die Nachfolger des 297 † R. Jochanan Grätz IV, 347 f., die weniger bekannten Ilai und Chanina II. Grätz IV Note 46 R. Chaggai das cf. IV, 378) in die Zeit Huna's des suran. Rektors, c. 100 Jahre nach R. Chija, (R. Huna's Tod fand 297 n. statt. Scher. in Juch. S. 87 a). An dem historischen Charakter beider Berichte ist um so weniger zu zweifeln, als dieselben durch Scherira bestätigt sind; aus demselben Grunde ist es auch nicht möglich, wie Kirchheim (Biogr. d. R. Chija in „Orient 1848 S. 614 cf. Anm. 8 u. 646) will, den ersteren als einen blosen Scherz R. Chija's aufzufassen, sodass R. Huna's wirklich erfolgter Tod uns in dem zweiten berichtet werde, abgesehen von der ungeheuerlichen Annahme, dass der 297 † Huna schon zur Zeit Rabbi's, also um 200 geblüht habe. Dass die eigentümliche Ankündigung der Nachricht vom Eintreffen der Leiche des ersten Huna sich in Moed Katan 25 b wiederholt (zuerst

letztere hundert Jahre später fallenden Thatsache bezüglichen Relationen von den übrigen, ergeben sich uns aus diesen zwei Momente für die Feststellung des Todesjahres Huna I. Dasselbe muss später als dasjenige Rabbi Jehuda hanasi's und R. Chija's, seines berühmten Freundes gesetzt werden. Leider ist damit nur ein schwacher Anhaltspunkt gegeben. Was zunächst R. Chija betrifft, so ist er höchstwahrscheinlich nach Jehuda hanasi gestorben, wann, ist durchaus nicht genauer zu

---

הונא בא, dann ארונו בא), die übrigens auch hier historisch sein kann (cf. das.), ist um so weniger ein Verdachtsgrund, als sie in den übr. Relationen vom Tod des Rabbi Huna fehlt. Solche Relationen sind Jer. Kilaim 9, 4 S. 32a (wo auch, wie jer. Ket 35a, die über Huna, den Fürsten, steht), Kohelet rabba 78b und Ket jer. 35a. In den beiden ersten ist einmal von einem „רב הונא ראש גלותא" die Rede, aber beide kopieren mit ganz leichten Varianten so völlig Moed Katan 25 b. (um das wichtigste zu erwähnen, es erscheint nicht allein hier, wie dort, der Greis Chaggai, der die Aufgabe übernimmt, den Leichnam, wie dort den des Resch methibta, im Grabgewölbe neben R. Chija beizusetzen, sondern auch als Leidtragende, wie dort, die bekannten judäischen Lehrer R. Ami und R. Assi (um 280 s. oben), die wohl Zeitgenossen des Resch methibta, keineswegs aber des Reschglutha Huna z. Z. Rabbi's waren), dass wir in dem einmal vorkommenden ראש גלותא nur einen aus dem S. 70 f. gesagten leicht erklärlichen Zusatz sehen dürfen, um so gewisser, als in der Parallelstelle jer. Ket. 35a, die sonst mit beiden fast wörtlich stimmt, derselbe fehlt. (Weissmann in Jeruschalmi ed. Grätz fügt fälschlich denselben in Klammer hinzu und Grätz IV Note 52 S. 549 zählt gar Ketub jer. l. c. unter den Stellen auf, die den Amora R. Huna zum Reschglutha machen, zugleich mit Gen. rabba c. 33c, wo sich die Erzählung von diesem R. Huna überhaupt gar nicht findet, während Kohelet rabba Kap. 107d übersehen wird. Die in der Note folgende Bemerkung darüber, dass das S. O. sutta diesen R. Huna nicht zum Reschglutha mache, vielmehr nur berichte, dass zur Zeit Anan's R. Huna gestorben sei und nach Judäa geführt wurde u. s. w. erweist sich ebenfalls als falsch durch das Par. Ms. S. 176.) Es ist daher unrichtig, auf Grund dieser Glosse den suran. Rektor zum Reschglutha zu stempeln, wogegen ausdrückliche talmudische Zeugnisse sprechen (Grätz l. c.) So ist es neuerdings wieder von Crochmal geschehen Scholl. S. 41 unten ff.). Aus dem Exilarchenhause stammte er allerdings. Das bezeugt Scherira in Juch. S. 87a. Der Bericht über den Exilarchen Huna I. in Gen. r. c. 33. c. findet sich vor dem über den Rektor R. Huna auch in Jer. Kil. l. c., Ket. jer. l. c. Ueber die Beerdigung des Exilarchen Huna II. in Paläst. siehe oben S. 33. Zusatz ist d. „Reschgola" auch Rut rabba 44b.

eruieren (vergl. die Biographie R. Chija's von R. Kirchheim in Orient" 1848. S. 646.) Ueber das Todesjahr Jehuda hanasi's aber ist bekanntlich, da auch hier genauere Angaben fehlen [1]) ein wissenschaftlicher Streit entbrannt, der noch zu keinem feststehenden Resultate geführt hat. Man schwankt zwischen den Jahren c. 190 n. und c. 220 n. [2]). Nach der letzteren Ansicht, die sich auf den Bericht Scherira's stützt, Rabbi sei bei der Auswanderung Rab's nach Babylonien um 219 n. [2]) noch am Leben gewesen[3]), und gegen die ein schlagender Grund, wie mir scheint, bisher noch nicht vorgebracht ist, wäre das Sterbejahr R. Huna's auf c. 210 n. festzusetzen. Hierfür liessen sich vielleicht auch talmud. Andeutungen finden [4]). Für die Art und Weise, wie er sein Amt auffasste und ausübte, muss man sich hüten, aus der frommen Handlung, die sein Leben beschloss [5]), allzuviel schliessen zu wollen [5]). Es scheint nicht, dass sie sonderlich verschieden war von der Nechunjan's. Wenigstens waren die Rabbinen mit ihm nicht eben zufrieden [6]). Die hohe

---

[1]) Cf. Grätz 231, 232 ff.

[2]) Gewöhnlich ist diese Frage behandelt worden gelegentlich der Forschung über die Antoninussage. Litteratur über dies. Rapoport. „Erech Millin" voce A., Zeit. d. Judent. 1853 S. 20, Grätz, IV Berlin 1853 Note 43, „Ersch" u. „Gruber" Art. Juden S. 15—20 S. 183 Anm, 84; „Or" Jahrg. 1849, Litt. bl. 11, Bodek „M. Aur. Anton"; Rapoport, Grätz (IV, S. 251 f), Frankel „Darke hamischna" S. 29 u. 203 Anm. 5 entscheiden sich für 193; in der zweiten Auflage dagegen setzt Grätz Rabbi's Tod um 210, nach Jost ist R. erst 230 gest.; — Das Jahr 219 wird statt der and. Lesart 189 jetzt allgem. festgehalten.

[3]) Sch. in Juch S. 86b.

[4]) Wenn der Seb. 46b unt., wie es scheint, als Lehrer Samuels († 257) auftretende Huna mit dem unsern ident. sein sollte, (Jost „Gesch. d. Judentums u. s. Sekten" II, 136) so müsste dieser mindestens 210 noch gelebt haben. S. Chulin 13a, Menachot 110a unt. und Crochmal „Schol." S. 35. Doch vergleiche dagegen Juchasin ed. Filip. S. 128 s. r. „R. Huna", Hoffmann in „Mar Samuel" S. 70.

[5]) Denn dass seine Ueberführung nach Palästina nur die Folge seines eignen auf dem Totenbett oder im Testament geäusserten Wunsches war, ist ohne weiteres anzunehmen. S. oben S. 73.

[6]) Die Söhne des aus Babylonien stammenden (oben S. 62. Or. 1848 S. 611) R. Chija, Jehuda und Chiskija, verraten das bei einem Gastmahl

Machtvollkommenheit, die seine Würde ihrem Träger zur Zeit der Parther[1]) an die Hand gab, muss er in würdiger, energischer Weise repräsentiert haben, sodass selbst das damals zum Höhepunkt seines Glanzes gelangte palästinensische Patriarchat sich ihm unterordnete[2]) und die palästinensischen Rabbinen zur Dämpfung absolutistischer Gelüste Jehuda hanasi's auf die Ueberlegenheit der babylonischen Fürstenwürde hinweisen.

Nicht lange nach dem Tod Huna's I. unter seinem Nachfolger Mar Ukba oder Nathan Ukban I. (c. 210—240) begann eine neue Epoche für das jüdische Babylonien in religiöser Hinsicht durch die Einführung des eben redigierten Gesetzeskodex der Mischna und die Neubegründung einer Reihe theologischer Universitäten[3]), in politischer durch die Reorganisation des gesunkenen eranischen Reiches durch das Herrscher-

---

Jehuda hannasi's: אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל ואלו הך ראש שבארץ גולה שבבבל ונשיא שבארע ישראל. „Der Messias kommt erst, wenn Israels Fürstenhäuser, der Roschgola in Babel und der Nasi in Palästina ansgestorben sind“ Vergl. dazu Grätz IV, 239, Jost IV, 134, wo falsch statt „Jehuda“ „Pineas“ steht. Die Stelle ist Sanhedr. 38a.

[1]) Sie umfasst auch die peinliche Gerichtsbarkeit. Gittin 14b S. 69 Anm. 1 unt. und bes. S. 149 f.

[2]) Oben S. 71 Anm. Gen. r. c. 33 c. Jehuda hanasi fragte R. Chija, ob er als Nasi nicht das Fürstenopfer, den שעיר (vergl. näh. Horaj. 11b u. früher), das selbständige Herrscher zu bringen hatten, (das.) hätte opfern müssen, worauf ihm dieser sagt: הרי צרתך בבבל, welchem er sich unterzuordnen habe. התם לא כייפי אהדדי הכא אנן כייפינן להי die Könige von Israel und Juda (womit R. Jehuda darauf sein Verhältnis zum Reschgola vergleichen will) haben jeder das Opfer gebracht, weil sie völlig unabhängig von einander waren, wir aber (unter dem Nasiat) ordnen uns jenen (dem Reschgolat) unter. Horaj 11b.

[3]) Aehnlich, nur in noch geringerem Maasse, wie bei den von dem Scholasticismus völlig beherrschten christlichen „Universitäten“ des Mittelalters umfassten auch hier, wie der Talmud bezeugt, Vorlesungen oder vielmehr Disputatorien der Docenten und der Jünger, die verschiedensten Wissensgebiete, nur stets bezogen auf das religiöse und kirchliche Interesse.

geschlecht der Sassaniden [1]). Zu Tausenden strömten wissensdurstige Studenten in die Hörsäle der uralten [2]) von dem auch als Arzt, Astronom, und Grammatiker bekannten Samuel zu neuem Glanz erhobenen Hochschule zu Nehardea, und der von Abba Areka (bekannter unter dem Ehrentitel Rab) neugeschaffenen Akademie von Sura oder Matha Mechassia, die allein an manchen Tagen an 1200 Hörer gesehen haben soll, während die älteren Schulen von Nisibis, Neharpakod u. a. neben diesen an Bedeutung verlieren und wenig mehr genannt werden. Ganz besonders war es Abba Areka, der durch seine Lehrthätigkeit die zum Teil noch herrschende Unkenntnis der religiösen Satzungen [3]) auf ein Minimum zu reducieren und es dahin zu bringen wusste, dass das Volk bis in seine untersten Schichten immer mehr von einem tief religiösen, zuweilen rigorosen Geiste durchdrungen wurde. Man erkannte die Bedeutung dieses seines Wirkens an in dem Ausspruch: „Rab fand ein ödes Thal und verstand es zu umzäunen“ [4]). Die Schaaren seiner Schüler verbreiteten seine Lehren in immer weiteren Kreisen, sodass sein Name sich bald grosser Popularität erfreute, welche nach seinem Tode (247) in einer Landestrauer Ausdruck fand [5]). So übertrug sich ein Hauptcharakterzug seines Wesens, eine gewisse zum Extrem neigende Einseitigkeit, die ihn z. B. die Magier zu Gotteslästerern, deren Umgang man zu fliehen habe, stempeln liess [6]) und ihn jede Berührung mit ihnen, Christen und Andersdenkenden [6]) vermeiden liess, auf

---

[1]) Etwa 6 Jahre später, als Rab nach Babel kam (219) entschied nach langjährigen Kämpfen eine blutige Schlacht zwischen Ardschîr Babekan (s. auch oben S. 33 Anm. 2) u. Artaban (Ardwân) zum Nachteil des letzteren, der in ihr Thron und Leben verlor. S. weiter S. 78 ff.)

[2]) Cf. oben S. 68, Anm. 2.

[3]) Erubin 6a, 100b.

[4]) Erubin 6a, 100b. S. über Rab Grätz IV, 312 ff. Fürst „Or“ 1847 Seite 18 ff.

[5]) Schabb. 110a.

[6]) Schabb. 75a; „wer nur eine einzige Sache von den Magiern lernt, verdient den Tod“ das. Cf. Hoffmann „Mar Samuel“ S. 40.

weite jüdische Kreise. Eine mildere, harmonisch durchgebildete Natur war der zweite bedeutende Führer der neuen geistigen Bewegung, Samuel [1]): Charakteristisch genug überträgt die Sage auf ihn und Rab die bekannte Anekdote von dem Heiden, der Proselit werden wollte, und dessen sehr ungleicher Behandlung durch Hillel und Schammai (Kohelet rabba VII, 8 c). Ihr Verhältniss zu einander war in der That ein ähnliches, wenn auch die Differenzen nicht so schroff hervortraten, wie bei jenen. In der religiösen Praxis zeigte sich Samuel, wie Hillel, maassvoll. (Ausführlicheres darüber bei Hoffmann Seite 54 ff.) Verhielt sich Rab den externen Wissenschaften gegenüber stets ablehnend, so galt Samuel als Grammatiker für bedeutend (Kidd. 26, Rosch haschana 26, Pes. 119 b), als Astronom hatte er Grund sich zu rühmen, „Nehardea's Strassen seien ihm nicht bekannter, als die gestirnten Himmelsbahnen“ [2]); und seine Leistungen endlich in der Medizin [3]), namentlich in seinem Spezialfach, der Ophthalmologie [3]), sind noch heute nicht ohne allen Wert. So geartet waren die beiden Männer, die bei aller sonstigen Verschiedenheit ihres Wesens mit gleicher Entschiedenheit das Ziel verfolgten, Babylonien auf den Höhepunkt talmud. Bildung zu erheben und es Palästina ebenbürtig und unabhängig von dem Patriarchat zur Seite zu stellen [4]). Wir wissen nicht, wie sich der damals fungierende Princeps Mar Ukba zu der veränderten Lage der Dinge verhielt. Wenn ihm auch eine selbständige Stellung der babylonischen Gemeinden Palästina gegenüber nicht unlieb sein konnte, da sie ihm Gelegenheit gab, sein unumschränktes Regiment auch auf das religiöse Gebiet, das bisher mehr oder weniger von dort aus

---

[1]) Vergl. über dens. Hoffmann „Mar Samuel“ Grätz IV, 321 ff.

[2]) Ueber seine Bedeutung als Astronom Fürst „Or“ 1847 S. 39 ff., Grätz IV, 324 f., cf. Bacher „Agada der babyl. Amoräer“ S. 41. Jer. Ber. IX. 2. Hoffmann „M. Samuel“ 16 f.

[3]) Cf. Baba Mezia 107 b, 113 b. Schabb. 108 b. Rabbi Jannai bittet Mar Ukba, ihm eine v. Samuel erfundene Augensalbe zu senden (das.) Cf. Hoffmann „Mar Samuel“ 14.

[4]) Vergl. darüber z. B. Samuels Ausspruch über die Auswanderung aus Babel Ket 111 a, Bacher l. c. 52 Anm. 30 s. Hamburger S. 589.

verwaltet wurde[1]), auszudehnen, also sozusagen geistlicher und weltlicher Oberherr zu werden, so musste er doch bald erkennen, dass der Gelehrtenstand, dessen ähnliche frühere Bestrebungen das Principat selbst im Hinblick auf die ihm daraus anscheinend erwachsenden Vorteile wohl unterstützen mochte[2]), jetzt durch seinen stets zunehmenden Einfluss auf die Gemüter zu einer Macht heranwuchs, welche dem ihr nicht genehmen Fürsten zum mindesten seine Popularität zu rauben vermochte. Und gerade jetzt kam eine Zeit, in der nicht nur vor allem die Einkünfte desselben, die in der talmudischen Zeit höchstwahrscheinlich nach altasiatischer Sitte nicht aus einer bestimmten Steuer, wie sie später eingeführt war[3]) flossen, sondern aus freiwilligen Geschenken bestanden[3]), sondern der Fortbestand des Exilarchats überhaupt von der Volksgunst abhängig wurde. Es ist eine gewiss auffallende Thatsache, dass Mar Ukba, trotzdem er häufig genug im Talmud vorkommt, niemals ausdrücklich als Reschglutha oder vielmehr einmal geradezu als Ab beth Din[4]) bezeichnet wird, also als Träger einer diesem untergeordneten Würde[4]) ein Umstand, der häufig Anlass gegeben hat, sein Exilarchat sehr mit Unrecht zu bezweifeln[5]). Ich glaube die hierin liegende Schwierigkeit

---

[1]) Oben S. 63 f.

[2]) Oben ff. 66 über die Unterstützung Chananja's durch Nechunjan, den damal. Fürsten.

[3]) Siehe unten.

[4]) Schabb. 55a. Indess scheint Scherira hier gelesen zn haben „מר עוקבא ובי דינו“ Cf. Tos. zu Sanhedrin 31b, wo M. Ukba als Rosch Gola u. R, Gerschom zu Moed Katon 16b, wo er als נשיא bezeichnet wird. Dass beiden aber Schabb. l. c. Scherira's Lesart vorgelegen habe, wie Hoffman „M. Samuel“ 75 will, ist sehr fraglich.

[5]) Aus den talm. Nachrichten ergiebt sich nicht mit Bestimmtheit, dass er Reschglutha war. Die Scherira'sche Angabe, er sei Huna I. in diesem Amt gefolgt ואיתמני בתר ר׳הונא ··· מר עוקבא Sch. in Juch, 68b ist auf Grund dessen und auf Grund seines Fehlens im Exilarchenkatalog des S. O. sutta von Grätz abgewiesen worden als auf blosser Combination beruhend. (Grätz IV. S. 541, 2. Ausg. Note 27 S. 588). Was den zweiten Stützpunkt der Grätzschen Behauptung anbelangt, so hatte dieselbe insofern bisher eine gewisse Berechtigung, da in den an dieser Stelle am stärksten korrumpierten Drucken

lösen zu können. Wenn Mar Ukba der Nachfolger Huna I. war (Sch. s. S. 77 Anm.), so regierte er von c. 210 bis c. 240. Der Beginn seiner Regierungszeit fällt also in die blutigen Kämpfe, die nach langen Jahren endlich mit dem Sturz des

---

allerdings hinter Anan-Huna der Name Nathan Ukban (od. Nathan dezuzita s. weiter) fehlt und unter die biblischen Namen gestellt ist, wiewohl Grätz aus Zakuto's Auszug und den übr. oben S. 48 aufgeführten Quellen D. O. Karäerreg., J. b. J. u. E. C. die richtige Lesart hätte erkennen können. Allen Grund verliert sie natürlich, nachdem diese Quellen durch das Pariser Ms. des S. O. sutta vollständig bestätigt werden. Betrachten wir nun die talmud. Quellen, so geht aus Schabb. 55 a hervor, dass Mar Ukba von David, also aus der Fürstenfamilie stammte und von Samuel als sein Oberhaupt (cf. das. ראש ראשך) betrachtet wurde, nach Moed Katan 16b sass Samuel in der Gerichtssitzung 4 Ellen von ihm entfernt, und präsidierte er den Gerichtsverhandlungen zu Kafri (cf. Kidd. 44b מר עוקבא ובי דיניה בכפרי im Zusammenhang so viel wie höchstes, Appellationsgericht) auf einem Throne ruhend (cf. R. Gerschom, Meor hagola, zu M. K. 16b משום דמר עוקבא היה נשיא), Gittin 7a wendet sich ein Mar Ukba um Rat an Eleasar (b. Pedat) in Palästina ob er gegen eine ihm lästige Oppositionspartei nicht den Arm der Regierung zu Hülfe rufen solle (über diese Stelle siehe unten), und endlich Rosch haschana 19b teilt man ihm von dort in officiellem Auftrag eine Kalenderregel mit. In den beiden letzten Stellen erscheint er offenbar als Repräsentant der babylon. Judenheit und ist seine eigentümliche Beziehung zur Landesregierung wenigstens angedeutet. Aber Grätz bringt ausser dem negativen Beweis, begründet auf der Nichtbezeichnung Mar Ukba's als Exilarchen darüber vergl. unten S. 80 u. vorherg.), noch einen positiven bei. Jer. Megilla 3,2 S. 74a tadelt Mar Ukba den Reschglutha brieflich (מישלח כתב), dass er im Exil sich musikalischer Genüsse erfreue, während man in der Parallelstelle Babbi Gittin 7a aus Palästina an Mar Ukba selbst die Frage richtete, wie das Verbot solcher Musikfreuden aus der Bibel zu motivieren sei. Grätz stützt nun, da im Babli die Fassung ungenau sei, seinen Beweis den Jer. Aber abgesehen davon, dass aus der Jeruschalmistelle über Zeit und nähere Zustände nichts hervorgeht, sie also recht gut auf einen anderen Mar Ukba, deren mehrere nachzuweisen sind (cf. unten Seite 96 Anm. 1. Obiges war längst geschrieben, als ich in Hoffmann „Mar Samuel" welche Schrift mir bis dahin entgangen war S. 76 eine ausführl. Begründung dieser selben Vermutung fand), gehen kann, so erweist sie, im Fall, dass wirklich der Verwandte des Fürsten u. Oberrichter „Mar Ukba" hier gemeint, schon die briefliche Form der Mahnung als korrumpiert. Auch Hoffmann l. c. ist dieser Ansicht. Der Sinn der Bablistelle ist dagegen natürlich die Mahnung an Mar Ukba selbst,

Partherreiches und der Arsacidendynastie um 226 endigten[1]), diese selbst fast ganz in die Regierung des ersten Sassaniden, dessen Tod er schwerlich überlebt hat (um 240). Es ist undenkbar, dass die Familie nach dem Fall ihrer alten Lehnsherrn, zu denen sie, wie die Juden überhaupt[2]) sicherlich noch während der Entscheidungskämpfe der letzten Zeit treu gehalten hat, zu dem von Religionsfanatismus entflammten Sieger sofort in das gleiche Verhältnis getreten wäre. Ja bei den intoleranten und priesterlichen Einflüssen, wie kaum Peroses (oben S. 34 u. S. 124 f.) zugänglichen Charakter des Ardashîr ist es unwahrscheinlich, dass er selbst das jüdische Oberhaupt je anerkannt hat. Vielmehr zeigten die Neuperser während seiner Herrschaft eine Verfolgungswut, die hinreichend charakterisiert wird durch die Schilderung, die Levi ben Szissi von ihnen entwirft. „Wenn jene (die Parther) gleichen den Herren des Königs David[3]), so sind diese wie die Teufel.“[4]) Von Ardashîr scheint sogar eine förmliche Judenverfolgung ausgegangen zu sein[5]), was sehr gut stimmen würde mit dem, was sonst von

---

des genannten Verbots eingedenk zu sein und die Frage nach dessen Begründung eine feine Form derselben. Man darf auch hier dem grossen Historiker beistimmen, wenn er den Gaon als Muster histor. Akribie (z. B. V, 428) rühmt und als besonders wertvoll für uns die von ihm durchgängig benutzten für uns sonst verlorenen Traditionen darstellt (cf. z. B, Grätz IV, 561 Note über Meremar).

[1]) Spiegel 241 ff. Ueber das folgende siehe unten.

[2]) Rab war, wie uns berichtet wird, ein vertrauter Günstling des unglücklichen letzten Partherkönigs Ardevân (Artaban), der ihm einmal Perlen zum Geschenk gesandt haben soll s. Grätz IV. S. 315, Hamburger Encyklopädie II, s. v. Rabh S 960. Cf. auch Hoffmann l. c. 39; bei der Nachricht von seinem Tode sprach er נתפרדה חבילה das Band ist gelöst. (Ab. S. 10b f. dasselbe wird R. Jehuda hanasi in den Mund gelegt bei Gelegenheit des Todes des Antoninus das.)

[3]) Ueber den Vergl. s. die interessante Bemerkung bei Bacher „Ag. d. T. S. 9 Anm. 48.

[4]) Kidd. 72a. Oben S. 34 Anm. 2. Vergl. Grätz IV, 328 ff. Hoffmann l. c. 38 ff. Nach Nöldeke „Tabari“ 68 Anm. sollen unter חברים vielmehr die Magier zu verstehen sein. (Herbeds, cf. Wiesner „Schol.“ I, 22, 23. Anm.)

[5]) Oben l. c., cf. auch Brüll II, S. 93 Anm.. Der Passus gehört in Ukba's Zeit.

diesem Fürsten berichtet wird, unter dem die Magier eine so grosse Macht erhielten, wie nie zuvor [1]). Da aber das Wesen des Reschgolats in der „Herrschaft von Zeiten des Königs" (Scher. in Juch. 88 a) bestand, so sank dasselbe jetzt zum leeren Namen herab, dessen Führung vielleicht ausdrücklich untersagt war. Wenigstens wäre dieser Schluss möglich aus dem Bericht Tabari's, Ardashîr habe alle Selbständigkeit der Satrapen vernichtet und dadurch jede Macht zwischen sich und dem Volk beseitigt, (Cf. Nöldeke „Tabari" S. 15 ff. 26) so wird es zu erklären sein, wenn wir Mar Ukba zwar als die angesehenste Persönlichkeit in Babylonien, die auch dem Ausland als solche bekannt war [2]), aber doch keineswegs mit dem autoritativen Ansehen bekleidet finden, wie es der Exilarch kraft seiner Würde genoss, wenn er von Anfeindungen nicht verschont blieb, ohne doch die Regierung gegen dieselben zu Hülfe zu rufen [3]), und wenn er endlich eine solch' lebhafte religionswissenschaftliche Thätigkeit entfaltete, wie sie bis auf R. Aschi's Zeiten von keinem andern Fürsten berichtet wird. Da aber Mar Ukba sein Amt kaum später als c. 210 angetreten haben kann, jedenfalls noch zur Zeit der Partherherrschaft, so hat Arderân ihn sicherlich als ראש גלותא bestätigt und hat er als solcher bis 226 mit der ganzen Machtfülle dieses

---

[1]) Agathias ed. Niebuhr II, 123. Ueber den wesentlich religiösen Charakter dieser Staatsumwälzung vergl. Mommsen V, 411, 412, 415 f. Gibbon I, 2. S. 6 ff.

[2]) Gittin 7 a, Rosch haschana 19 b oben S. 77 Anm.

[3]) Gittin 7 a oben l. c. Ueber die Lebenszeit Eleasars in Palästina fehlt es durchaus an genaueren Angaben. Wir wissen nur, dass er aus Babylonien, wo er Rab und Samuel hörte, auswanderte, um תלמיד־חבר R. Jochanan's zu werden (etwa um 230; er starb nach Sch. 279, dagegen Frankel „Einl. i d. Jer." 113a). Da wir nicht daran zu denken brauchen, dass er schon Schulhaupt (um 279) sein musste, als Mar Ukba, der mit ihm, wie es scheint, von Babylonien aus in ein engeres freundschaftliches Verhältnis gegangen war, ihn um seinen Rat bat (wie Bacher Ag. d. Am. 72 Anm. 9 will), von einem Exilarchen aber höchst wahrscheinlich die Rede ist, so wird unser Mar Ukba wohl hier gemeint (der wahrscheinlich mit dem Mar Ukba, bei dem sich Anan über Huna (Keth 69 a f.) u. Nachman (das 79 a) beklagt, identisch ist. Ein Exilarch Ukban b. Abba hat niemals sonst existiert als bei Fürst „Or" 1847 S. 232. Cf. weiter S. 96 Anm. 1.

Amtes fungiert. Er hat wohl von dieser Macht Gebrauch gemacht gegen Rab selbst, der vom „Reschglutha" zum Agoranomos [1]), Marktinspektor, ernannt, die Aufsicht über richtiges Maass und Gewicht nicht allein, sondern auch die Feststellung von Maximalpreisen zur Verhütung von Theuerungen übernehmen sollte. Da er diesen Eingriff in die Eigentumsrechte mit Berufung auf eine entsprechende Tradition für unvereinbar mit seinen Ansichten erklärte, so liess der Fürst den Renitenten ins Gefängniss wandern, aus dem ihn nur die Fürbitte eines auch bei dem Exilarchen hochangesehenen Mannes, Karna, befreite [2]). Wäre es gewiss, dass M. Ukba mit diesem energischen Fürsten identisch ist, so wäre damit erwiesen, dass er, solange er noch bei thatkräftiger Unterstützung der Landesherrschaft, ganz in der gleichen rücksichtslosen Weise, wie Nachum und die meisten späteren Exilarchen, seinem Willen und seiner Autorität Achtung zu verschaffen im Stande war, unbedenklich die kräftigsten Masregeln ergreifen zu müssen glaubte, um die neuerwachende religiöse Richtung zu dämpfen und soweit niederzuhalten, dass sie ihm selbst nicht gefährlich wurde, und dass er nur der Not gehorchend, da ihm der Sturz der Partherdynastie den festen Boden entzog, vielweniger aus eigener innerer Neigung sich in jener vielbewunderten Weise dem Verkehr mit den Vertretern des Gesetzesstudiums hingab. So bahnt sich zwischen ihm und Samuel, dem Führer der Gemässigten, ein gewisses zum teil auf gegenseitige Achtung, bei Samuel vor dem Fürsten seines Volkes, bei Mar Ukba vor dem grossen Gelehrten gegründetes Freundschaftsverhältniss an. [3]) Samuels Vorträgen pflegte er, wie es scheint beizu-

---

[1]) Ueber das Wort Perles in Frankels Monatsschrift 19 S 501. Näheres siehe unten.

[2]) Jer. Baba Bathra V, S. 15a cf. dazu B. B. 89a. Eine solche Misshandlung des vom Volk schwärmerisch verehrten Gelehrten war nur während der ersten Jahre, nachdem er aus Judäa zurükgekehrt war, möglich, also v. 219—226.

[3]) Cf. Moed Katon 16b. Mit Rab scheint er kaum Beziehungen unterhalten zu haben.

wohnen[1]) und seine Lehre den Späteren zu überliefern.[2]) Seine eigenen Sätze sind mehr agadischen Inhalts[3]), vielleicht zum teil den Predigten entnommen, die der Exilarch an seinem Huldigungsfeste[3]) zu halten pflegte. Er präsidiert auf einem Throne den Sitzungen des unter seiner Leitung stehenden Gerichtes nicht zu Nehardea, sondern zu Kafri, wohl in der Nähe desselben[4]). Beim Nachhausegehen begleitete er wohl den Rektor von Nehardea[5]). Dass indess auch hier Funken unter der Asche glimmen, zeigt die Scene Moed Katan 16b. Auch Gittin 7a mag auf ähnliches hindeuten.[6]) Ueber seine sonstigen persönlichen Verhältnisse lässt sich nichts bestimmtes feststellen.[7]) Wir haben an ihm die seltene Erscheinung eines Fürsten, der wenngleich mehr aus Politik den religiösen Bestrebungen in einem ungleich höherem Grade freundlich gegenübersteht, als fast alle seine Vorgänger und Nachfolger bis zum Ende der islamischen Periode. Gewinnen wir diese Kenntniss seines Lebens lediglich aus talmud. Quellen, so weiss das Seder Olam sutta noch, dass er ein nachgeborener

---

[1]) Das. שמואל ומר עוקבא כי הוו יתבי גרסי שמעתא·

[2]) Schabb. 108b. Von R. Jannai aus Palästina gebeten, ihm eine von Samuel erfundene Augensalbe zu senden, erfüllte er diesen Wunsch zwar, fügte aber im Namen Samuels hinzu „morgens in kaltem und abends in warmem Wasser baden, ist besser als alle Augensalben der Welt." Siehe auch Jeb. 76a.

[3]) Erach. 15b, Sota 5a, Schabb. 115b, Ab. S. 17a. S. dazu Bacher l. c. 36 ff. Fürst „Or." 1847 S. 183. Ueber die ריגלא דריש גלותא siehe unten.

[4]) S. Fürst l. c. 181 Anm. 268, s. auch Berliner s. voce כפרי, wonach es bei Pumbaditha lag.

[5]) Moed Katan 16b הוה מלוי ליה ׳׳׳ עד אושפיזיה·

[6]) S. Jost IV, 292. Nach dem Talmud das. macht ihm nur ein gewisser Geneba zu schaffen. Bacher 72. Auch Ketub 53b tritt er Anordnungen des Fürsten entschieden entgegen.

[7]) Er scheint nach Baba Mezia 70a Samuel zum Vormund seiner Söhne u. Testamentsvollstrecker eingesetzt zu haben. Krochmal 38 folgert daraus, dass sein Tod früher als der Samuels zu setzen sei, übereinstimmend mit dem S. O. s., das Samuel als חכם seines Nachfolgers notiert. Ganz abzuweisen und mit diesem im Widerspruch befindlich ist die unbegründete Annahme, er sei später als Rab (247 †) gest. (das.)

Sohn gewesen[1]) und dass er neben dem Namen Ukba (n) auch den „Nathan“ geführt habe.[2]) Ausser dem Huna, auf welchen nach Nathan Ukban[2]) oder Mar Ukba[2]), wie das kleine Chronikon berichtet, seine Würde überging, hat er vielleicht noch zwei, wohl jüngere[3]) Söhne, Nathan und Mari gehabt.[3]) Seine חכמים werden im kleinen Chronikon nicht angegeben.[4])

Gestatten uns hier die talmudischen Notizen einen Blick in den Charakter und die Weise der Amtsführung eines einzelnen Fürsten, so sind wir für den weitaus grössten Teil der folgenden fast nur auf das kleine Chronikon angewiesen, während wir aus dem Talmud nur ein allgemeines Bild des Principats des

---

[1]) וכד שכיב פש נתן עוקבן (הוא נתי דציציתא) במעי אמו. Ueber die Lesart siehe unten.

[2]) S. Anm. 1. Auch Ukban b. Nehemia führte, wie es scheint den Namen Nathan. Siehe unten. Ueber seine Identificierung mit „Nathan dezuzita“ siehe bei Ukban b. Nehemia.

[3]) S. oben S. 82 Anm 7. Ein Nathan bar Mar Ukba tradiert Berach. 13b im Namen Rab Jehuda's (220—299), Mari bar Mar Ukba tradiert Chulin 43b im Namen Samuels († 257). Nach Bacher l. c. S. 36 Anm. 20 ist Mari b. Mar, der Jeb. 76a überliefert „אמר מר עוקבא אמר שמואל“ vergl. Erubin 21a, wo R. Chisda tradiert, wie auch Sanhedr. 38a „דריש מרי בר מר“ (die letztere Stelle überliefert R. Chisda nach anderen im Namen M. Ukba's) ein Sohn Mar Ukba's, nach Crochmal S. 39 identisch mit Mar b. Mar Ukba (Chul. 43b) S. unten S. 91 u. sonst.

[4]) Ganz grundlos macht Fürst „Or.“ 1847 S. 213 Samuel zum „Chacham“ Mar Ukba's (cf. S. 183 das.). Auffallend ist, dass sich die vier Chachamim Nachums sämtlich für seine Zeit nachweisen lassen, während für die Nachum's ausser Chanina keiner bekannt ist, weder פפא (nur in Zakuto's Auszug; vergl. dagegen Juchasin ed. Filipowski über רב פפא סבא den Zeitgenossen Rab's S. 178.), noch ein R. Huna (vergl. über denselben oben bei Nachum; der Name ist in der Mar Ukba'schen Zeit häufig; ein Genosse Rab's ist Huna b. Bibi Juchasin 126). Am merkwürdigsten ist es, dass auch die in der talmud. Zeit sehr seltenen Namen מתנא und חננאל (wofür das Ms. Oxford allerdings den häufigen Namen חננא zu lesen scheint s. oben S. 22 Anm. 2, S. 66 ff.) Männern dieser Zeit angehören. Mathna ist ein berühmter Schüler Samuels s. Bacher „Ag. d. A.“ S. 83 ff. Chananel ein wenig genannter Hörer Rab's s. Juch. Seite 153. Sollte diese Notiz verschoben sein?

3. bis 5. Jahrhunderts gewinnen, aus dem kaum einzelne Züge der allmähligen Entwickelung desselben klarzustellen sind.

Wir sind also für den grössten Teil dieses Abschnitts wesentlich auf die Feststellung der Diadoche beschränkt und selbst für eine irgendwie genauere Bestimmung der Regierungszeiten fehlen oft genug alle Grundlagen, oder die solche gebenden Notizen sind korrumpiert resp. am unrechten Platze in dem kleinen Chronikon befindlich.[1]) Durchaus unnötig ist eine solche Annahme für die bei dem Nachfolger Nathan Ukban's sich findende Angabe, die die Eroberung Nehardea's durch Papa bar Nezer in seine Zeit setzt.[2]) Dieselbe fand aber nach anderen Quellen[2]) um 259 n. statt, und so ist hierdurch die Abgrenzung der Regierung R. Huna's II. von c. 240 bis c. 260 gegeben. Wenn die kl. Chron. von ihm wissen will, dass er, wie sein gleichnamiger Grossvater (Huna I. oben S. 70 f. u. Anm. 1) sein Grab in Palästina und zwar neben Chija rabba gefunden habe, so hat wahrscheinlich der Autor dieses Berichtes sich eine ähnliche Verwechselung zu Schulden kommen lassen, wie der Talmud selbst an den oben S. 70 f. Anm. 1 besprochenen Stellen, indem er, was von dem suranischen Rektor R. Huna († 297) gilt, auf den 40 Jahre vorher gestorbenen Fürsten dieses Namens übertrug[3]). Mit Huna II. beginnt, wie es scheint,

---

[1]) Indess ist das nur in den gewöhnlichen Ausgaben in starkem Maasse der Fall, während der auf Grund der beiden von mir benutzten Handschriften des Seder Olam sutta und des Zakuto'schen Auszug's, sowie der oben S. 7 zusammengestellten und S. 41 bis S. 53 ausführlich besprochenen Quellen revidierte Text nur höchst selten zu einer solchen Annahme nötigt (s. oben S. 33 Anm., 35 A. 1, 89 Anm. 2, 93 u. s.). Grätz IV Note 58 und besonders Brüll „Jahrb." II Anh. S. 92 ff., der einzige, der sich ernstlich bemüht, in einem Anhang zu seiner trefflichen Arbeit „Der Talmud als Schriftwerk" an der Hand des kleinen Chronikon, nicht aber unbestimmt gehaltener und willkürlich gedeuteter talm. Notizen, die Fürstenliste der pers. Zeit herzustellen, wirft dessen Berichte, meist geleitet von solchen, in der buntesten Weise durcheinander.

[2]) Odenat. Näheres S. 34 Anm. 6.

[3]) Der Talmud verwechselt jer. Kilaim S. 32a, Kohelet rabba 78b, Kapitel 107d den Exilarchen Huna I. (170?—210 oben) mit dem Schulhaupt von Sura R. Huna. (— 297 oben l. c.). Dass dieser nicht selbst

eine neue Periode der jüdisch babylonischen Fürstengeschichte. Nachdem unter dem priesterfreundlichen ersten Sassaniden das Reschgolat eine Art Sedisvakanz [1]) zu verzeichnen hatte, insofern als der von Artaban (Ardevân) bestätigte Mar Ukba die Anerkennung seiner Würde nicht erlangte, [1]) trat unter dem Römerfeind Shâpur I. (240—270 n. Mordtmann), dessen ganze Regierung von meist siegreichen Kämpfen gegen das Nachbarreich ausgefüllt wurde, und der jedenfalls auch wegen der in diesen für ihn wertvollen Unterstützung der Juden [2])

Exilarch war, beweist Grätz aus Sanhedr. 5b und Gittin 7a (IV Note 52). Dasselbe geht aus Sanhedr. 44a u. jer. Sota Per. 5 Hal. 5 hervor (Vergl. auch Anm. oben S. 73 f. S. übrigens auch Bacher S. 60). Huna II ist wohl Rut rabba 44b mit diesem R. Huna verwechselt, der nicht viel später lebte. Indess wäre es auch möglich, dass er wirklich hier gemeint ist; über die Stelle siehe weiter S. 87 A. 2. Wenn die gleiche Verwechselung (Huna II. mit R. Huna von Sura) im klein. Chron. anzunehmen ist, so ist wohl der ganze Passus od. die letzten 3 Worte als Glosse aus Moed Katan 25b, jer. Kilaim 32a anzusehen (oben S. 38 Anm. 1 Nr. 5). Indess wäre es denkbar, dass das Grab Chija's, nach jer. Taanith Seite 68a cf. oben Kap. II. eines Davididen und nach Berliner „Beitr.“ 38 Anm. 1 aus Kafri, dem Sitz Mar Ukba's (oben S. 83), seines Verwandten, zum Familienbegräbnis des babyl. Fürstengeschlechts in Palästina geworden war, (cf. auch jer. Ketubot 35a נירהביה גבי ר' חייה דהוא מן דורהון), in welchem also beide Huna ebenso wie später vielleicht auch Ukban dezuzita die letzte Ruhe fanden.

[1]) Diese oben S. 80 f. ausgesprochene, an sich begründete Hypothese erhält noch eine starke Stütze dadurch, dass das Verzeichnis der Erzbischöfe von Seleucia eine in die Zeit des Uebergangs der Herrschaft auf die Sassaniden fall. Lücke (—247) zeigt. S. Spiegel III, 719. Die Lage der Juden und Christen im Perserreiche war in mehrfacher Hinsicht gleich, wenngleich die der letzteren durch ihr freundliches Verhältnis zum römischen Kaisertum, seit dieses zu ihrer Religion sich bekannte, sehr verschlimmert werden musste. Cf. Spiegel III, 332 ff. Aus dieser Analogie ihrer politischen Stellung lassen sich oft wichtige Schlüsse für die Geschichte beider ziehen. Für die larabische Zeit s. Grätz V. 161 f.

[2]) S. oben S. 61 f. Es wird hier der Ort sein, auf einige ausdrückliche bisher kaum beachtete talmud. Zeugnisse für die lebhafte Teilnahme der Juden an den kriegerischen Bewegungen der Perserzeit hinzuweisen. Bei dem פולמוסא דמלכא, dem Nehardea und die Rabbinen daselbst z. Z. Samuels preisgegeben waren, hat man allerdings wohl an einen pers. Heerführer zu denken (z. Z. des Ardashîr? die Stelle ist Ber. 30b cf. Berliner „Beitr.“ 48). Dagegen kämpfen 12 000 Juden in מזיגת קסרי (Mazaka

mit den Angesehensten unter ihnen in ein fast freundschaftliches Verhältnis trat,[1]) jedenfalls das Principat in ein ähnliches Verhältnis zum Grosskönig, wie früher zu den Arsakiden. Nur eine wesentliche Machteinbusse musste es sich gefallen lassen, indem die peinliche Gerichtsbarkeit oder mindestens die Vollstreckung der Todesstrafe dem Kreise seiner amtlichen Befugnisse dauernd entzogen blieb.[2]) Auch in der inneren Entwickelung des Amtes scheint um diese Zeit ein bedeutungsvoller Wendepunkt eingetreten zu sein. Vielleicht war eine der nächsten Folgen[3]) der Verselbständigung Babylons in religiöser Hinsicht durch das unter Rab und Samuel neu aufblühende Gesetzesstudium die Institution, das der ראש גלותא für Babylonien an Stelle des נשיא (des Patriarchen, von dem früher die Ordination für die ganze Gola allein ausging) eine Art geistliches Obertribunal neben seiner früher rein weltlichen Stellung zu bilden begann, sodass die Autorisation zu richten jetzt von ihm ertheilt ward, aber hatte er gehofft, dadurch seine Macht

---

Cäsarea, die Hauptst. Kappadociens. Fürst „Or.“ 1847 Anm. 297 weiss nicht, „was das für eine Stadt war“) gegen Shâpur I (Moed Katan 26a, um 242, als Shâpur bis Antiochien vordrang? Spiegel l. c. 249, da die 260 stattgefundene Einnahme jener Stadt nach Samuels Tod fällt. Anders Hoffmann l. c. 48 Anm. 3. Nach Land. „Anecd. syr. 1, 18 schlägt Shâpur Syrien und Kappadocien im Jahre 563 sel. = 251/2 und wäre dieses Jahr nach Nöldeke „Tabari“, S. 31 das erste d. Römerkriege Shâpurs I.), waren die jüd. Einwohner v. Nehardea stark bei einem פולמוסא דאתא לנהרדעא z. Z. Rab Nachman's beteiligt (Erubin 34b wohl Odenats Eroberung der Stadt oben S. 34 Anm. 6. Sie fand 259 n. statt), und waren endlich in einem פולמוסא דסליק לנהרדעא um die Zeit da R. Dimi nach Babylonien gekommen war (nach 330 vergl. Grätz IV Note 55, der d. J. 337 annimmt) oder kurz vor derselben sogar „רובא דאתי בהדי פו׳ מוסא ישראל נינהו“ (Ab. S. 70b nach Spiegel III, 271 haben während der Minderjährigkeit Shâpurs II. arab. Häuptlinge die Landschaft Babylonien („Sevâd“ bei Spiegel l. c. ist nach S. 240 A. 1 bei Spiegel Babylon), ja sogar Ktesiphon erobert, deren mächtigsten Shâpur im 16. Lebensjahr (also um 335) schlug.

[1]) Grätz IV, 322 f. 2te Ausg.

[2]) Grätz IV, 329 f. s. unten näheres.

[3]) Vergl. oben S. 63 f. Cf. Rabbinowicz „législ. criminale“ S. 5 A. 1. In Sanhedr. erklären schon Rab u. Samuel es für unumgänglich, dass jeder Richter ein Diplom vom Reschglutha besitze. (das. 5 a).

wesentlich zu stärken, so scheint diese Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen zu sein. Je mehr sich das Ansehen, das die palästinensischen Schulen bisher in Babylonien genossen hatten, in höherem Masse auf die einheimischen Theologen übertrug, wurde das Principat durch deren viel direktere, weil nicht durch räumliche Entfernung geschwächte Wirksamkeit, immer mehr auf die weltliche Amtsgewalt beschränkt. Zu dem Hofe des Perserkönigs unterhielten sie stete Beziehungen, deren Hofstaat wie andere Eigentümlichkeiten sie gleich den Satrapen des Königs kopierten, natürlich in verkleinertem Massstabe.[1]) Bei der bald in bewundernswertem Grade entwickelten Vertiefung und Ausbreitung der Religionswissenschaft und der fast völligen Untrennbarkeit des kirchlichen vom staatlichen in der jüdischen Verfassung musste auch seine Thätigkeit als weltlicher Beamter, soweit dieselbe mit dem jüdischen Religionsgesetz zusammenhing, ein ungewöhnliches Wissen erfordern, das zu erwerben der jüdische Fürst weder Lust noch Fähigkeit haben mochte. Die eigentliche Verwaltung blieb also mehr und mehr seinen Beamten überlassen,[1]) während der Fürst für das Volk, wie seine Lehnsherrn, die Grosskönige, fast unzugänglich und beinahe stets in seinen Palästen verweilte,[1]) die er nur selten und nie ohne fürstliches Gefolge verliess und in denen er nach Möglichkeit in Luxus und Ueppigkeit inmitten eines glänzenden Hofstaats schwelgte.[1]) In dieser Beziehung mag Huna II. das Vorbild für die späteren Exilarchen gewesen sein. Im Talmud kommt er niemals vor,[2]) wenigstens wird sein Name nie in demselben genannt. Einige anonyme Exilarchen[2]) sind

---

[1]) Alles Nähere siehe unten Kap. IV.

[2]) Chulin 59a (s. S. 88 A. 1), Baba Kamma 59b, Pes. 76b, Schabb 58a (darüber S. 88 Anm. 2). Rut rabba 44 b fragt der Exil. Huna den R. Chisda nach dem Sinne von Jecheskel XXI, 31 “הסיר המצנפת והרים העטרה„. Im Talmud dagegen (Gittin 7 a) führt R. Chisda, als der (ungen.) Exilarch ihn und seinen Collegen R. Huna um die Erklärung des Verbotes des Hochzeitskranzes ersucht, diese Stelle in Jecheskel hierfür an, giebt also eine andere Deutung derselben (die in Rut r. s. das.). Vielleicht hat nun Rut r. den Namen des im Talmud nicht genannten Fürsten aufbewahrt. Es wäre dann Huna II. Gittin 7a gemeint, der z. Z. R. Huna's (geb. 212 gest. 297) und Chisda's (217—309) blühte. Höchstwahrscheinlich ist indes hier die-

dagegen möglicherweise mit ihm identisch. Seine חכמים waren nach dem kleinen Chronikon Rab [1]) und Samuel. [1]) Ein dritter חכם mag nach einer Stelle Chinena, der Sohn des R. Schila [2]). des um 219, als Rab nach Nehardea kam, dort fungierenden Schulhauptes, gewesen sein. [3]) Ueber seine beiden Nachfolger

---

selbe Verwechselung vor sich gegangen, wie in den auf die Beerdigung R. Huna's bezügl. Stellen zum teil. S. oben bei Huna I.

B. K. 59 b halten die דבי ריש גלותא (Beamten der Polizei) einen gewissen Eleasar seira auf der Strasse an, weil er eine auffallende Tracht („schwarze" Schuhe sur Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems) trägt, und nur durch seine Klugheit u. Samuels Vermittlung entgeht er dem Gefängnis. Sein Ausruf das. „Samuel lebt ja noch u. sein Gerichtshof" deutet wohl auf die spätere Lebenszeit Samuels, also die Zeit R. Huna II. (240—260) hin. Pes. 76 b erlaubt Levi (b. Szissi?) בי ריש גלותא den Genuss eines Böckchen, das mit einem Schwein (דבר אחר) zusammengebraten war. Man hat anzunehmen, dass die offenbar beabsichtigte frappante Gesetzesverletzung weder unter Huna I., der doch einigermassen dem Religionsgesetz entsprechend gelebt haben wird, (oben S. 70) noch gar unter Ukba I. vorkommen konnte. Sie wird also in die Zeit Huna's II. zu setzen sein. Levi, der öfter, z. B. nach der grossen Staatsumwälzung im Jahre 226 nach Babylonien und von da zurück nach Palästina reiste (s. Grätz IV, 2. Ausg. S. 257, 293 nach Kidd. 72 a teilte er dem Patriarchen R. Juda II. (dieser ist nach Grätz l. c. unter רבי das. zu verstehen) den oben S. 34 Anm. 2 angeführten Vergleich der Neuperser mit Teufeln mit), wird also auch später noch einmal in Babylonien gewesen sein, wo er ja starb.

[1]) Dafür lässt sich auch eine talmud. Notiz anführen. Chulin 59 a wird von einem בר טביא דאתא לבי ר'ג' Hirschbraten im Hause des Reschglutha erzählt, Rab habe denselben nach genauer Untersuchung genussfähig gefunden und schon davon geniessen wollen, als eine durch Samuel angeregte neue Betrachtung die Krankheit der Lunge ergab. Auf Ukba I. kann diese Scene wegen seines feindlichen Verhältnisses zu Rab (cf. oben S. 81, wir finden ihn nirgends in Beziehungen zu Rab, ausser etwa jer. B. B. 15 a, wo ein nicht gen. Reschglutha, unter dem er wohl zu verstehen ist, denselben ins Gefängnis werfen lässt, s. auch Anm. 1) kaum bezogen werden. Grätz, der nur den verdorbenen Text der Drucke des klein. Chron. benutzt hat, giebt Rab und Samuel als Zeitgenossen Anan's (Huna's I) an, in dessen Zeit nach ihm auch die Zerstörung Nehardea's fallen soll (IV. zweite Ausgabe S. 496).

[2]) Ueber R. Schila Bacher S. 35, oben.

[3]) Chinena ben Schila (über die Familie des Schila unten) wird Schabb. 58 a von Samuel dazu beglückwünscht, dass er allein von den רבנן דבי רשי גלותא ohne den Sklavensiegel ausgehen dürfe.

Nathan und Nehemia lässt sich wohl ebensosehr in Folge ihres fast völligen Abtretens vom historischen Schauplatz, wie wegen der Mangelhaftigkeit und dürftigen Beschaffenheit der Ueberlieferung für die Fürstengeschichte im allgemeinen, noch weniger feststellen. Zur Bestimmung ihrer Functionsdauer ist ein Anhaltspunkt in einer Notiz gegeben, die wenn auch im Zakuto'schen Auszug anders lautend, sich doch chronologisch genauer fixieren lässt.[1] Beider Regierung wird also die Zeit zwischen der Zerstörung von Nehardea, nach welcher Huna II. gestorben ist (oben S. 84) und der Judenverfolgung von 313 auszufüllen haben. Da wir Nehemia eine ziemlich lange Functionsdauer einzuräumen haben, so wird Nathan I. um c. 260—270 zu setzen sein.[2] Als seine Hofgelehrten nennt das kl. Chronikon R. Jehuda ben Jecheskel (220—299) und R. Scheschet[2] Mut-

---

[1]) Das Zakuto'sche Excerpt setzt ausdrücklich בזמן נחמיה, (während die übr. Texte dies. unter „Nathan“ haben) eine Judenverfolgung durch die Perser und verdient insofern gewiss Glauben. Dagegen ist die von ihm gegebene Jahreszahl (175 destr. קעה = 243) korrumpiert aus der von den übr. Texten gegebenen Lesart 313 (245 destr. t. רמה). Denn Shâpurs I. Judenfreundlichkeit ist viel zu entschieden bezeugt (Grätz IV, 288 f.), als dass man unter ihm einen Verfolgungsakt annehmen dürfte. Auch erlitt die christl. Kirche in Eran um 317 ebenfalls eine Verfolgung. Cf. Theophanes ed de Boor Seite 25. τῆς θείας σαρκώσεως ἔτη τιζ'. (Natürlich kann also von einer Beteiligung der Juden an dieser Verfolgung, wie sie Nöldeke „Tabari“ S. 68 Anm. noch wahrscheinlich findet, nicht die Rede sein) cf. das.

[2]) Brüll in seinem öfter angef. Exkurs über d. S. O. S. (Jahrb. II, 90 ff.) erklärt die Zahlangabe beider Texte, des Z. E. u. des gew., in bezug auf die Judenverfolgung, (nach Z. E. unter Nehemia um 175 = destr. t. 243, nach den s. Texten unter Nathan um 245 = destr t. 313(, die er mit d. gew. Texten unter Nathan stattfinden lässt (cf. vor. Anm.) für korrumpiert und „קס״ח daraus ein Copist ר׳מה gemacht“, für das Originaldatum, sodass dieses Faktum unter Ardschîr um 233 fiele, und lässt im Zusammenhang damit Nathan I. von 225—240, Huna II. 210—225 (die Notiz über Nehardea's Zerstör. um 259 oben S. 87 wäre darnach verschoben s. aber Brüll l. c.) u. Ukba I. von 190—210 (derselbe soll trotzdem Zeitgenosse des 257 † Samuel gewesen sein cf. II, 90 f.) fungieren. Infolge dieser Festsetzungen, zu denen Brüll durch seine Beziehung der „Eroberung Armeniens durch Shâpur“ unter Ukba b. Nehemia (Ukba II., nach Brüll Ukba III.) auf Shâpur I. u. d. Jahr 253 genötigt scheint cf. S. 35 Anm., kann er natürlich als „Hofweisen“

masslich fällt die Vermählung einer Prinzessin aus dem Fürstenhause, Jalta, deren Verwandtschaftsverhältnis zu ihm sich nicht näher feststellen lässt, mit Nachman ben Jakob (225—320) in Nathans Regierung. Die hierüber notwendigen näheren Erörterungen ergeben zugleich die Haltlosigkeit aller an Nathans Principat gehegten Zweifel und die Grundlosigkeit der für das Principat des mutmasslichen Vaters der Jalta, Rabba b. Abbuha, gebrachten Beweise, welchen man an seine Stelle setzen wollte.[1])

Nathans I. nur R. Scheschet, dessen Todesjahr nicht bekannt ist, nicht aber Juda b. Jecheskel † 299 betrachten Jahrb. l. c. 95. Im Talmud Erachin 39a, Gittin 67b, Erubin 11b erscheint R. Scheschet aber gerade in nicht freundl. Verhältniss zum Fürsten, dessen Einladungen zum Diner er ausschlägt, dessen Diener ihn hassen und seinen Bedienten einsperren. Dieser Fürst des Talm. war also entweder Nathan's Nachfolger, Nehemia I. od. R. Scheschet (u. wohl auch Juda b. Jech., bekannt wegen seines unabhängigen Charakters und nach Kidd. 70a wenig befreundet mit Nachman b. Jakob, dem Schwiegersohn des fürstlichen Hauses) bekleidete die Stelle als חכם desselben nicht lange, vielleicht, bis R. Nachman infolge seiner Verschwägerung mit der Exilarchenfamilie die gesetzl. Regelung des Haushalts übernahm.

[1]) Schon Heilprin hat in Seder hadorot s. voce „Nachman b. Jakob" Rabba ben Abbuha's Aufforderung an die „Gelehrten", den Stammbaum Nachmans b. Jakob genauer zu prüfen, da er mit der Absicht umgehe, ihn zu seinem Schwiegersohn zu machen. (Jebamot 80b) und die mehrmals vorkommende Bezeichnung R. Nachmans als חתניה דבי נשיאה in der Weise kombiniert, dass er den Schluss zog, dieser Gelehrte, dessen Aussprüche gerade R. Nachmann häufig tradiert (s. Bacher S. 81 Anm. 13) habe die Reschgolawürde bekleidet. Ebenso argumentiert Fürst in seiner „Litteraturgeschichte der J. Asiens" S. 104 u. Bacher S. 46 Anm. 2. Damit stimmt, dass Scherira, wenn er seinen eigenen davidischen Ursprung rühmend hervorhebt und sonst, Rabba b. Abbuha als seinen Ahnen (זקננו) nennt. Chron ed Wallerst. S. 18, in Juch. S. 84 l. cf. 87a, 88b. Aus dem Ausdruck „u. Rabba b. Abbuha unser Ahn, der „מן דבית נשיא" (S. 85a) geht aber, auch wenn man, gestützt auf den oft nachzuweisenden Sprachgebrauch Scherira's s. oben S. 42 Anm. 2, hier die Identität von נשיא u. ריש גלותא annehmen wollte, nur hervor, dass Rabba b. Abbuha ein Prinz des Exilarchenhauses gewesen ist, und auch der auf talmudische Quellen gestützte Beweis, auf denen Scherira's angebl. Tradition (S. 85a) vielleicht im Grunde beruht ist nicht einmal insoweit stichhaltig, dass wir auch nach dem Talmud R. b. A. zum בית נשיא rechnen müssten. Indessen die Wahrscheinlichkeit der oben gegebenen Schlussfolgerung, dass Rabba b. Abbuha eben der „Nasi", mit dem Nachman b. Jacob verschwägert war, gewesen wäre, zugegeben, so ist

Eine Vorstellung von dem Charakter Nathan's ist nicht zu gewinnen, da es talmud. Notizen, die auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit in seine Zeit zu setzen wären, nicht gibt. Wenn ihn das kleine Chronikon, wie alle seine Vorgänger (ausser Jochanan) den Sohn des unmittelbar vorhergenannten Fürsten nicht den Nathan Ukban's nennt, so ist möglicherweise בן נתן ausgefallen [1]). Als Nachfolger Nathans nennt die

---

es doch gewiss eine höchst auffallende Thatsache, dass Nachman b. Jakob niemals als mit dem Hause des Reschglutha, sondern vielmehr stets als mit dem „Nasi" verschwägert erscheint. Allerdings scheint der letztere Ausdruck auch im Talm. zuw. gleichbedeutend mit "ריש גלותא„ vorzukommen (cf. jer. Thaanit IV p. 68a "שאלין בשלמא דנשיא„, wo der Zusammenhang zeigt, dass nur an den Reschglutha gedacht werden kann,) da ja „Nasi" der allgem. Ausdruck für die von einer anderen weltlichen Macht abhängige Herrschergewalt des Reschglutha wie des Patriarchen war. im Gegensatz zu dem bibl. נשיא, unter dem der König, שאין על גביו אלא י׳יאלהיו verstanden wurde s. Horajot 10a f. Gewiss ist aber, dass gewöhnlich „Nasi" als specielle Bezeichnung der dem Reschgolat gegenüber inferioren Macht des Patriarchats (Horajot 11b, Gen. r. cap. 33c, Sanhedr. 5a, Chulin 92a, vergleiche dazu Crochmal S. 43, oben S. 71 Anmerkung und sonst.) eine untergeordnete Machtstellung bezeichnet, später sogar zur stehenden Titulatur jedes angesehenen Mannes herabsinkt, sicher ist ferner, dass in der späteren Zeit, die in dieser Hinsicht die ältere wiederspiegeln wird, als נשיאים im Gegensatz zum regier. Reschglutha die übr. Mitglieder der Herrscherfamilie benannt wurden. (Cf. Benj. voce Tud. ed. Asher I p. 64 ראש הגולה עם נשיאי בית דוד). Rabba b. Abbahu mag also ein solches angesehenes Mitglied des Exilarchenhauses, das vielleicht einen eignen Hofstaat hatte, gewesen sein. Er war aber weder Exilarch noch Exilarchatsverweser, wie Crochmal unbegründeter Weise will. S. das. S. 40 ff. (Irrtümlich ist jedenfalls übrigens die Vermutung Josts IV, 288, Nachmans Gemahlin Jalta sei die Tochter des Patriarchen Gamliel ben Jehuda hanasi gewesen, cf. dazu Gittin 67b und sonst).

[1]) Da Nathan I. nur sehr kurze Zeit regiert zu haben scheint, so ist es unwahrscheinlich, dass er Huna's II. Sohn war. Vielleicht dürfte er vielmehr mit dem Berachot 13b im Namen Rab Jehuda's (220—299) tradierenden Nathan bar Mar Ukba zu identificieren sein, der ungefähr in diese Zeit zu zetzen wäre. Es wäre dann anzunehmen, dass statt בנו im kleinen Chronikon, das im zweitältesten, aber zum teil gekürzten Druck Basel 1527 ed. Münster fehlt, ursprünglich „Sohn Nathans" gestanden hat. Indessen wird nirgends gesagt, dass derselbe ein Sohn unseres Mar Ukba gewesen ist, wie Juch. ed. Fil. 171, Sed. had. s. voce Ukba u. Crochmal glauben.

Fürstenchronik seinen Sohn Nehemia I.[1]) Die talmud. Stellen, an denen es hier nicht mangelt, bedürfen einer näheren Prüfung. Ein נחמיה ריש גלותא wird Baba Mezia 91 b eingführt als Zeitgenosse des älteren Rab Aschi, des Schülers von Rab.[2]) Ferner ist an verschiedenen anderen Stellen von einem Rabbana Nehemia und Rabbana Ukba[3]) als Prinzen (Chulin 92 a), als Söhnen der Tochter Rab's (das. u. B. Bathra 51 b) und als Zeitgenossen Rab Chisda's (217 bis 309) die Rede (B. B. 51 b. Pes. 115 b), Schabb. 20 b gibt „ein Bruder des Reschglutha, Rabbana Nehemia" den Gelehrten Abbaje († 338) u. Rabin ein Festmahl, wir lernen endlich Schabb. 56 b, B. B. 55 a einen Reschglutha Ukban b. Nehemia z. Z. R. Josefs u. Raba's kennen (um 330). Es treten hier also auf 1) der Reschglutha Nehemia, 2) der Vater des Reschglutha Ukban, Nehemia, und 3) der Bruder des Rabbana Ukba, Rabbana Nehemia. Ist dieser letztere (Rabbana Nehemia) identisch oder verschieden von dem vorigen (Nr. 1 u. 2). Brüll in seinem öfter genannten Aufsatz in Jahrb. II (s. Anhang I das.), nimmt das erstere an, lässt Rabbana Nehemia als Fürsten seinem Bruder, Rabbana Ukba, folgen, und sieht Ukban ben Nehemia als Rabbana Nehemia's Sohn an, sodass einander gefolgt wären Ukba, Nehemia, Ukba ben Nehemia. Infolge dieser Annahme sieht er sich gezwungen, den Baba Mezia stehenden Namen R. Aschi für eine falsche Lesart oder vielmehr Auflösung von ר'א zu erklären, deren richtige „Raba" († 352) sei, und eine Corruptel im Seder Olam sutta anzunehmen, das einen Reschglutha

---

[1]) Vergleiche oben über die Namensformen נחמיה und נחום. Fürst „Or." 1847 S. 232 setzt um diese Zeit als Nachfolger Rabba's ben Abbuha (das s. 231 s oben 90 A.) „Ukban b. Abba," als ob der Name Ukba ein Privilegium der Fürstenfamilie gewesen wäre; über die vielen Träger dieses Namans S. hador s. v., Juch s. v. (Das Citat bei Fürst l. c. lautet fälschl. Erachin 34 b statt Erubin 34 b.)

[2]) Ueber dens. s. Seder had. s. voce, Juch. S. 92a oben ed. Filip. 118. R. Aschi erzählt דבי רב נחמיה ר'ג fragte man mich, ob Thiere derselben Gattung beiderlei Geschlechts mit solchen versch. Gatt. zus. gesperrt werden dürfen s. das.

[3]) Näheres unten bei Ukba II.

Nehemia nur als Vater, nicht als Bruder des Reschglutha Ukba II. (Ukban dezuzita ein Seder Olam sutta), ebensowenig wie als Vater eines im späteren Ukba kennt. Den Text der Fürstenchronik zu verdächtigen, ist aber auch hier nicht nötig Rabbana Nehemia II. der Bruder Rabbana Ukba's, erscheint auch im Talmud nicht als Fürst[1]), sondern nur als Fürstensohn, er ist also nicht identisch mit dem נחמיה ריש גלותא in B. M. 91 b um 270), sondern dessen Sohn. „Rabbana Ukba" ist derselbe wie der Ukban dezuzita (ben Nehemia) des kleinen Chronikons und der Ukban ben Nehemia mit dem Beinamen Nathan dezuzita (Schabb. 56 b.) des Talmud.

Die komplicierten Veränderungen, die Brüll, wie früher auch hier vornehmen will, sind also nicht erforderlich. Der Baba Mezia 91 b mit R. Aschi zusammen auftretende Fürst Nehemia ist das, als was er in der Fürstenchronik erscheint, der Vater von (Akabja[2]), Ukban dezuzita, Huna Mar, (Ukba?[3]) und des im Talmud als „Bruder des Fürsten" genannten Nehemia. Da zwei von diesen Söhnen aber als Enkel Rab's[4]) vorkommen, so muss Nehemia I. eine Tochter Rab's zur Gemahlin gehabt haben, der ja als Neffe R. Chija's sein Verwandter war.[5]) Dieselbe mag, wenn wir annehmen, dass Rab, als er nach Babylonien zurückkehrte, ein dreissiger war, also c. 190 geboren ist, etwa um 235 geboren sein, also als ihr Gemahl um c. 270 Fürst wurde, ungefähr 35 Jahre alt gewesen sein.[6]) Ihr Einfluss auf denselben muss ein nicht grosser oder nicht im Geiste ihres grossen Vaters gewesen sein, wenn, wie wahr-

---

[1]) Nur Schabb 20b hat der einzige Codex „München" die Lesart „Reschglutha" (statt Bruder des Reschglutha), worauf sich Brüll l. c. beruft

[2]) Darüber weiter bei Ukba II.

[3]) Derselbe fehlt in dem hier freilich lückenhaften Pariser Manuscript. Siehe weiter unten.

[4]) בני ברתיה דרב Chulin 92a. S. weiter Anm. 6.

[5]) S. oben in Kap. II S. 84 Anm. 3.

[6]) Es ist also gar kein Grund vorhanden, wie Grätz IV, 351 anzunehmen scheint, Nehemia zum Enkel, seinen Vater Nathan zum Schwiegersohn u. Nehemia's Söhne zu Urenkeln Rab's zu machen (cf. S. 314; anders indess Grätz das. S. 496, 497 f.)

scheinlich die Gesetzessünden, auf die R. Scheschet reagiert [1]), die empörenden Gewaltthaten der דבי ריש גלותא von denen dieser und sein Diener, [2]) R. Amram der Fromme, [3]) und andere angesehene Persönlichkeiten aus dem Gelehrtenstande zu leiden hatten, zum grossen Teil in seine lange Regier. (270—313) fallen. Gesetzeskenntnis scheint er wenig besessen zu haben. [4]) Die gesetzliche Regelung seines Haushalts blieb den ihm nahe stehenden Gelehrten überlassen. [5]) Zu diesen muss in erster Linie R. Nachman ben Jakob, der vielleicht schon unter Nathan I. seit seiner Vermählung mit Jalta [6]) zum Oberrichter ernannt, diese hohe Würde wohl auch unter ihm bekleidete, gehört haben. [6]) So z. B. bestimmt R. Nachman die Art der Anbringung der Mesusa an einem von dem Fürsten erst neuerbauten Palast, [7]) und die Laubhütte, in der R. Nachman im

---

[1]) Vergl. oben S. 89 Anm 2, Gittin 67b.

[2]) Oben l. c. Erubin 11b.

[3]) Gittin 67b. Jalta nimmt sich seiner an das.

[4]) Obwohl der Titel רב als Anzeichen für solche betrachtet werden könnte.

[5]) R. Huna tritt im Gespräch mit einem Exilarchen auf Sanhedrin 44a, R. Huna († 297) u. R. Chisda († 309) beim Exil. Gittin 7a (vergl. oben S. 87 Anm. 2.) R. Scheschet, R. Nachman († 320) und R. Chisda b. Eilarchen Erachin 39a (cf. ob. l. c.), R. Nachman, R. Chisda u. Rabba b. Huna (Rektor v. 309—322 Vergl. Anm. 6) b. Exil. Sukka 10b, Rabba b. R. Huna erlaubt den Exilarchisten, aus Trinkgefässen mit mehreren Röhren zu trinken. Ab. S. 72b, derselbe von den Exil. in iron. Weise über eine halach. Frage interpelliert Schabb. 115b cf. Crochmal S. 54, mit Chisda b. Exil. Sukka 28a (? so angef. b. Bacher l. c. S. 63, ich habe die Stelle nicht gefunden), R. b. R. Huna sitzt im Exilarchenhause vor einer Wanne Wasser am Sabbat u. misst den Inhalt aus, bei welcher Beschäftigung ihn Ulla (gest. vor Eleasar b. Pedat s. Ketubot 111a, also c. 280) antraf. (Schabb. 157b), R. Hamuna († 322 cf. Moed Katon 25a f.) befragt der Exil. um den Sinn von Jes. 58, 13, (Schabb. 118a.) R. Jehuda († 299) hatte eine von R. Nachman nach dessen halach. Ansicht ausgestellte Urkunde zerrissen. Dies teilt der Exilarch R. N. mit, offenbar, um ihn gegen diesen aufzureizen. S. dazu Crochmal S. 55 Jost IV, 295 f. Die Stelle ist B. M. 66a. Cf. B. K. 157a.

[6]) Cf. Erubin 11b. Oben S. 90 Anm. 1. Vergl. Crochmal Seite 51. Eine treffliche Schilderung von R. Nachman giebt Grätz IV, 326 f.

[7]) Menachot 33a.

Fürstenhause die Scholarchen Rabba b. Huna und R. Chisda empfing, (Sukka 10b) war nach R. Nachman's Ansicht, die von der jener abwich, eingerichtet. Der Reschgola selbst[1]) erschien nicht, bis die Akademiehäupter erklärten, in officiellem Auftrag um eine Audienz bitten zu müssen. Das kl. Chronikon führt einen angesehenen Lehrer R. Schasbi als seinen Chacham auf.[2]). Seine letzten Lebensjahre verdüsterte eine Judenverfolgung, über die nähere Details ganz fehlen.[3]) Ihm folgte sein (ältester?) Sohn Akabja oder Ukban mit dem Beinamen dezuzita.[4]) Obwohl die Erzählungen über diesen Fürsten zumeist den Stempel des Legendenhaften tragen, so sieht man doch aus denselben, dass er eine nicht unbedeutende Persönlichkeit gewesen sein muss. Seine Jugend war von Jugendsünden stark befleckt. Doch muss schon früh seine edle Mutter und das Andenken an seinen berühmten Grossvater,[5]) den Neubegründer des babylonischen Judentums, viel über ihn vermocht haben. Mit charaktervoller Festigkeit kämpfte er die Versuchungen nieder[6]) und genoss bald auf religiösem Gebiete infolge seiner Gelehrsamkeit, die auch eine gründliche Kenntnis des persischen Rechts umfasst zu haben scheint[7]), autoritatives

---

[1]) Da Rabba b. Huna hier als Vertreter der Judenheit erscheint, so spielt die Scene gewiss erst nach dem Tode seines Vaters († 297), also da R. Chisda 309 starb, sicherlich z. Z. Nehemia's.

[2]) Ueber denselben siehe die Artikel in Seder hadorot u. Juch. ed. Fil. Er war ein Zeitgenosse R. Chisda's, der ihn hochverehrte, cf. Juch. ed. Fil. S. 189, Schabb. 23b.

[3]) Cf. S. 89 Anm. 1. Ueber die andere Lesart des Zakuto'schen Auszuges das. Das kl. Chron. sagt nur „ואחסינו מלכותא פרסאי בשנת רמ״ה לה׳הב׳ (= 313 n.) גזרו פרסאי שמדא על יהודאי“. Wie Theophanes Chronograph. ed. de Boor p. 25) berichtet, fand um dieselbe Zeit (317 n. Chr.) auch eine Christenverfolgung im grossen Stil in Persien statt. l. c.

[4]) Das Seder Olam sutta sagt. „und es folgte ihm (Nehemia) sein Sohn Akabja . . . . und M. Ukban dezuzita starb.“ Beides sind also nur versch. Namensformen. (Grätz IV, 496).

[5]) S. 92 f. Vergl. Baba Bathra 51b oben. S. Unten.

[6]) Schabb. 56b. Vergl. Raschi das. s. unten.

[7]) Vergl. B. B. 55a. S. unten.

Ansehen,[1]) eine seltene Erscheinung unter den Prinzen des Fürstenhauses.[2]) Ebenso wie seinem Bruder Nehemia[3]) wurde ihm der Titel „Rabbana“ zu teil, der nur den höchsten geistlichen Würdenträgern, den Patriarchen in Palästina u. R. Aschi in Babylon sonst beigelegt wird, und er vereinte gewiss unbestritten die höchste gesetzl. Autorität, wie sie die Patriarchen besassen, mit der weltlichen, er vereinte in seiner Person, um den talmud. Ausdruck zu gebrauchen גדולה und תורה (cf. Gitt. 59 a), welche letztere bei der Untrennbarkeit des religiösen Elements von der Gemeinverwaltung ein jüd. Fürst nur zu seinem Schaden entbehrte. Gehörte doch zur Erfüllung der Pflichten, die ihm sein Amt dem Volke gegenüber auferlegte, zur Einsetzung der Scholarchen, der Bezirksrichter und der Gemeindebeamten überhaupt immerhin ein gewisser Grad von theolog. Gelehrsamkeit. Die Rektoratswahlen waren in der letzten Zeit wohl mehr von dem akademischen Senat als von dem Fürsten abhängig geworden, dessen ganze Beteiligung häufig gewiss nur auf eine formelle Bestätigung hinauslief. Auch eine seiner Hauptpflichten, die Rechtspflege, hatte der Fürst in der letzten Zeit[2]) durch den Mund eines ihm untergebenen Oberrichters[4]) ausgeübt. Unter Ukban dezuzita finden wir die Institution des Abats nicht, und man darf wohl vermuten, dass er seine Gesetzeskenntnis benutzte, um wieder selbst dem Obergericht zu präsidieren, wie Ukba I.[5]), wiewohl er dadurch in Conflict gerät mit der von den Persern entlehnten Etikette, welche den Unterthanen die Person des Herrschers nur in seltenen Fällen schauen liess.[6]) Indem er sich so dem Volke wieder näherte und das Herz desselben ebensosehr durch

---

[1]) Ein Beweis dafür ist der Titel רבנא. S. über dens. Scher. bei Juch. S. 83 (ed. Fil.). Ueber Ukban dezuzita's Identität mit Rabbana Ukba und Ukban b. Nehemia siehe unten.

[2]) S. oben S. 87 f. Cf. S. 94 f.

[3]) Oben S. 92 f. Chul. 92 a.

[4]) Unten. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und im Beginn d. 4. hatte R. Nachman dieses Amt inne.

[5]) Oben S. 79 f., 82.

[6]) Seite 87, 95.

strenge Gerechtigkeitspflege [1]) wie durch einen tadellosen Wandel gewann, [2]) konnte es nicht fehlen, dass er eine im edelsten Sinne populäre Persönlichkeit wurde, deren sich die dichtende Sage bemächtigte, um aus ihm ein leuchtendes Ideal sittlicher Grösse zu schaffen. Sein vielleicht von einem Orte herzuleitender Beiname dezizuta [3]) mit seiner Bedeutung „Strahlender, der mit dem Heiligenschein" scheint ihr einen Anknüpfungspunkt gegeben zu haben, den sie, wie es scheint, noch bei seinen Lebzeiten zu poetischer Ausgestaltung benutzte. Es findet sich nämlich in einem an מר עוקבא gerichteten officiellen Schreiben des palästinensischen Synhedrin zu Tiberias die Eingangsformel לדויו ליה כבר בתיה an den von Glanz umstrahlten gleich dem Sohn der Tochter (od. des Hauses?), eine rätselhafte Formel, deren Lösung die Tradition dahin gibt, dass sein Angesicht von einem übernatürlichen Glanz bestrahlt gewesen sei, wie das des Moses (cf. 2 Mos. 34. V, 29—35), des Sohnes der Tochter oder des Hauses, nämlich Pharao's, des im ägyptischen Königspalast erzogenen. [4]) Ausser der Namensform, in der

---

[1]) Auf seine Zeit beziehe ich die wichtige Stelle Sanhedr. 27a. cf. Jost l. c. S. 241, Rabbinowicz „législ criminale" S. 54, das einzige vollständig deutliche Beispiel von der Oberleitung der Gerichtsverwaltung durch den Reschglutha. u. zugl. von der Ausübung der peinl. Gerichtsbarkeit von Seiten desselben. Sowohl nach der Lebenszeit der vorkommenden Gelehrten Abba b. Jakob (s. Juch. S. 101 ed. Fil. es ist vielleicht Acha zu lesen s. Crochmal S. 53) u. R, Pape (auch. S. 178 ed Phil.) wie seinem Inhalt nach kann der Vorgang nicht vor die Zeit Shâpurs II (309—360) fallen. Cf. näheres unten Cap. IV.

[2]) S. Schabb. 56b. Cf. Grätz IV, 351. [3]) S. O. s.

[4]) Synhedr. 31b. S. Raschi z. St. Der Name „dezuzita" scheint ursprünglich auf einen Ortsnamen zurückzugehen (Grätz l. c. 351). Aus diesem seinem Beinamen und daraus, dass er, wie sein Vorfahr, Ukba I. (Nathan Ukban) auch den Namen Nathan geführt zu haben scheint (über Doppelnamen siehe unten), scheint die Glosse Schabb. 56b (der Reschglutha Ukban b. Nehemia — das ist „Nathan dezuzita") entstanden zu sein (den glossator. Charakter erkennt auch Grätz b. d. Stelle an IV, 492 Note 32). Möglich auch, dass man ihn mit einem Zeitgenossen Akiba's (Nathan dezuzita über dens. Zunz G. V. S. 137 Anm. b), aus dessen Beinamen heraus ähnliche Sagen sich gebildet hatten (cf. Scheeltot Nr. 42 ed Dyrhenfurt 12b Sanhedr. 75a, wo der Name u. d. Zeitbest. fehlt, R Nissim „Massijot," d. beides giebt, Bikkure haittim 1831 S. 79 A. 39. Erklärungen d. Namens Juch. Warschau II,

Ukban an dieser Stelle [1]) erscheint, ebenso wie an anderen Orten, [1]) Mar Ukba, [1]) kommt er im Talmud auch unter dem Namen רבנא עוקבא [2]), vielleicht auch unter dem רב עוקבא [2])

---

50 S. 53a später verschmolz. Aus diesem talm. Zusatz ist ein eben solcher in unser S. O. s. hineingekommen, (indem nämlich infolge Verwechselung mit dem zweiten Reschgl. des Namens Ukba, um den es sich Schabb. 56b handelt, Ukba I. oder Nathan Ukban als identisch mit Nathan dezuzita (הוא נתן דצוציתא) bezeichnet wird, und aus diesem in alle von ihm abhängigen Quellen übergegangen. (Cf. Tabelle im Anhang II, S. 188). Nach E. C., das Nathan dezuzita mit Ukban b. Nehemia (Ukban des S. O. s.) identificiert, könnte die Vermutung berechtigt erscheinen, dass diese Quelle, deren Benutzung des kl. Chron. wohl zweifellos ist (siehe oben), in ihrem Text eine mit der talmudischen übereinstimmende Identification des zweiten Ukban (dezuzita) mit N. dezuzita vorfand. Aus der Stellung ihres N. dezuzita hinter Anan geht aber hervor, dass hier, wie sonst (oben l. c.) der Talmud ihre Quelle war.

[1]) Ich beziehe diese Notiz auf einen Fürsten M. Ukba, weil die ganze Situation (s. das.) nur auf einen solchen passt, und auf den Fürsten Ukban dezuzita, weil der erörterte Eingang auf den Beinamen desselben (cf. Schabb. 56b) geht, eine Auffassung, die übrigens auch die Tradition für sich hat (s. dieselbe bei Raschi l. c.). Im allgemeinen galt mir in allen den Fällen, wo nicht der Znsammenhang oder die genaue Bezeichnung der betreffenden Person uns Gewissheit über dieselbe giebt, die Regel, dieselben nur mit grosser Vorsicht oder gar nicht zur Zeichnung des Charakterbildes zu benutzen. Nur so ist es möglich, bei der so häufigen Namensgleichheit in jenes unkritische Durcheinanderwerfen ganz verschiedener Thatsachen, das z. B. die Crochmal'sche Schrift, so geistvoll sie unleugbar ist, so wenig brauchbar erscheinen lässt, nicht zu geraten. (S. auch das richtige Urteil Grätz's über Crochmal's Zwillingsschrift „über die Patriarchen" IV, 479). Auf unseren Ukban geht auch Schabb. 140a, wo R. Chisda († 309, geb. 217) erzählt: „Ich ging einmal hinter M. Ukba zum Badehause" und „trank dort nur einen Becher Wein," obwohl ich „krank war vom Haupthaar bis auf die Fussnägel," da der Genuss eines zweiten vielleicht meinen Lohn im Jenseits verkürzt hätte, wogegen eingewendet wird „Aber M. Ukba gestattet sich diesen Genuss doch jeden Tag" und geantwortet שאני במר עוקבא, der daran gewöhnt ist". Indessen lebte auch Ukba I. noch z. Z. R. Chisda's (s. oben S. 82), der manches von ihm zu tradieren scheint (Bacher l. c. S. 36), jedenfalls ist von einem Prinzen des regier. Hauses, deren ausserrechtliche Stellung häufig, wie hier durch שאני bezeichnet wird. Cf. Ket. 60b s. unten, Kap. IV, die Rede.)

[2]) Rabbana Ukba kommt zusammen mit s. Bruder Rabbana Nehemia Chul. 92a als Fürstensohn vor zur Zeit Rabba's, mit dems. Bruder z. Z. R. Chisda's, den sie ermahnen, eine richterl. Entscheidung nach der Ansicht ihres Grossvaters Rab zu treffen B. B. 51b s. oben S. 97, hält zwei Vorträge

vor. Seine Regierungszeit giebt der Talmud nur ungefähr an, indem er ihn zum Zeitgenossen R. Josefs (geb. um 270, gest. 333 Seder Tannaim weAmoraim Grätz IV 353) Schabb. 56b und Rabba's macht († 330 Grätz IV 352, geb. nach Bacher l. c. S. 150 f. um 271)[1]), dem er Traditionen über die Gültigkeit des persischen Landrechts auch für die dem Scepter der Sassaniden unterstehenden Juden,[2]) worunter das berühmte „דינא דמלכותא דינא“ mitteilt. (Die Landesgesetzes ind unbedingt bindend.) Er heisst an beiden Stellen Ukban ben Nehemia ראש גלותא[3]). Vor seinem Regierungsantritt[3]) verkehrte er viel

---

unter dem Vorsitz von R. Chisda Pes. 119b u. Beza 29a („ארבריה ר׳חסרא לרבנא עוקבא ודרש·“) und, wie es scheint, einen dritten Sota 39a („ארבריה רב חסדא לרב עוקבא ודרש“)

[1]) Die von Alfasi u. R. Ascher gegebene Lesart Raba (geb. um 299 nach Bacher „Agada d. Amoräer“ Anhang S. 150 f.; gest. 352) ist zu verwerfen, da von Rabba auch aus d. kl. Chron. bekannt ist (cf. S. 101), dass er als חכם Ukba's II. diesem näher stand, und Raba zu des letzteren Zeit noch ziemlich jung war. Ohne Gründe anzugeben nimmt Fürst „Or.“ 1847 S. 232 Anm. 334 die Lesart Raba an. Siehe unten S. 101 Anm. 1.

[2]) B. B. 55a im Namen Samuels. Cf. Grätz IV, 287 Weiss „Trad.“ III, 170.

[3]) Die Identität Ukba's II. mit Rabbana Ukba (oben S. 98 Anm. 2) wird abgesehen von der Namensgleichheit, erwiesen durch Schabb. 20b (s. oben), wonach Rabbana Nehemia vor 338 (dem Todesjahr Abbaje's) und nach 336 (dem Auswanderungsjahr Rabin's nach Babylon siehe Brüll „Jahrb.“ II, S. 92) als Bruder des regier. Fürsten erscheint, der, da der Talmud keinen anderen Bruder Nehemia's nennt, nur Rabbana Ukba sein kann. Nach dem S. O. s. hat aber um jene Zeit eben Ukba II. regiert (— 337). Dass er derselbe ist wie Ukban b. Nehemia d. Talmud, beweisst der Umstand, dass er auch nach dem S. O. s. der Sohn Nehemia's war, ferner, dass, was dort von ihm berichtet wird, sein Beiname, (wenn derselbe wie aus Synhedrin 31b scheinen könnte, ihm vom Volk beigelegt ist vergleiche Raschi das., oben S. 97 f.] s. indess S. 97 Anm. 4), seine Beisetzung in heiliger Erde (S. O. s.), seine Beziehungen zu Rabba (s. S. 101 A. 1) auf das vorzüglichste mit den beiden talmud. Stellen harmoniert, endlich, dass der Exilarchenkat. überh. keinen andern dieses Namens zu dieser Zeit zu kennen scheint. (Man könnte daran denken, dass der dritte des Namens Ukba zu verstehen sei, nach S. O. s. ein Bruder Ukba II., aber die Existenz eines gleichnamigen Bruders ist an sich unwahrscheinlich und das Ms. Paris zählt ihn nicht mit auf. Auch Grätz IV, 497, wenngleich aus einem nicht zutreffenden Grunde, glaubt nicht an seine Historicität. (Vergl. unten S. 105 Anm. 2.) Ukba u. R. Chisda († 309) über dies. s. 100 Anm. 4.

mit dem greisen Amora R. Chisda.[1]) In den Berichten von beider Umgang, wie auch sonst heisst er Rabbana Ukba[2]). Genauer lässt sich seine Regierung aus der Fürstenchronik fixieren. Eine der ersten Kriegsthaten des jugendlichen Shâpûr (308—309) war die Eroberung Armeniens nach dem Tode Khosravs II. und der Gefangennahme seines Sohnes Diran durch die Perser, welches Ereignis von St. Martin (cf. auch Spiegel III, 375 f.) und Flathe (bei Ersch und Gruber Art. Pers. Gesch. S. 400) übereinstimmend in das Jahr 337 gesetzt wird. Die bei M. Ukban im kl. Chron. sich findende Notiz „und in seinen Tagen zog Shâpûr nach Armenien[3]) und unterwarf es“ bezieht sich hierauf.[3]) Bald nach diesem Ereignis, das er also noch erlebte, muss Ukban aber gestorben sein, denn der חכם seines Bruders und Nachfolgers, Abbaje, starb schon im folgenden Jahre. Der Beginn seiner Regierung fällt um 313 n.[4]), wie aus dem kleinen Chronikon ersichtlich ist.

---

[1]) Der Umgang mit ihm fällt vor 309. [2]) Siehe oben S. 99 Anm. 3.

[3]) Cf. oben S. 35 Anm. 1 über ארמיא od. ארמאי das.

[4]) Aus einzelnen der Stellen, die sich auf sein Verhältnis zu R. Chisda beziehen, könnte man auf einen früheren Regierungsantritt dieses Fürsten schliessen. Das Pes. 119b, Beza 20a von Rabbana — Sota 39a von Raba Ukba vorkommende אדבריה רב חסדא ודרש ist viel und verschieden erklärt worden. Sicher unrichtig ist wohl die Ansicht, die erklärt „er ging mit ihm umher in der Stadt und erklärte dabei“ (so Raschi zu Beza 29a s. auch Berliner „Magazin“ 7, S. 55). Aber ebensowenig lässt sich auch hier an die bei der Exilarchenkürung von dems. gehaltene Predigt (cf. Nathan Babli bei Juch. (d. Reschglutha am Wahltage (ודורש בענין הפרשה אותו היום) denken, denn abgesehen davon, dass auf die Existenz dieser Sitte in der talmud. Zeit nur durch einen Rückschluss aus der arab. geschlossen wird, spricht dagegen schon das zwei- (drei?) malige Vorkommen des Ausdrucks bei derselben Person. Indess mag diese Erklärung schon früh angenommen, und aus ihr das חכמים דברוהו des kl. Chron. (oben S. 17 f. siehe unten Kap. IV) entstanden sein. Auch Vorträge des Exilarchen können es (wenigstens nicht ausschliesslich) nicht sein, die in der späteren Zeit an jedem Huldigungstag gehalten wurden (Grätz l. c. 147 s. u. Kap. IV), da, worauf mich mein hochverehrter Lehrer Herr Dr. Levy hingewissen hat, ein Vortrag R. Isak's unter Leitung s. Vaters R. Jehuda u. R. Awja unter Leit. R. Papa's (Taanit 13b, Juch ld. Warschau S. 41a (mit dems. Ausdruck bez. wird. Am richtigsten scheint mir die Auffassung des Gaons Zemach (wohl in seinem verloren gegangenen

Als seine Hofweisen werden genannt Rabba[1]) und R. Ada (b. Ahaba)[2]), deren Beziehungen zum fürstl. Hofe sich auch

---

Aruch um 872—890, dessen von Rappaport zusammengestellte Bruchstücke (cf. Grätz V, 279) durch dieses (bei Juch. ed. Fil. S: 175 oben) wie durch ein zweites (das. S. 93 "ורב צמח אומר מונבז בן הורדוס„ u. s. w. vermehrt werden können. Eine vollständige Zusammenstellung des aus diesem ältesten talm. Lexikon citierten giebt Kohut im Aruch „Einl." Cf. auch Geiger D. M. G. XII, 144. Berliner „Magaz." VIII, 168 f.). Ob diese Verwechselung des adiabenischen Proselitenkönigs mit den herodäischen „גרים", die sich auch das kl. Chron. zu Schulden kommen lässt (oben S. 16 Anm. u. unten Anhang I, z. St. והגלה · · · · · לאספמיא sowie z. St אגריפס בן הורדוס), nicht auf diese letzte Quelle zurückzuführen ist, ist nicht entschieden. R. Zemach erklärt: נתן רב חסדא רשות לרבנא עוקבא בן ראש גולה ודרש לפניו ברבים R. Chisda erteilte Rabbana Ukba, dem Sohn des Roschgola, das Wort, und er hielt einen Vortrag vor ihm in einer zahlt reichen Versammlung." Es werden also mit dieser Einleitung Predigten (der Ausdruck דרש ist hierfür der gewöhnliche Bacher l. c. S. 32) angesehener Gelehrten bei irgendwelcher feierlichen Gelegenheit, unter dem Vorsitz des hervorragendsten Schulhaupts und in Gegenwart eines grossen Auditorium's gehalten, bezeichnet. Falsch ist es desshalb, auf Grund dieser, soviel ich weiss, nur noch bei Mar Samuel (Beza 21b, Juch. Amsterdam, Seite 77a und Reifmann inBikkurim Jahrg. I „über die Reschglutha's S. 46, richtiger Zakuto in Juch. ed. Fil. S. 193 s v. „Mar Samuel") vorkommenden Redefigur das Reschgolat Rabbana Ukba's schon in R. Chisda's Lebenszeit zu setzen. Für die Bedeutung des ארבריה ist nach Levy noch zu vergleichen Ket ,17a מדברנא דאומתיה Führer, wonach es „einführen" bedeutete.

[1]) רבה b. Nachmani (gest. 330, geb. 271 nach Bacher l. c. S. 150). So liest Grätz, vielleicht auf eine mir nicht zugängliche Ausgabe gestützt, im kl. Chronikon für רבא, das alle Texte bieten (IV, S. 351), wohl mit Recht, wie das Genanntwerden dieses letzteren (mit seinem vollen Namen Raba b. Josef b. Chama cf. u. S. 103 A. 2, was sicherlich bei Ukba II. der Fall gewesen wäre, hätte Rabba als Chacham beider fungiert) als Chacham Huna Mar's I. unter anderem beweist. Ueber Raba's Armut Moed Katon 28a Grätz IV, 348. Als Vertrauter des Fürsten Ukban b. Nehemia (Ukba II.) erscheint er Baba Bathra 55a (s. oben S. 99 u. Anm. 1). Auch aus Schabb. 48a geht mindestens hervor, dass er öfter im Exilarchenpalast verkehrte (er sieht dort von R. Sera begleitet, einen Hausdiener im Begriff, eine ungesetzliche Handlung zu begehen, verhindert ihn aber daran. Da er nur kurze Zeit gelebt hat, Jeb. 105a, Moed Katon l. c. cf. Bacher 148 f. u. vor Ukba II. gestorben ist, so kann wohl nur dieser der betreffende Exilarch gewesen sein.

[2]) Cf. S. 107 Anm. 1.

sonst nachweisen lassen. Für Rabba, der sich in der unerfreulichsten pekuniären Lage befand[1]) war damit eine bedeutende Aufbesserung derselben gegeben, indem er höchstwahrscheinlich vom fürstl. Hofe unterhalten wurde[1]). Sein fürstl. Beschützer überlebte ihn nur 6 Jahre. Seine Leiche führte man nach dem heiligen Lande, gemäss der frommen Sage, dass nur hier die Todten die wahre Ruhe fänden.[2]) Er hinterliess einen Sohn, Abba Mar, in der Regierung folgte ihm, vermutlich, weil letzterer noch minderjährig war,[3]) sein Bruder Huna Mar. Mit Bestimmtheit ist weiter nichts über Ukban, jedenfalls eine der bedeutendsten Erscheinungen unter den jüd. Fürsten der pers. Periode, zu eruieren, obwohl einige charakteristische Züge, die uns der Talmud noch aufbewahrt hat, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ihn zu beziehen und zur Ergänzung des oben gegebenen Lebensbildes zu verwenden sind.[4])

Huna Mar I.[5]) der Bruder Nehemia's II, und Ukba' II. und ein Sohn Nehemia's, des Reschglutha von 270—313, muss

---

[1]) S. oben S. 101 Anm. 1. [2]) Ketub. 111a. [3]) Siehe unten S. 106.

[4]) S. 98 A. 1. B. B. 22a. R. Dimi v. Nehardea brachte getrocknete Feigen in einem Kahn. Dasprach der Exilarch zu Raba „Geh und sieh, ob er ein junger Gelehrter" ist, wenn ja, lasse Niemand verkaufen, bis er seine Waare verkaufthat (dazu cf. Hamburger II Art. Gelehrter S. 291 f.). Raba überträgt die Ausführung dieses Auftrages R. Ada b. Ahaba (über dens. Kidd. 72ab, Taanith 20b, Bacher 74), der aber bald darauf stirbt. Unter den Gelehrten, die sich die Schuld an seinem Tode beimessen (R. Papa, Huna ben Josua, Nachman b. Isak, der Resch Kalla war siehe das., Abbaje —) ist auch R. Josef † 333, vor welches Jahr also das Ereignis und der Tod Ada b. Ahaba's zn setzen ist, etwa um 331, wo R. Dimi, der 388 starb, Grätz IV, 416, in der That noch ein „junger Gelehrter" war. Hierher könnte man auch Schabb. 135a ziehen, wo R. Sera einen wenig bekannten R. סימון (Juch. ed. Fil. 172) auffordert, doch auf das Rechgluthagesinde einzuwirken, dieser aber seine Ohnmacht bekennen muss. Denn wenn R. Sera mit dem vor 279 nach Palästina gegangenen Lehrer des Namens identisch ist, so war er um 333, wo ein Sera als Bewerber um das pumbaditanische Rektorat erscheint (Grätz IV, 355 s. 329) hochbetagt, ist also sicher um diese Zeit gest. Indessen sind wohl zwei Sera's anzunehmen (cf. Frankels Monatsschrift I, 515 Anm. 5).

[5]) Hamburger II s. v. „Exilarchen" identificiert ihm mit dem schon genannten Mar Samuel (z. Z. Raba's Beza 21b, Nachmans b. Isak B. 25b, R. Pape's B. 14b). Ueber Isak Reschglutha s. Brüll VII, 115, Jeb. 115b.

bedeutend jünger als seine Brüder gewesen sein; sonst wäre er ohne Zweifel Chulin 92 b, wo man nur diese als Sprösslinge des Fürstenhauses kennt und nennt, mit erwähnt worden. Dass er, und nicht der ältere Nehemia der Nachfolger Ukba's II. wurde, ist auffallend. Vielleicht war derselbe, der um 336, als Rabin nach Babyl. kam, noch lebte,[3]) um diese Zeit gestorben. Im Talmud wird Huna Mar's Name nicht genannt. So auf die Angaben des kleinen Chronikon beschränkt, scheint man mit Hülfe derselben doch wenigstens im Stande, seine Funktionszeit genauer zu fixieren. Er hätte danach von c. 337 bis mindestens 363 regiert,[1]) aber wir haben hinreichend Gründe ihm eine Funktionszeit von höchstens 15 Jahren zu geben.[1]) Als seine Hofgelehrten lernen wir kennen Abbaje[2]) und Raba ben Josef bar Chama,[2]) deren Stellung als solche sich auch

---

[1]) Eine solche lange Funktionsdauer ist nach der fast 30jährigen seines Bruders sehr unwahrscheinlich. Aber dazu kommt noch, dass sein Neffe Abba Mar mindestens 356 Reschglutha gewesen sein muss. Näheres siehe unten.

[2]) Abbaje, gest. 338 (über d. Zahl 660 sel. = 359 bei Simson v. Chinon s. Bacher l. c. S. 149), also nur in seinem letzten Lebensjahr Huna Mar's Weiser, wurde bei seinem geringen Vermögen (cf. Megilla 7b, wo Abbaje erzählt, bei einem Diner im Hause Mari b. Mar's (s. u. S. 106 A. 1) habe er 60 halbe Portionen und bei der letzten beinahe noch die Schüssel dazu verschluckt, nach dem Sprichwort „der Arme ist hungrig und merkt es nicht" (weil er schon daran gewöhnt ist) u. s. w., cf. Schabb. 33a, Ketub 65a, Grätz IV, 355) gewiss schon von Ukba II. unterstützt. S. das. Schabb. 20b stattet er mit Rabin dem Bruder desselben, Nehemia, einen Besuch ab. Raba b. Josef bar Chama (so in Ms. Paris statt „Raba und J. b. Chama," wodurch die Grätz'sche Conjectur IV, 497 bestätigt wird; Fürst „Or." 1847 S. 451 macht aus „Josef. b. Chama" „Josef b. Chija") erscheint nach Baba Bathra 22a schon in näherer Verbindung mit Ukba II. wenigstens ist derselbe höchstwahrscheinlich unter dem ungenannten Fürsten das. zu verstehen S. 102 Anm. 1). In entschiedener Abhängigkeit vom Fürstenhaus stellt er sich an einer andern Stelle dar. (Gittin 31b. Raba u. R. Nachman b. Isak sassen zusammen, da fuhr R. Acha b. Jacob an ihnen vorüber, sitzend in einem goldnen Wagen, überspannt mit einem grünen Baldachin. Raba ging zu ihm, R. Nachman b. Isak aber nicht, indem er sagte: es sind wohl von den אינשי דבי ריש גלותא, Raba hat sie nötig, ich habe sie nicht nötig). Wahrscheinlich fällt diese Scene, da Raba um 352 starb, in die Lebenszeit Huna Mare's, wenngleich er auch der Chacham seines Nachfolgers war. S. unten.

aus anderen Quellen durchaus bestätigen lässt[1]). Um seine Zeit beginnen sich die ersten Spuren eines Zustandes der Schwäche und Gesunkenheit des Principat zu zeigen, der in seinen ersten Stadien bis auf die letzten Jahre Ukba's II. zurückzuführen,[2]) wie es scheint, deutlich erst bei ihm hervortritt[2]) und wohl ebensosehr infolge der Bedeutungslosigkeit und Unfähigkeit der Träger dieser Würde während des nächsten Jahrhunderts nach Ukba's Tode wie durch die Einwirkung äusserer Verhältnisse[3]) endlich unter einem seine Zeitgenossen weit über-

---

[1]) Cf. oben S. 103 Anm. 2.

[2]) Erubin 25b, B. K. 58b, 59a. An ersterer Stelle wird von einem Pavillon in einem Park אבורנקי (über das Wort s. Nöldeke „Tabari" S. 79 Anm. 3) des Exilarchen erzählt. An demselben hatte auf den Auftrag desselben hin Huna b. Chinena eine gesetzliche Anordnung getroffen. Raba, dem dieselbe nicht zusagte, entfernte sie ohne weiteres. Rabina, R. Papa, u. R. Huna b. Josua führten darauf zur Rechtfertigung dieses Verfahrens Gründe über Gründe an, worauf der Reschglutha erzürnt ausrief: „Klug sind sie, böse zu handeln (Gesetzeserschwerungen vorzunehmen n. Raschi l. c.), aber gutes zu thun (zu erleichtern l. c.) verstehen sie nicht." Da Raba 352 starb, so fällt dieses Faktum wohl in die Zeit Huna Mar's. Siehe unten Kap. IV.

B. K. 58b kommt ein Rechtsfall bezügl. eines umgehauenen aus drei in einander verschlungenen Bäumen bestehenden Dattelbaum vor den Reschglutha. Statt dass aber beide Parteien sich bei dem Ausspruch des höchsten jüd. Richters beruhigt hätten, weist der Beklagte denselben mit den Worten ab: „גבי ריש גלותא דדאין דינא דפרסאה למה לי" „was soll mir der Reschglutha, der nach pers. Recht richtet", (Raschi macht hierzu die Bem. s. v. „דינא דפרסאה" „שאינו דין תורה" Tosaphot dagegen s. v. wollen unter pers. Recht das für pers. Dattelbäume gültige verstehen, weil diese als kostbarer nachher (l. c. 59a) von den gew. unterschieden und für den Fall, dass es sich um sie handelt, die Halacha dem Entscheid des Reschglutha gemäss festgesetzt wird. Der Sinn ist aber: was thue ich mit dem Reschglutha, der wie die pers. Richter urteilt, die natürlich in erster Linie pers. Dattelbäume vor Augen haben. Dass die pers. Art dieser Frucht geschätzter war als die andern, sieht man übr. auch aus Masûdi (bei Spiegel III, 633). Sie verhielten sich wie 3 zu 2. Auf diese talm. Stelle weist, wie ich nachträglich sehe, schon Nöldeke „Tabari" 245 A. 2 hin. Ich setze diese Erzählung in Huna Mar's Zeit, obwohl sie, da auch Abbaje darin vorkommt, eher in die seines Vorgängers zu fallen scheint, weil sie zu Ukba II. wenig passt.

[3]) Cf. unten S. 111 ff.

strahlenden Manne, wie R. Aschi, zur Beschränkung derselben auf ihre rein weltlichen Funktionen und zu ihrer Verdrängung von der leitenden Stelle, die sie bisher unbestritten auch in internen jüdischen Fragen eingenommen hatten, führte.[1])

Huna Mar's nächster Nachfolger dürfte nicht ein Bruder Ukba,[2]) sondern ein Neffe[3]) Abba Mari gewesen sein, der auch im Talmud und zwar als Zeitgenosse Nachmans b. Isak († 356) genannt wird.[4]) Da ferner im kleinen Chronikon Raba († 352) als sein Hoftheolge bezeichnet wird, wie er schon der seines Vorgängers war, so muss der Anfang seiner Regierungszeit um c. 350 fallen. Dass er bis c. 370 regiert hat, ergiebt sich aus der in seine Zeit[5]) gehörenden Angabe über

---

[1]) Siehe unten. l. c.

[2]) Cf. S. 99 Anm. 3. Wenn freilich Grätz ein „Symptom d. Fiktion" in dem Namen seines Chachams „Chananel" finden will (IV, 497 vergl. oben S. 22 A. 2) so liest das Zakuto'sche Exerpt für diesen in der talmud. Zeit allerdings selt. Namen (vergl. indess Juch. ed. Fil. S. 143) wie es scheint „Chinena" (Juch. ed. Fil. S. 93). So hiess ein Sohn Rabba's (Juch. ed. Fil S. 193), der hier gemeint sein könnte. Aber der Passus betr. Ukba kommt weder vor im Ms. Paris, das allerdings zwischen Huna Mar u. Abba eine offenbare Lücke hat, noch wird ein zweiter Ukba nach Ukba II. in den 5 Reschglutharegistern, die oben S. 7 aufgezählt werden, gefunden. Vor allem aber ist es „höchst unwahrscheinlich, dass Huna Mar, dessen Vorgänger sein Bruder Ukban war, einen zweiten Bruder Ukba zum Nachfolger gehabt habe." (Brüll l. c. S. 90). Die bezügliche Notiz wird also wohl als dittographiert aus dem den der Chronik I, 3 entnommenen Akub behandelnden Passus (so bei Z. E.) oder als verschoben (so bei den Drucken, bei denen der letzterwähnte Passus sich sehr unvollständig oder gar nicht findet, (siehe oben S. 45 Anm. 2.) zu betrachten und in die Lücke des Par. Ms. dementsprechend nicht einzuschalten sein. Vergl. Anm. 5.

[3]) אבא בן אחיו בן מר עוקבן.

[4]) Nidda 67b.

[5]) Im Talmud (Nidda 67b) wird von der „Gemahlin des Reschglutha Abba Mare" erzählt, von ihrer Weigerung, ein religiöses Gebot hinsichtlich des Reinigungsbades zu erfüllen, habe sie auch der herzugerufene Nachman ben Isak nicht abbringen können. Hiernach wäre Abba also spätesten 356 Reschglutha geworden, während doch die histor. Notiz vom Jahre 363 schon unter Huna Mar im kl. Chron. aufgeführt ist. Da aber das S. O. s. selbst den Raba, den Chacham Huna Mar's I. auch als den Abba's nennt, so war er auch nach diesem c. 350 schon Reschglutha u. die erwähnte Lücke im Ms. Paris ist danach und nach Anm. 2 in folgender Weise zu ergänzen

die Eroberung von Nisibis durch Shâpûr (II.), welches Ereignis nach griechischen und römischen Schriftstellern um 363 stattfand.[1]) Neben Raba[2]) wird der ältere Rabina als sein Chacham genannt. Ausser Nachman ben Isak[3]) scheint auch R. Papa, das Schulhaupt von Nares 356—375, in Verbindung mit diesem Fürsten gestanden zu haben, wohl nach dem Tode des letzteren, wo er das einzige Schulhaupt von allgemeiner Autorität wurde[4]), den man in religionsgesetzlichen Fragen desshalb auch am Exilarchenhofe zu Rate zog, zumal da der Hoftheologe[5]) Abba's damals noch ausserordentlich jung und ohne Autorität war.[5]) Wenn Abba Mare mit Mare b. Mar II. zu identificieren sein sollte,[6]) so hätte er schon in den letzten Lebensjahren seines Vaters Ukba II. als Erbprinz ein gewisses Ansehen und einen eigenen Hof gehabt, an dem es hoch herging und einmal sechsig Gänge aufgetragen sein sollen, um einen Gast würdig zu bewirten.[6])

ושכיב הונא מר ועמד אחריו אבא · · · ורבא בר יוסף (Huna Mar's) שלו] בר חמא חכמים אחויו ופמד בן אחיו בן מר עוקבן, רבא ורבינא חכמים של [ובימיו סליק שבור לנציבין וכבשה ושכיב אבא u. s. w. Denn dass das auch im Ms. vor "ושכיב אבא" stehende "ובשנת תיו לח׳הב׳ קם עלמא בלא מלכא" hier nicht an der rechten Stelle steht, ist zweifellos. S. unten.

[1]) Cf. oben S. 105 Anm. 5,

[2]) Oben S. 108 Anm. 2. Erubin 25b u. s.

[3]) Nidda 67b.

[4]) S. Erubin 25b, B. B. 22a, cf. Pes, 40b.

[5]) Rabina I. erscheint öfter als Schüler Raba's (Pes. 39a, Erub. 93b und s. w.) Sein Todesjahr soll nach Machsor Vitry. u. Sefer Keritot cf. Grätz IV. 416 Fürst „Or." 1847. S. 107 Anm. 759 um 422 fallen, wonach er um 350 höchstens 20 Jahre gewesen wäre.

[6]) Ueber Mare b. Mar cf. die oben S. 103 Anm. 2 angeführte Stelle aus Megilla 7b „Rabba sandte dem Mari bar Mar durch Abbaje einen Sack Datteln und einen Becher Mehl von gerösteten Aehren (wohl ein Symbol) . . . Abbaje erzählte „Als ich von Rabba wegging, war ich gesättigt. dort aber, im Hause Mare b. Mar's wurden mir 60 Schüsseln mit 60 Arten gekochter Speisen vorgesetzt u. s. w. cf. oben l. c Auch Raschi, der für „Mare b. Mar" erklärt „Abba Mari b. Mar" (s. v. כי נפקי מבי מר s. das.) hat möglicherweise den ersteren für den Abba Mare von Nidda 67b gehalten. Cf. Crochmal „Scholien" S. 56. Indess ist diese Identität beider Namen noch sehr fraglich. Jedenfalls kann der Mare b. Mar z. Z. Abbaje's und Rabba's

Sehr auffallend ist, dass Abba Mar in dem kleinen Chronikon die Reihe der nicht durch חכמים דברותי charakterisierten Fürsten eröffnet, doch lässt sich bei der Dunkelheit dieses Ausdrucks [1]) keinerlei Schluss hieraus ziehen.

Ueber die auf Abba folgenden Fürsten liegen uns so viele stark von einander abweichende Berichte vor, dass es auf den ersten Blick ein aussichtsloses Beginnen scheint, die Diadochenfrage in befriedigender Weise zu erledigen. Es ist indessen schon oben bei der Untersuchung der Quellen nachgewiesen und wird hier im einzelnen noch näher begründet werden, dass dieselben sämmtlich im Ganzen auf den Text des kleinen Chronikon, wie er im Par. Ms. und mit geringen Abweichungen auch im Zakuto'schen Auszug gegeben ist, zurückzuführen und die Differenzen im allgemeinen auf gewissen bei der Aufstellung der Reihe befolgten Prinzipien, namentlich dem der Generationsreihe, zuweilen auf andern, zum teil besseren Lesarten des ihnen zu Grunde liegenden Chronikontextes zu beruhen scheinen. Nur bei zweien (D. O. und J. b. J.) tritt auch die Benutung späterer Quellen deutlich hervor.[2])

---

nicht derselbe sein, wie der viel bekanntere Agadist dieses Namens (von dem namentlich Chisda Sätze aus דרישות citiert, und der vermutlich ein Sohn Mar Ukba' I. war, von dem er Jebamot 76a einen Satz tradiert. Vergl. oben Seite 86 Anm. 3), wie daselbst irrig behauptet wird. Will man den jüngeren Mare bar Mar für den Reschglutha Abba Mare (b. Mar Ukban) ansehen, so ist der Vatersname Mar als Verkürzung aus Mar Ukban, wie Mare von Abba Mare zu betrachten.

[1]) Cf. S. 100 Anm. 4.

[2]) Wir haben von Recensionen des kl. Chron. drei, von denen zwei, das Ms. P. und Z. E. (xcerpt) fast ganz mit einander stimmen und die Abweichungen der dritten, auf welcher unsere Drucke beruhen, als Corruptelen erweisen. Benutzt haben das kleine Chronikon, und zwar einen dem des Ms. P. und Zakuto'schen Excerpts sehr verwandten Text (cf. das nähere oben S. 41—54). Dorot Olam (im folgenden, wie schon früher der Kürze wegen mit D. O. bezeichnet), Karäerregister I u. II (bezeichnet mit Dod Mordechai = D. M.). Stammbaum Jedidja's b. J. (J. b. J. und Reschgluthareihe von Elissai C. = E. C.

Der nächste Nachfolger Abba's ist nach Ms. P. und Z. E. sein Sohn Nathan II.[1]) dessen חכמים R. Acha[2]) und R. Chabiba[2]) sind. Auf ihn folgt Cahana I.[3]) den ausser D. O.[3]) sämtliche Quellen nennen, ebenfalls ein Sohn[3]) Abba Mare's. Sein Weiser R. Safra war wohl ein Schüler Raba's[4]) Wenn dieser Safra nun aber in den gewöhnlichen Drucken

Ms. Paris.	Z. Excerpt	D. O.	D. M.	J. b. J.	E. C.	S. O. s. Drucke u. M O
Abba	Abba	Abba b. Huna	Abba Mar	Abba	Abba Mar	Abba
Nathan (Sohn)	Nathan	Nathan	Huna Mar	Cahana	Cahana	Cahana I.
Cahana I. (Bruder)	Cahana I.	M. Sutra I.	Nathan	Huna	Huna	M. Sutra I. (Safra?)
Huna IV. (Sohn)	Huna IV.	Meremar	Cahana	M. Sutra I.	M. Sutra	Cahana II.
M. Sutra I. (Bruder)	M. Sutra I.	Cahana	M. Sutra	Meremar		Huna Mar
Cahana II. (Sohn)	Cahana II.	Huna		Chanina?		Huna
Huna IV. (Bruder?)	Huna	M. Sutra II.		Huna		M. Sutra II.
Huna VI. (Oheim)	M. Sutra II.			M. Sutra II.		
M. Sutra II. (Sohn)						

[1]) In den Drucken u. Ms. O. ist der betreffende Passus ganz ausgefallen. D. O. nennt zwar nach „Abba b. Huna" einen Nathan, aber es ist höchst wahrscheinlich, dass beide Namen aus „Abba" u. „Huna b. Nathan" korrumpiert sind, und der letztere wie die in D. O. folgenden M. Sutra I. und Meremar aus Scherira, stammt, den D. O. für die a r a b. Zeit ausschliesslich benutzt hat. Cf. oben S. 42 Anm. 2. Grätz IV, 497. J. b. J. nennt Nathan ebensowenig, weil nicht er, sondern sein Bruder Cahana I. das Geschlecht fortführt. Das nach Abba nur 3 Namen enthaltende E. C. scheint wie öfter, hier zwei gleichnam. Personen mit einander identificiert zu haben, ist vielleicht auch hier defekt. Cf. oben S. 53 ff., D. M. nennt einen Huna Mar als Sohn Abba's. Cf. oben S. 44 ff.

[2]) R. Acha ist vielleicht der bekannte Acha b. Jakob, ein Vertrauter des Exilarchen z. Z. Nachmans b. Isak († 356 cf. über ihn Grätz IV, 366, Bacher l. c. S. 137 f. oben S. 103 Anm. Gittin 31b wo die Lesart Nachman b. Jakob chronolog. unmöglich ist. Cf. Juch. ed. Fil. S. 108 und S. 135.

[3]) D. O. scheint Cahana I. mit dem Scherira'schen Huna b. Nathan zu identificieren. Er war ein Bruder Nathans II. So auch S. O. s., indem nur der Passus über Nathan fehlt.

[4]) Cf. Juchasin ed. Filip. S. 173.

als sein Nachfolger erscheint[1]), so liegt, wie das Ms. O. beweist,[1]) hier eine Corruptel vor.[1]) Aber nicht nur eine solche ist vorhanden, sondern nach Z. E. und Ms. Paris ist hier, wie schon vorher zwischen Abba Cahana I., ein ganzer Passus ausgefallen. Wir kennen nunmehr als den Nachfolger Cahana's I. seinen Sohn Huna IV.[2]), dessen Hofgelehrter R. Achai[3]) oder Achi[3]) vielleicht mit Achai b. Raba identisch ist der von 414—419 Rektor von Pumbaditha war.[3]) Hier sind wir glücklicherweise in der Lage, durch eine bestimmte chronologische Angabe das Todesjahr dieses Fürsten und damit die ungefähre Regierungsdauer seiner beiden Vorgänger zu fixieren. Wir wissen aus dem Seder Tannaim we Amoraim, dass „der Reschgola R. Huna 442 gestorben" ist.[4]) Die Fürsten Nathan II.[5])

---

[1]) In den Drucken heisst es: „ושכיב מר כהנא ועמד אחריו רב ספרא אחיו רב אחא מדפתי חכם שלו". Nur Basel 1527 hat zwischen „אחריו" und „אחיו, רב" eine Lücke (die aber Seb. Münster nicht bemerkt hat, da er übersetzt „Calendarium hebr." S. 27: „A etpost eum („Cahena") „surrexit) Ahiorab."). Das Ms. O. liest richtig: „ועמד אחריו מר זוטרא" u. s. w.

[2]) Dass zwischen Cahana I. u. Mar Sutra I. in den gew. Texten eine Lücke ist, vermutet schon Grätz IV, 497, aber er füllt dies. durch Meremar aus, der kein Exil. war. S. unt. bei Meremar Auch J. b. J. lässt auf Cahana I. „seinen Sohn Huna" folgen, und in E. C. steht sein Name ebenfalls nach dem des ersteren. Vergl. aber oben S. 52 Anm. 2.

[3]) So vermutet Brüll „Jahrb." II, 96. Der Name lautet im Ms. Paris אחי, bei Zakuto (Juch. ed. Fil. S. 93) אחאי.

[4]) Seder Tannaim we Amoraim in Kerem Chemed IV S. 187, נוה שלום S. 5 בשנת ת"שנ"ג נאסף ר' הונא ר' ג'. Eine andere Lesart ת"ש"ם hat Jubelschrift S. 28. Fürst „Or." 1848, 516 ergänzt den in dem ersten der 4 Texte (Seder Tannaim we Amoraim) fehlenden Namen des Exilarchen durch „Mar Sutra," was sich durch Machsor Vitry, נוה שלום, und Jubelschrift als falsch erweist.

[5]) Ab. S. 38a wird erzählt, die דבי ריש גלותא hätten dem R. Chija פרוואה eine gesetzliche Frage (in Bezug auf „ein (von einem Nichtjuden) gebratenes Ei," ob dasselbe gestattet sei oder nicht) vorgelegt, die derselbe im bejahenden Sinne entschieden habe. Anders R. Sebid (Rektor von 377—385 zu Pumbaditha) mit Berufung auf einen Entscheid Abbaje's (seines Lehrers cf. Fürst l. c. 99,100). Aus Rache sollen jene ihm darauf eine „נגוטא דחלא" (n. Aruch Essig-, wohl Euphemismus für Giftbecher) gegeben und ihn getötet haben. Cf. Wiesner „Scholien" II, 113.

Cahana I. und Huna IV. haben also in dem Zeitraum von c. 370 bis 441 regiert. Wir werden demnach dem ersten eine Regierungsdauer von c. 370—c.400, seinem Bruder eine solche von c. 400—415 geben müssen und den Regierungsantritt seines Sohnes Huna IV. ben Cahana I. in das letztgenannte Jahr setzen können. Huna IV. würde also um die Zeit des grossen R. Aschi gelebt haben. Als zeitgenössischen Exilarchen nennt aber Scherira einen Huna b. Nathan, dessen Reschgolat indess Grätz (IV, 556; in der zweiten Ausgabe fehlt diese Note, s. indess das. S. 379, 382) als sehr fraglich erwiesen hat.[1]) Jeden-

---

[1]) Huna b. Nathan kommt Joma 87b und sonst schon als Schüler Raba's († 352) und z. Z. R. Aschi's als angesehener Amora oft vor (siehe Fürst „Or." 1848 S. 44 Anm. 688). Von ihm berichtet Scherira (Wallerstein'sche Ausgabe 17, 18) „Und Huna b. Nathan, der Reschglutha in jenen Tagen war, und Meremar und M. Sutra, die nach ihm waren, ordneten sich R. Aschi unter u. verlegten ihre Riglaversammlungen (über dies. s. u. Kap. IV) nach Matha Mechassia; denn es heisst in Gittin (59a) „es sagte R. Acha b. Raba „von den Tagen Rabbi's bis auf R. Aschi finden wir nicht Lehre und Ansehen in einer Person vereint". Aber es lebte doch damals Huna b. Nathan? Huna b. Nathan hat sich R. Aschi untergeordnet." Diese Angabe Scherira's hat Grätz und nach ihm Brüll (Jahrb. II, S. 93 f.) verworfen, weil sie auf blosser Combination der talmud. Berichte beruhe. Aus letzteren aber geht nach Grätz IV, 2. Ausgabe S. 382 nur die ausserordentliche Bedeutung des Mannes hervor, nicht aber sein Principat (Brüll l. c. S. 96 Nr. 10). Schon Wallerstein (Scherira Ausgabe S. 43 der lat. Uebers. Anm. 3) hat auf die Willkür und Ikonsequenz dieses Verfahrens hinweisen zu müssen geglaubt und betont, dass Grätz. was er im allgemeinen annehme, dass nämlich Scherira für die talmud. Zeit aus mündl. und schriftl. Traditionen (cf. Jahrbücher II, 24) ausser dem Talmud geschöpft habe, hier nicht anzunehmen nicht den geringsten Grund habe. Denn der, den er anführe, das Schweigen des S. O. s. über Huna b. Nathan, sei keiner, da dasselbe nicht einmal eine Grösse wie R. Aschi nenne. Wallerstein hat allerdings nicht beachtet, dass die Fürstenchroik gar keine Veranlassung hatte, R. Aschi, der doch weder Fürst noch Hofweiser eines Fürsten war, zu nennen. In der That aber scheinen sich die talmud. Stellen nur recht verstehen zu lassen, wenn man annimmt, dass Huna b. Nathan diese hohe Würde bekleidete. Nach der von Scher. angeführten Stelle in Gittin 59a stellte man ihn R. Aschi als gleich glänzend durch umfassendes Wissen und äusseres Ansehen zur Seite, obwohl ersteres neben R. Aschi und Amemar als nicht bedeutend erscheint

falls war derselbe hoch angesehen. Wie weit dieses Ansehen ging, ist aus der merkwürdigen Stelle in Seb. 19a zu ersehen, nach welcher er mindestens Sohn eines Exilarchen, vielleicht Nathan's II., gewesen sein muss. Durch R. Aschi wurde die Macht der jüdischen Fürsten wesentlich geschwächt. Ihr Sonderrecht, die Verkündung des Festkalenders, hatte er an sich gerissen, und seinen Sitz, die nun wieder neubegründete Universitätsstadt Sura so sehr zum Mittelpunkt des jüdischen Lebens zu machen gewusst, dass das Principat sich gezwungen sah, seine alte Residenzstadt Nehardea mit Sura zu vertauschen, woraus die wichtige Folge für die suranische Akademie entstand, dass von nun an bis zum Ende der gaonäischen Periode ihr Rektor nächst dem Fürsten den höchsten Rang behauptete

---

und er nicht einmal officieller Akademieleiter war (wie Juch. ed. Fil. irrig behauptet). Wie gross aber das Ansehen war, das er trotzdem genoss, zeigt sein Verhältnis zum Grosskönig Jesdigerd (I. 397— 417 nach Muralt und Patkanian, Spiegel III, 341), der ihm einmal, wie er selbst Amemar und R. Aschi erzählt, mit eigener Hand bei einer Audienz den Gürtel höher rückt. Endlich heisst es Moed Katon 28a. „Als der Todesengel zu R. Aschi kam und dieser ihn fragte, wesshalb er schon sterben müsse, gab er ihm zur Antwort דחקי ריגליה דבן נתן ואין מלכות נוגעת בחברתיה Zu דחקי bemerkt Aruch s. v. דחק und Raschi zu St. נוגעת בחברתיה להיות נשיא. Sie, wie auch Tosaph. Gittin 59a s. v. והא הונא fassen also „Bar Nathan“ als „Huna b. Nathan“ und ריגלי als das bek. Exilarchenfest bei der Fürstenwahl. Anderseits hat Grätz mit Recht auf Stellen wie Pesachim 56b hingewiesen, in denen ein Lehrer des Namens Huna b. Nathan von Nachman b. Isak äusserst verächtlich behandelt wird, worin man indess einen neuen Beweis von Nachman b. Isaks Unabkängigkeitssinn (cf oben S. 103 Anm. 2. Gittin 31b) finden könnte. Ferner kann Huna b. Nathan mit dem Huna IV. des kl. Chron. unmöglich identisch sein, denn letzterer starb, wie feststeht, um 441 nach Chr., Huna b. Nathan aber gehörte schon zu den Hörern Raba's (gest. 352), wie oben angegeben, wird also spätestens um 415 gestorben sein. Zwei Huna's b. Nathan aber auzunehmen, von deren zweitem Gittin 59a, Seb. 19a und Moed Katon 28a, gelten müssten, ist ganz ohne Grund Man wird also im S. O. s nicht etwa bei Huna IV. statt “בן נתן„ „בנו“ oder אחיו lesen dürfen, sondern mit Crochmal die letzte Stelle auf Maremar, R. Aschi's Nachfolger im suran. Rektorat beziehen (Schol. S. 60) und mit Brüll l. c. Huna b Nathan für den Sohn des Fürsten Nathan II. halten.

und dadurch eine Reihe reeller wie idealer Vorteile gewann.[1]) Gewiss hat dieser Sieg der streng religiösen Richtung unter R. Aschi in äusseren Ereignissen seinen tieferen Grund. Nachdem die rabbin. Lehren in weitesten Kreisen des Volkes feste Wurzel gefasst hatten, war das Principat mehr und mehr darauf angewiesen, sich auf seine vom Staat anerkannte Machtstellung zu stützen. Wurde aber diese Anerkennung zeitweise verweigert, oder hatte der pers. König nicht die nötige Energie und Kraft, um die Rabbinen zum Gehorsam gegen ihren Oberherrn zu veranlassen, so war auf die Liebe des Volkes, dessen grosse Majorität vielmehr auf Seiten jener stand, wenig zu bauen. Schon Shâpur II. (309—380) war durchaus kein Judenfreund. Wenn er auch an der in seiner Kindheit stattgehabten Juden — (313)[2]) und Christenverfolgung (317)[2]) kaum Anteil gehabt haben kann, so fand doch Rabba um 331 durch seine Häscher seinen Tod, angeblich, weil durch seine Festvorträge der königlichen Kasse Steuerbeträge entzogen waren[3]), entgingen andere jüd. Lehrer, wie Raba[4]) nur durch die Fürbitte der der jüd. Religion zugethanen Königinmutter Ifra[4]) strenger Bestrafung und stellte Shâpur aus politischen, aber auch aus religiösen Motiven um 343 eine heftige Christenverfolgung an. Von der Regierung seiner nächsten Nachfolger Ardashîr II. (nach Mordtmann 380—383), Shâpûr III. (nach Mordtmann u. Clinton 383—388) und Vararan IV (388—399) ist wenig mehr bekannt, als dass sie sehr unbedeutend waren. Vararan's[5]) Nachfolger, der bis dahin sehr entschieden christen-[5]) wie judenfreundliche Jezdegerd I. (397—417 nach Muralt u. Patkanian, Spiegel III, 341) aber eröffnete gegen Ende seiner

---

[1]) Cf. Nathan Babli b. Juch. ed. Amst. S. 93b f.

[2]) S. Oben Theophanes „Chronogr.“ ed. de. Boor S. 25.

[3]) Baba Mezia 86a. Grätz IV, 352. Jost IV. 313 ff. Fürst „Orient„ 1847 S. 411. Seine 1200 Zuhörer waren „durch ihre Entfernung nicht gut zu exekutieren (Fürst l. c.)

[4]) Grätz IV, 364 ff. Ueber Ifra das. Jost IV, 321 f.

[5]) Auch Vararan IV, soll die Christen verfolgt haben. Assem. bibil. or. 3, 2 p. IIX., Ueber Jezdegerd. Spiegel III 342 ff. Grätz IV, 282.

Regierung[1]) eine harte Verfolgung der im Vertrauen auf seine Gunst übermütig gewordenen Christen, die auch unter seinem Sohn Vararan V. (417—442 n. Muralt Spiegel l. c. 349) fortdauerte und ungefähr 30 Jahre anhielt. Vielleicht ging im Gefolge derselben, die einen religiösen Charakter trug[2]), auch eine hochgradige Animosität gegen die ebenfalls ketzerischen Juden, infolge deren Huna IV. in Ungnade gefallen wäre, doch fehlen darüber alle Nachrichten. Thatsache ist jedenfalls, dass, solange R. Aschi, dessen Autorität noch durch seinen ausserordentlichen Reichtum[3]) gesteigert wurde, lebte, das Fürstengeschlecht völlig in den Hintergrund trat[4]). Erst nach seinem Tode konnte dasselbe durch Huna's IV. energischen Bruder Mar Sutra, wie schon durch diesen selbst seine Gewalt, wenn auch nicht in ihrem früheren Umfange wiederherstellen.[4]) Huna folgte nach übereinstimmender Angabe aller Quellen[5]) sein Bruder M. Sutra I. Er ist nicht identisch mit einem Gesetzeslehrer gleichen Namens[6]), welcher um 423 oder 425[7]) als Scholarch von Pumbaditha starb[8]), während Mar Sutra's, des Fürsten, Regierung erst 441 begann und sein Sohn Huna V. erst 47 Jahre nach 423, nämlich 470 unter Peroses hingerichtet wurde.[9]) Es handelt sich nun darum, aus den talm. Berichten,

---

[1]) Um 414. Theophanes l. c. S. 30.

[2]) Spiegel l. c. 344 cf. das. 351.

[3]) Nedarim 62 b cf. Grätz IV, 378.

[4]) Cf. oben. Im Talmud findet sich aus dieser Zeit, soviel mir bekannt ist, nicht eine einzige auf dasselbe bezügliche Notiz, wogegen Joma 78a berichtet wird: „Der Reschglutha kam nach Hagrunia zum Hause Nathan's, und alle Rabbanan, wie Rafrem (pumbaditanisches Schulhaupt 433—443), kamen zum Vortrag (cf. unten), Rabina (II.) kam nicht. Am folgenden Tage suchte Rafrem (als für das Erscheinen seiner Methibta verantwortlich) ihn beim Fürsten zu entschuldigen, musste ihn aber nachher desshalb zur strengen Verantwortung ziehen. Der Fürst kann nur Huna IV. oder M. Sutra I. gewesen sein.

[5]) Ueber die Scherira'sche Notiz betr. Meremar unten 114.

[6]) Der Name ist sehr häufig. Juch. ed. Fil. s. v.

[7]) Grätz IV. 416.

[8]) Brüll II, 94.

[9]) etc. איתקטילו הונא בר מר זוטרא נשיא s. unten 118 f.

die einen Mar Sutra aus dieser Zeit häufig genug nennen,[1]) das auf den Fürsten bezügliche zu eruieren. Dafür aber sind uns nur schwache Anhaltspunkte gegeben. Denn, wenn derselbe überhaupt im Talmud vorkommt, so wird er doch nirgends genügend als Exilarch kenntlich gemacht, wohl, weil er nur als Prinz sich der Gesetzeswissenschaft widmete. Sein Hofweiser, ein oft[2]) genannter Gelehrter aus dem Ende der amoräischen Periode, sollte um 455 zum Rektor von Sura gewählt werden, als ihm der Sohn R. Aschi's, Mar, durch List zuvorkam.[3]) Fungiert haben mag M. Sutra I. bis c. 455. Ueber seinen (ältesten?) Sohn und Nachfolger Cahana II. ist uns nichts überliefert, als dass der berühmte Rabina[4]) II. sein Gesetzeskundiger gewesen.[4]) Nach dessen Tode c. 465 folgte

---

[1]) Ein M. Sutra kommt an den von Fürst „Or." 1848 S. 44 aufgezählten Stellen als halach. Autorität vor, teils mit R. Aschi und Rabina I. († 422, teils mit Rabina allein (Kidd. 21a), mit Mar Jemar oder Mare — Mar (b. Schalmia? oder b. Nathan? cf. Crochmal l. c. 60, S. oben A. a. Schl.) dem Nachfolger R. Aschi's im suran. Rektorat (427—431), aber auch einem R. Aschi gleichzeitigen pumbadithanischen Rektor 418—425 cf. Brüll l. c. (z. B. Ber. 53b) ist mit R. Aschi und Amemar, dem Rektor von Nehardea (c. 390—c. 420) Richter in einem Ehescheidungsprocess Ket. 63b, hält religiöse Vorträge in Sikkara Chul. 18b, Nidda 36a, erscheint endlich mit R. Aschi u. Amemar in einer Audienz vor Jezdegerd I. Alle diese Berichte bezieht Fürst ohne Grund auf den Exilarchen M. Sutra I., (dessen Todesjahr er übr. in der Angabe des. S. Tann. we A. über den Tod Huna's IV. † 442 bezeichnet sieht „Or." 1848 S. 516). Ein einziger von Fürst ganz übersehener talm. Bericht lässt sich viell. auf unseren M. Sutra beziehen. Als M. Sutra (in der Parallelstelle Jom. 87a רב זוטרא) der Fromme am Sabbat der Rigla (das Exilarchenfest siehe 155) auf den Schultern der Menge nach Hause getragen wird, bricht er in die Worte aus: „כי לא לעולם חסן ואם נזר לדור ודור" „Nicht ewig dauert der Glanz und nicht bleibt die Krone von Geschlecht zu Geschlecht." (Spr. 27, 24. Sanhedrin 7b cf. Crochmal „Scholien" S. 58, der irrig behauptet, die Stelle werde von R. Josia תלמידו של רבא tradiert, u. sie auf einen früheren Reschglutha M. Sutra bezieht, der nach ihm c. 300 geb. u. 370 gest wäre.) M. Kat. 17a Ned. 7b u. B. M. 24a, wo M. Sutra d. Fromme d. Dieb eines ihm gestohl. silb. Sessels entdeckt, widersprechen ob. Annahme nicht. Ueber M. Sutra's Grab in Kefr Beuraim s. u. S. 127 A. 1.

[2]) Acha aus Difte. B. B. 12a, Ber. 45b. Cf. Fürst „Or." 1848 S. 567 f. B. B. 12 b.

[3]) B. B. 12b Fürst l. c. Grätz IV, 401 vermutet die Unterstützung von Acha's Bewerbung durch M. Sutra I.

[4]) Die Drucke haben das sinnlose רבנא, wofür Ms. P. n. Z. E: רבינא Cf. Brüll II, 18. Cahana II, wird das. Mar Cahana genannt, während

ihm sein (jüngerer?) Bruder[1]) Huna V. Unter ihm begann das gute Verhältnis, das bisher im Ganzen zwischen den Grosskönigen und den jüdischen Fürsten bestanden zu haben und von diesen stets durch aufrichtige Ergebenheit [2]) vergolten zu sein scheint, durch die finstere Verfolgungswut eines von Priestern beherrschten Herrschers eine starke Trübung zu erfahren. Jezdegerd II. (reg. nach Patkanian 438—457, nach Muralt 442—459 cf. Spiegel III, 356), von Jugend auf unter dem Einfluss der Magier stehend, war von dem Glauben an die hohe Würde des Königs der Könige[3]), „des Bruders der

---

er in dem Z. E. und den Drucken ausdrücklich als „Rab C.“ gegenüber dem gleichnamigen „Mar C.“ I. und in Ms. P. ohne allen Titel erscheint. Statt Cahana's II. scheint Scherira in der schon S. 116 Anm. 1 berührten Notiz ‚והונא בר נתן דהוה ריש גלותא בהנך יומי ומרימר ומר זוטרא דהוו בתריה“ einen Mare Mar als Reschglutha zu nennen (Sch. W. S. 18), übereinstimmend mit D. O. und. J. b. J., die ihn aber auf M. Sutra folgen lassen. Sonst kennt ihn keine Quelle, im Gegenteil, ein Mare Mar aus dieser Periode erscheint im S. Tann. Kerem Chemed. IV, 186 f. ausdrücklich als Rektor von Sura nach R. Aschi (427—431) und ein anderer bei Abr. b. David in Juch. ed. Fil. S. 201 cf. Brüll II, 94 als Rektor von Pumbadita 418—425. Auch sagt Scherira nicht ausdrücklich, dass er Fürst gewesen, er scheint vielmehr sagen zu wollen, dass neben Huna b. Nathan die angesehensten Gelehrten sich R. Aschi's Autorität gefügt hätten. (Cf. Brüll l. c.) Da aber Mare-Mar sowohl wie Cahana ursprünglich Ehrennamen sind („Cohen“ übersetzt der Targum einmal durch רב רבה princeps), könnte anch Mare-Mar bei Scher. und Cahana II. bei S. O. s. eine und dieselbe Person bezeichnen, zumal Doppelnamen, wie öfter erwähnt, speciell bei den Reschglutha's nichts seltenes sind cf. Nathan Ukban s. v. S. 83 Anm. 1 u. 2. S. 97 Anm. 4, Isak Iskawi s. Tab., Sakkai-Babuj Tabelle f. cf. Joschia-Hassan, Anhang III, 49 Anm. Zunz „Namen“ in Ges. Schriften I S. 15 ff. Fürst „Or.“ 1847 S. 501 Anm. 521 u. sonst, das 1848 S. 104 Anm, 732.

[1]) Dass Huna V. ein Sohn Mar Sutra's (I.) gewesen ist, bestätigt Scherira W. „בשנת ת׳שפ׳א איתאסרו הונא מרר׳ג“ u. איתקטיל הו נא בר מר זוטרא נ׳שיא“ „im Jahre 470 (cf S. 118) werden eingezogen Huna Mar der Reschglutha“ und „es wurde hingerichtet Huna b. M. Sutra d. Fürst“ und S. Tann. we. Am. ונהרג הונא בר מר זוטרא ראש גולה. Statt רב הונ מר אחיו in S. O. s. liest aber das Ms. (in Z. E. fehlt der ganze Passus über Huna V.) רב הונא בר אחיו. Cf. weiteres darüber unten S. 120 Anm. 1.

[2]) Cf. oben S. 60 ff.

[3]) Spiegel III, 358 ff.

Sonne"[1]), wie von einer fanatischen Anhänglichkeit an die mazdayacnische Nationalreligion[2]) gleich lebhaft durchdrungen. Schon seit seiner Thronbesteigung war die Herstellung der Glaubenseinheit einer seiner Lieblingswünsche. Besonders heftig und anhaltend mussten die Versuche, diesen Plan zu realisieren, die Christen treffen, die in dem zum pers. Reich gehörigen Teil Armeniens die grosse Majorität bildeten und zur Wahrung ihrer religiösen Interessen zu hochverräterischen Verbindungen mit dem Landesfeind, den Römern, Neigung verspüren mussten. So traten hier zu den von den Magern geltend gemachten religiösen Gründen, die Jezdegerd die Vernichtung des Christentums als eine Gott wohlgefällige That hinstellten, auch politische von seinem Kanzler Mihr Nerseh betonte hinzu, der, wie für einen pers. Politiker natürlich, das einzige Mittel, Armenien unauflöslich mit der pers. Krone zu verknüpfen, in der Einführung der Lichtreligion sah. (Cf. Spiegel III, 358).

Für das Judentum konnte dieses letztere Princip kaum Anwendung finden. Sie standen im umgekehrten Verhältnis zu Byzanz, wie ihre Leidensgenossen. Was diese mit den Oströmern verknüpfte, musste sie fester an das Landesinteresse ketten, und so war es politisch sehr unklug, die treuesten Verbündeten der Perser sich zu entfremden. Es ist desshalb charakteristisch, dass diese Verfolgung erst in den letzten Jahren des alternden Grosskönigs zum Ausbruch kam, wo die religiösen Interessen in den Vordergrund zu treten pflegen.[3]) Indess kann sie nicht sehr intensiv gewesen sein, da sie ganz unblutig verlief. Ihr

---

[1]) Cf. den Titel Shâpûrs II bei Spiegel III, 608. „Rex regum S., frater solis et lunae" etc.

[2]) Cf. Oben S. 115 Anm. 3.

[3]) Die Verfolgung begann mit dem Verbot der Sabbatfeier in dems. Jahre, in welchem Nachman b. Huna, das suran. Schulhaupt von 452—455, starb, also 2 bis 4 Jahre vor Jezdegerds Tode (cf. oben S. 115), während die der (armenischen) Christen 5 Jahre früher eröffnet ward. Cf. Spiegel l. c. S. 360 ff. Fälschlich lässt Fürst auf Grund eines Irrtums bez. des Todesjahres Rechumai's, das nach Scher. in die שמדא fallen soll, dies. im Anfang von Jezdegerds Regierung beginnen l. c. S. 517 Anm. 833. Ueber Rechumai's Todesjahr (455) s. Grätz IV. 417 cf. Fürst l. c. Anm. 834.

schnelles Ende wird von der Sage dem Eingreifen des Himmels zugeschrieben, das durch das inbrünstige Gebet der Scholarchen v. Sura u. Pumbaditha, Mar b. R. Aschi (455—468) u. R. Sama (456—471) veranlasst wurde.[1]) Jezdegerd II. fand einen wunderbaren Tod durch einen ihn in seinem Schlafgemach verschlingenden Drachen.[2]) Die von Priestern geschriebene Zeitgeschichte überlieferte ihn unter dem Namen „der gütige“ der Nachwelt.[3]) Dass aber durch die von ihm angestellte Verfolgung auch das jüd. Fürstengeschlecht betroffen wäre, wird uns nicht gesagt. Viel planmässiger und konsequenter und mit viel grösserer Schärfe suchte Jezdegerd's Sohn Peroses (von 457 Mordtmann, 459 Muralt u. Patkanian; bis 384 cf. oben S. 39) die Judenmission durchzuführen, der neben den vielen sonstigen Schattenseiten seines Charakters, seiner Gewissenlossigkeit und Undankbarkeit,[4]) eine bigotte religiöse Stimmung zeigte, die ganz an Philipp II. von Spanien erinnert.[5]) Eine Schauermär von durch Juden ermordeten Priestern in Ispahan, ganz im Stil jener Christenkinderblutgeschichten des späteren Mittelalters und der allerneuesten Zeit gehalten, soll die Veranlassung zu der Verfolgung gebildet haben.[6]) Ihre wahren Motive sind gewiss in den Missionsgelüsten des Königs und seiner Geistlichen, wohl auch in seiner Habsucht, der die konfiscierten Güter zur Beute fielen, zu suchen. Vielleicht spielten auch politische Gründe mit. Der argwöhnische Sinn des Despoten[7])

---

[1]) Scherira bei Juchas. 88a. „ובלעיה תנינא ליזגרד מלכא בבי משכבו.“

[2]) Fürst erklärt diese jüd. Volkssage sonderbarerweise durch die Auffassung von תנין als „draco“ Römerfahne = Römerheer, als wenn der Tod Jezdegerds, wenn er durch die Römer verursacht wäre, noch dazu unter so eigentümlichen Nebenumständen, (בבי משכבו) nicht auch sonst erz. worden wäre.

[3]) Spiegel l. c. 356.

[4]) Spiegel III, 375 ff. seine Kämpfe gegen die Hephtaliten, die ihm zum Throne verholfen hatten. Ueber seinen Eidbruch das. S. 378 f.

[5]) Das. Charakteristisch ist die sophistische Auslegung seines dem Hephtalitenkönig geleisteten Schwures. S. 375 cf. S. 378, 379 f. Nöldeke „Tabari“ 129.

[6]) Hamza S. 56. ed. Gottwald. Cf. Spiegel III, 576, Nöld. „Tab“ 118 A. 4.

[7]) פירון רשיעא Chulin 62a cf. Grätz l. c. 405.

scheint das Bestehen eines jüdischen Gemeinwesens in fast unabhängiger Form als eine ernstliche Gefahr für das Reich empfunden zu haben. Durch ein Gesetz vom Jahr 467[1]) sollte die Autonomie der jüd. Gemeinden aufgehoben und persisches Recht allgemein eingeführt werden, ein Versuch, wie ihn schon Darius gemacht hatte, die lose verbundenen Vasallenländer zu einem einheitlichen Ganzen zu verknüpfen, aus einem Staatenbund einen Staat zu bilden. Dem david. Fürsten ward sicherlich seine verbriefte Macht genommen. Die Folge davon mag ein Aufstand der Juden gewesen sein, die sich solchen ihre Existenz in Frage stellenden Verordnungen nicht fügen konnten. Bei der gewaltsamen Unterdrückung ihres Widerstandes wurden die angesehensten Volksführer[2]), vor allen der Fürst Huna Mar b. Mar Sutra im Januar (Tebet) 781 eingekerkert und mit einem berühmten Gelehrten Mescharschija am 7. Januar (18. Tebet) hingerichtet.[3]) Die zu treffenden Massregeln wurden jetzt mit Energie ausgeführt. Die akademische Lehrthätigkeit ward untersagt, Schulen wie Synagogen geschlossen und zum Teil niedergerissen, jede Aeusserung der Volkseigentümlichkeit und des religiösen Geistes systematisch unterdrückt und schliess-

---

[1]) Dass die Zahl ח״ש ע׳ח = 467 allen Anspruch auf Beachtung hat obwohl ihr die durch mehrere Texte gestützte Variante חש פ״ח = 477 gegenübersteht, beweist Ab. S. 9 b, wo ein gewisser Chanina für das Jahr 468 den Weltuntergang prophezeit. Aus dieser bisher ganz unbeachtet gebliebenen Notiz geht klar hervor, dass das Jahr 468 schon unter allen Schrecken der Verfolgung, die Peroses verhängte, zu leiden hatte. Der Anfang der Verfolgung ist also nach dem S. Tann. we Amor. auf das Jahr 467 zu bestimmen und die Lesart 477 zu verwerfen (oder auch auf ein anderes Stadium derselben, die gewiss lange angehalten hat, zu beziehen). Die Zerstörung der Synagogen, n. S. Tann. (gegen welche Angabe Brüll II, 12 A. 8 manches vorbringt) schon 467 (resp. erst 477), Verbot der Lehrvorträge und die Erziehung jüd. Kinder in der pers. Weise wird nach Sch. nach der am besten beglaubigten Lesart um 474 (al. 470) fallen, ohne dass darum die Verfolgung während der Zwischenzeit geruht hätte. Cf. Brüll l. c.

[2]) Amemar b. M. Janka (? der Name ist korr. cf. Fürst 1848 S. 477 Anm. 817) u. Mescharschija b. Pakod.

[3]) Diese genaue Angabe Scherira's ist der um ein Jahr differierenden des S. Tann wegen ihrer Genauigkeit unbedingt vorzuziehen. Cf. Aboda S. 9b. „Nach 470 (um 471) Weltuntergang.“

lich das neue Geschlecht, die Kinder, in der mazdayacnischen Religion unterrichtet und Magern zur Erziehung übergeben. Ihren Höhepunkt erreichte diese Schreckenszeit um 474.[1]) Sie endete wohl erst mit dem Tode des Peroses, welchen die Juden desshalb als ein glückliches Ereignis begrüssten und in ihren Memoiren verzeichneten, um 484. Das Principat wird durch diese Begebenheiten mindestens bis zum Tode des Peroses eine Unterbrechung erlitten haben. Von da an mag unter dem milden Kobad I. (487—531 nach Mordtmann, 488—531 n. Nöldeke) oder auch schon unter Balash wieder das alte Lehnsverhältnis eingetreten sein, und Huna VI., wohl der letzte von dem Perserkönig anerkannte jüdische Fürst, ergriff wieder mit fester Hand das durch die Ermordung seines unglücklichen Vorgängers[2]) herrenlosgewordene Scepter.[3]) Sein Verwandschaftsverhältnis zu diesem lässt sich, da ausser im kl. Chron. nichts davon

---

[1]) Cf. S. 118 Anm. 1. Wenn Brüll II, 12. Anm. 8 die verschiedenen bei Scher. und S. Tann. berichteten Ereignisse sämmtlich auf dies Jahr zurückführt. so ist schon l. c. dagegen bemerkt worden, dass, da die Verfolg. doch sicherlich länger als ein Jahr dauerte, die Angaben 467 viell. auch 470 und 477 ebenfalls Einzelereignisse derselben chronol. bestimmen werden.

[2]) Als חכם desselben erscheint in den Drucken Acha von Difte ben Chanilai. מדפתי ist ein Zusatz, der auf der Verwechslung mit dem Mar Sutra I. genannten Acha von Difte beruht (oben S.114 Anm. 2) wie Ms. Paris beweist. Acha ben Nehilai (Ms. Paris, auch in S. Tann. Brüll. II, 25 A. 24) od. b. Chanilai (S. O. s.) אחא בר רב הונא († 506 bei Scher. in Juch. 88a, Brüll II, l. c. ff.) ist ein im Talmud öfter genannter u. nam. in folg. Notiz als hervorragend erschein. Saboräer, aus der zugleich seine Beziehungen zum fürstlichen Hof bestätigt werden. In einer Meinungsverschiedenheit über die Genussfähigkeit des Fetts einer seltenen Ziegenart (עיזא דכרכין) zwischen R. Achai und Samuel b. Abbahu († 507 od. 506 cf. Brüll l. c.) wandte man sich an eine palästin. Akademie, die zwar für letzteren entschied, aber hinzufügte „הזהרו ברבינו אחאי", „denn er erleuchtet die Augen der Gola." Die Ziege war בי ריש גלותא l. c.

[3]) Ein längeres Interregnum nach dem Tode Huna's V. (470) bis zum Tode des Peroses (484) lässt sich allerdings nicht erweisen, wie Brüll II, 37 Anm. 47 gegen Grätz V S. 13 richtig bemerkt, wird aber höchst wahrscheinlich auch dadurch dass das kl. Chron. ausdrücklich den Tod des Peroses angiebt, während es den keines anderen Herrschers chronologisch bestimmt. Wahrscheinlich sollte dadurch also der Regierungsantritt des neuen Fürsten (Huna's VI.) bezeichnet werden.

erwähnt wird und in diesem die bezügliche Stelle offenbar korrumpiert ist, nicht bestimmt feststellen. Wahrscheinlich war er nicht ein Bruder Huna's V., sondern dessen Neffe und Sohn Cahana's II. (455—465), sicherlich aber nicht, wie die Texte bieten, dessen Oheim[1]) und ein Sohn Cahana's I.[1]) (400—415). Den Beginn seiner Regierung scheint die schon ausführlich besprochene chronologische Bestimmung vom Jahr 484 bezeichnen zu sollen, die gewiss in der Urquelle bei diesem Fürsten angemerkt, in die hier beginnende legendenartige Erzählung nicht zu passen schien und desshalb um ein Jahrhundert früher bei Abba Mar erscheint. Sie bezieht sich auf Peroses' Tod, dessen plötzlicher Untergang in der Hunnenschlacht die Selbständigkeit des Sassanidenreiches für zwei Jahre aufhob und ein mit Tributzahlung verbundenes Abhängigkeitsverhältnis herbeiführte, (so dass diese Zeit als kaiserlose und Peroses' Nachfolger Balash (nach Muralt 485 – 488

---

[1]) ועמד אחריו רב הונא אחי אביו בן רב כהנא. Wenn Huna VI. Bruder M. Sutra's I., des Vaters Huna's V., und Sohn Cahana's I., also Enkel Abba's war, so müssten diese 3 Geschlechter v. c. 330—508 (wo Huna VI. starb) = 180 Jahre gelebt haben, wenn wir Abba's Geburtsjahr auf c. 330 ansetzen. Auch scheinen sowohl J. b. J wie D. O. (vielleicht auch D. M.) nicht diese Lesart gehabt zu haben, da ersteres Register nach den Geschlechtern Cahana I. seinem Sohn Huna VI., M. Sutra I. und Meremar, welche drei letztere Scherira entnommen sind, Cahana II. seinen Sohn Huna (VI.) und dessen Sohn M. Sutra II. aufzählt, während es nach der Lesart unserer Texte nur einen Cahana (I.) hätte nennen dürfen, dessen Sohn Huna VI. nach diesen war. Cf. oben S. 52 Anm. 3. Ganz dasselbe gilt für D. O. cf. S. 43 Anm. 2. (Das ganz unzuverlässige D. M. endlich nennt den Sohn Cahana's (I.) M. Sutra (I.), während es doch nach der gew. Lesart Huna VI. hätte nennen müssen, da die 3 Geschlechter Cahana I., Huna IV. und Mar Sutra II. nach dieser die folgende Zeit ausfüllten, indess ist aus D. M. kaum etwas zu schliessen cf. S. 45 ff. s. bes. die Tab. bei Abba. Wenn nun also alle Texte des kl. Chron. in dieser Bez. dies. oben angegebene korr. Lesart haben, so hat uns doch das Ms. P. die richtige, wenn auch an falscher Stelle aufbewahrt. Es liest nämlich bei Huna's VI. gleichnam. unmittelbarem Vorgänger Huna V. בר אחיו = Sohn Cahana's II. Diese Worte gehören zu Huna VI, der also nicht ein Sohn Cahana's I, sondern Cahana's II. war, während das auch hier zu אחי אחיו korr. אחיו zu Huna V. zu ziehen ist. In den gew. Texten ist d. בר אחיו des Ms. zu מר אחיו korr.

n. Nöldeke 484—488) als nicht legitim betrachtet wurde), für die Juden aber mit einem Schlage einem Schrekensregiment ein Ende machte, das eine systematische Ausrottung ihrer Volks- und religiösen Eigentümlichkeiten zum Ziel hatte, und dessen Grausamkeit ihre Fürsten am empfindlichsten getroffen hatte. Soweit sich Huna's VI. Persönlichkeit aus dem dichten Sagengewebe, das die Dichtung, die sich um die romantische Persönlichkeit „des letzten Davididen," seines Sohnes, gebildet hat, in Verbindung damit um sein Bild schlang, erkennen lässt, war er einer der energischsten und kräftigsten Männer, die dieses Geschlecht in der persischen Zeit hervorgebracht hat, der Uebergriffe und Schmälerung seiner Rechte nicht duldete und seine Autorität mit kräftiger Faust zu behaupten wusste. Das musste ein gleichzeitiger Scholarch Chanina[1]) (od. Techina?[1]), mit dem Beinamen רבה der Grosse, der dem fürstl. Richter[2]) den Gehorsam verweigert hatte, zu seinem Schaden erfahren, wiewohl er des Fürsten eigener Schwiegervater war. Des ehrwürdigen Barthaars beraubt, der grösste Schimpf für einen Orientalen, habe er, so fährt das kleine Chronikon fort, in der כנישתא רבתי einen Krug voll Thränen geweint. Der Himmel aber habe es gesehen und eine Pest, die göttl. Strafe, habe das ganze Fürstenhaus in einer Nacht hinweggerafft. In derselben Nacht sei dem Chanina der Ahnherr des Geschlechts, König David selbst, erschienen und habe ihn veranlasst, den noch ungeborenen Sohn seiner schwangeren Tochter, der Gemahlin des Reschglutha, zu retten. Diesem M. Sutra II., sei es dann als 15jährigem Jüngling gelungen, mit seines Grossvaters Hilfe und durch reiche Geschenke den König (Kobad) zu bestimmen, ihn anstatt des Usurpators Pachda (Fliege), der sich auf den ihm als blossem Verwandten des david. Hauses nicht gebührenden Fürstenstuhl durch Bestechung des Königs geschwungen hatte, zum jüdischen Oberhaupt zu ernennen, und Pachda habe denselben Tod gefunden, wie nach einer jüd. Sage Titus, dadurch, dass ihm eine Fliege in's Gehirn kroch. Zum Andenken hieran sei die Fliege in's Wappen des fürstl.

[1]) Siehe S. 125 Anm. 1.

[2]) Cf. Kap. IV 143.

Hauses aufgenommen. Hierauf beginnt mit dem räthselhaften Passus נפק ברא מיר גדול[1]) die Erzählung von dem siegreichen Aufstand der Juden unter dem jungen M. Sutra II., vor dem, wie vor den Kindern in der Wüste, eine Feuersäule, ein um diese Zeit auch in England beobachteter Comet,[2]) einherzog. In dieser Relation lassen sich leicht zwei Teile unterscheiden, deren erster bis zum Regierungsantritt M. Sutra's geht. Der legendarische Charakter des Ganzen lässt sich schon aus der Darstellungsform erkennen. Es handelt sich hier darum, die unfraglich zu Grunde liegenden histor. Züge von den fingierten zu sondern. Da ist nun zunächst auffällig die entschiedene Uebereinstimmung des ersten Teils mit der sogenannten Bostanaisage.[3]) Und zwar ist es unsere Sage, die sich dieser durchaus nachgebildet erweist.[4]) Was dort harmonisch dem Ganzen sich einfügt, ist hier ungeschickt auf Mar Sutra übertragen, sodass sogar grobe innere Widersprüche nicht vermieden werden.[4]) So soll M. Sutra, 15 Jahre alt geworden, sich als unabhängiger Fürst 7 Jahre mit den Waffen in der Hand behauptet haben, bis er fiel und sein Sohn 520 nach Palästina geflüchtet wurde. War er aber ein nachgeborener Sohn, wie die Sage ganz analog der bostanai'schen berichtet, so fiele sein Tod, da wir den seines Vaters aus Scherira W. 18 genau auf 508 zu bestimmen

---

[1]) Manche Texte z. Bsp. Vened. 1545 lesen רבא מיר od. רבא מיר wesshalb Jost 5, S. 228 f. u. a. einen „jüd. Gelehrten Mid. od. Mir genannt“ zum Helden dieses Kampfes gegen die Perser machen. Das richtige hat wohl Z. E. „מר זוטרא ר' ג'“. f. Anhang I z. Stelle.

[2]) Um das Jahr 504. Cf. Mädler „populäre Astronomie“ S. 296 cf. Barhebräus, der berichtet, um den Anfang des 6. Jahrh. „apparuit cometa per multos dies ignis vehemens.“

[3]) Ueber dieselbe siehe Seite 101 im II. Jahrgang der Brüll'schen Jahrbücher, Grätz IV. 137 ff. oben S. 26 ff. Sie ist uns in Seder hadorot Lemberg 1858 S. 68a f. u. Maasseh bet David ed. Amst. erhalten in Form eines neuhebr. Romans, der aber nur die Umarbeitung eines alten ספר זכרנות בית דוד (Sed. had. 69a) ist. Diese Quelle geht, was bisher unbeachtet geblieben ist, bis auf die Zeiten der arab. Reschglutha's hinauf, wie folg. Stelle zeigt. אך ראשי גליות לא נפסקו עד עתה. „Die Reschglutha's haben noch nicht aufgehört bis heute.“

[4]) Cf. weiter.

wissen, um 7 + 15 Jahre später = 530. Mit den übr. Details der Traumgeschichte ist also auch die Erzählung von einem noch ungeborenen Prinzen (einem zarten Reis ארזא זוטרא Beziehung auf M. Sutra cf. oben S. 24 ff.) dem bostanai'schen Sagenkreise entnommen; eben daher stammt auch das angeblich כלון דבית דוד, nur dass hier d.Vernichtungsgeschäft einer Pest (viell. mit Bez. auf ein histor. Faktum, das das auffallend rasche Hinsterben der Saboräer kurz nach einander erst erklären würde,[1]) stat wie dort der Geschichte entsprechend, einem wahnsinnigen König (מלך משוגע Cosroes II.[2]) übertragen wird. Das beweist das kl. Chron. selbst, wenn es nach dem Fall M. Sutra's und der Eroberung s. Haupstadt[3]) Machuza von der Flucht der david. Familie (וערקו דבית דוד) spricht, von der es zwei ihrer Glieder[4]) sogar nahmhaft macht. Aber auch das tragische Ende des Usurpators M. Pachda (Fliege), wie dessen ganze Persönlichkeit ist ein Mythus, herausgesponnen aus dem Umstande, dass das Fürstensiegel der späteren Reschglutha's[5]) eine Fliege zeigte, mit der Tendenz, die Enstehung desselben statt wie im Bostanai'schen Sagenkreis auf Bostanai,[6]) auf M. Sutra zurückzuführen[6].) Auch andere wichtigere Angaben der Mar Sutrasage, und zwar auch des 2ten Teils derselben[7]) scheinen nicht ganz im Einklang mit der historischen Wahrheit. Zunächst wäre zu untersuchen, ob Mar Sutra II. überhaupt Reschglutha im strengen Sinne, d. h. jüdischer Lehnsfürst der persischen Krone war. M. Sutra führte, wie erzählt wird, einen ruhmvollen Krieg gegen das persische Reich an der

---

[1]) S. Scherira W. 18, 19. Eine furchtb. Pest um 628 erwähnt Tabari bei Nöldeke 385.

[2]) Ich beziehe mit Brüll II, 102 f. die Vernichtung des Exilarchenhauses zur Zeit Bostanai's auf die blutige Verfolgung, die Cosroes II. um 592 über die Juden, wegen ihrer Unterstützung Behram Cobîns verhängte cf. Spiegel III, 489 Theophylact ed. de Boor 201.

[3]) Siehe unten S. 126.

[4]) Achunai u. Giza. Brüll l. c. s. unten S. 127 137.

[5]) oben S. 28 Anm. 3. S. unten.

[6]) Grätz l. c., S. 38 ff. Merkwürdiger Weise hält Grätz V, 14, 420 Pachda für historisch, Brüll II, 105 drückt nur einen gew. Zweifel aus.

[7]) Oben S. 120.

Spitze eines tapferen Trupps von 400 Männern, der Babylonien sieben Jahre unter die Herrschaft des jüd. Fürsten brachte und es zu Steuerzahlungen an diesen zwang. Dieser Kampf richtete sich ohne Zweifel [1]) gegen die kommunistische, den Begriff des Eigentums aufhebende Religion des Mazdak, die von König Kobad, ihrem Anhänger aus innerer Ueberzeugung [2]), zur Reichsreligion proklamiert war und mit Waffengewalt durchgeführt wurde. (seit 501). Die Theorie der Weiber- und Gütergemeinschaft verbreitete sich mit Windesschnelle im ganzen Reich, fand unter den Arbeitern und Handwerkern die eifrigsten Parteigänger und entfesselte überall, wohin sie drang, einen furchtbaren Kampf gegen die Besitzenden. Wie unter den Christen, so traten gewiss unter den Juden die schlechtesten Elemente zu der Reichsreligion, die ja ausserordentlich viel verlockendes hatte, über, und die durchaus entstehende innere Verwirrung hat gewiss schon die letzten Lebensjahre Huna's VI. getrübt († 508) [3]). In diesen Tagen beispielloser Umkehrung aller gesellschaftlichen Ordnung stand man unfraglich, wie in Eran selbst [4]), auch in Babylonien dem Urheber all' dieses Jammers, dem kommunistischen Grosskönig mit der äussersten Erbitterung gegenüber. Eine Bestätigung des jungen M. Sutra in der Häuptlingswürde ist also unzweifelhaft weder von Mar Sutra beansprucht noch von Kobad erteilt worden, vielmehr ist auch in dieser Nachricht die Tendenz ersichtlich, M. Sutra, wie Bostanai [5]), mit königlicher Sanktion seine Würde verwalten zu lassen. Wahrscheinlicher wäre im Gegenteil, dass ein ehrgeiziger Edeler unter den Juden sich die Anerkennung des Königs durch das Versprechen, als Oberhaupt derselben den

---

[1]) Wie Grätz V, 420 und nach ihm Brüll II, 37 f. cf. 21 mit Recht angenommen haben.

[2]) Spiegel l. c. 391.

[3]) Scher. W. 18 19. „בשנת תתי"ט שכיב רב הונא ראש גלותא." Ueber Huna VI. oben S. 119—21. S. unten 125 Anm. 1.

[4]) Die Eranier natürlich bes. die Begüterten, waren so erbittert über ihren Fürsten, dass sie ihn absetzten. Mit Hülfe der Hunnen kam er aber wieder zur Herrschaft.

[5]) Grätz V, l. c. Sed. had. l. c.

Zendikismus einzuführen, gewonnen hatte. (Das Pachdamärchen würde dann eine gewisse historische Grundlage haben). Dann aber war M. Sutra's Erhebung auf den Fürstenstuhl ein revolutionärer Akt, Rebellion gegen den Beamten des Grosskönigs. Nach dem kleinen Chronikon war es die Ermordung eines der Volksführer, des Scholarchen Isak[1]), der mit Chanina, Sama oder Chama, als חכם des jungen Fürsten genannt wird, die die Flammen des Aufstandes zu heller Glut anfachte. M. Sutra II. soll 15 Jahre alt die Leitung desselben übernommen, 7 Jahre siegreich gekämpft, 20 Jahr alt den Kreuzestod auf der Brücke von Machuza gefunden haben und 520 die allgemeine Zerstreuung der Aufrührer erfolgt sein. Da wohl mit Sicherheit anzunehmen ist, dass Hinrichtung und Flucht der in die Empörung verwickelten Teilnehmer unmittelbar aufeinander folgten, so begann die Revolution um 513, sieben Jahre vor der Uebersiedelung M. Sutra's III. nach Palästina, die um 520 erfolgte[2]). Von den übrigen Zahlen ist die 20 jedenfalls, wie schon Grätz V, 420 annimmt, nur runde Angabe für 22.[2]) Halten wir an ihnen fest, so ergiebt sich daraus die Geburt M. Sutra's um 498[2]), seine Regierungszeit von 508—520[2]) oder vielmehr von 513—520, da er sicherlich erst seit seiner Volljährigkeit fungierte, wie auch das kl. Chronikon berichtet. Es erhob sich also zum zweiten Mal in Babylonien ein unabhängiger jüdischer Staat auf der Stelle des alten, den vor einem

---

[1]) Brüll 104 f. 109 f. erblickt in Isak einen Gegenexilarchen z. Zeit Bostanai's (cf. unten über die Vermutung Brülls bezügl. d. beid. Exilarchen-Linien am Ende der saboräischen und am Anfang der gaonäischen Periode), in Sama oder wie er in Z. E. heisst חמא und dem als חכם Huna's VI. genannten Mari Gelehrte aus derselben Zeit, die von dem kl. Chron. in die Huna's u. M. Sutra's fälschlich hinübergezogen wären. Indessen Sama mag mit dem v. Scher. W. 18 Rabb. Sama b. Rabb. Jehuda genannten Siwan 504 verst. Gelehrten, der nach einer Nachricht daselbst Hofrichter war, nach Wallersteins Vermutung identisch sein, Mare war häufiger Name und noch öfterer Titel, neben dem der eigentliche Name oft nicht genannt wurde, und bei dem fast völligen Mangel an Quellen gerade für die Saboräerzeit darf man hier am wenigsten ein argumentum ex silentio herleiten.

[2]) Man wäre allerdings versucht, diese Zahlenangabe ebenfalls für eine runde zu halten, wie es die Zahl 20 für die Angabe des Lebensalters

halben Jahrtausend Anilai und Asinai 15 Jahre lang begründet und aufrecht erhalten hatten, unter ebenso günstigen Chancen, wie damals; denn nicht hier allein, sondern überall loderte der Aufruhr und die Grossen des Reichs standen mit den Waffen gegen den anarchistischen Grosskönig. Aber die Hauptstadt des jüd. Fürsten war nicht mehr Nehardea,[1]) sondern das stark befestigte[2]) Machuza[2]) bildete wohl die Residenz des jüd. Helden, des letzten Davididen von der alten Fürstenlinie, von dem die beglaubigte Geschichte zu berichten weiss. Fälschlich erzählt uns allerdings die Fürstenchronik, dass er und sein gleichnamiger Sohn die letzten ihres Geschlechts in Babylonien waren. Als nach seiner Hinrichtung in Machuza

---

Mar Sutra's thatsächlich ist, und wie sich ähnliches schon früher im klein. Chron. z. B. in der Notiz über den Tod des Makkabäerfürsten Simon b. Mathatia (falsch in den Drucken b. Jochanan b. M.) im Jahre 170 sel. statt 177 sel = Febr. 135, wohl auch in der vom Tode Mathatia's b. Jochanan b. Simon b. Chaschmonai (cf. Hamburger „Encykl.“ II, 358) im Jahre 140 sel. statt 146 sel. = 166a. findet. In der schon ob. S. 30 Anm. 2 erwähnten Notiz. „Im Jahre 522 wurde ein gewisser M. Sutra, ein Sohn Bostanai's (? oben l. c.) Schulhaupt in Palästina“ ist ein zu grober Anachronismus enthalten, als dass wir viel Wert auf sie legen dürften und auf ihre Autorität hin M. Sutra's III. Flucht nach Palästina, die nach dem kleinen Chronikon in zartester Jugend von ihm unternommen ward, erheblich früher ansetzen könnten. Sie wird vielmehr ebenso wie die Stempelung M. Sutra's III. zu Bostanai's († c. 660) Sohn, aus flüchtiger Lektüre des kl. Chron. entstanden sein, das angiebt, der nach dem Tode s. Vaters geborene M. Sutra III. sei dort zum Resch pirka ernannt worden, ohne für das lezte Faktum ein Datum anzugeben, welchen Mangel ein flüchtiger Leser, der darauf, dass das spätere Schulhaupt um 420 ein in zartestem Alter stehendes Kind war, nicht achtete, aus letzterer Angabe auf eine ungefähre Schätzung hin ersetzte. Ebenso wird wohl auch Ibn Jachja's Bericht (Schalschelet hakabala ed. Vened. S. 36 a), der sich auf einen קונטרוס ישן zu stützen vorgibt „בשנת ד' אלפים רפד (= 524) מר זוטרא בן מר זוטרא מזרע דוד המלך נעשה ראש סנהדרין בארץ ישראל“ entstanden sein.

[1]) Nehardea war d. uralte Hauptstadt Babyloniens cf. oben S. 68.

[2]) Nach alter pers. Sitte wurde in Gegenden, wo die Erbfolge in der Würde der Häuptlinge bestimmt war, ein Aufrührer in der Nähe der Hauptstadt des Bezirks hingerichtet, dessen Herrschaft er hatte an sich reissen wollen. (cf. Spiegel I, 379. Auch M. Sutra's Todesart (Kreuzigung) war die Strafe des Aufrührers nach pers. Gesetz. S. z. B. Gutschmidt „Geschichte

die Schergen des Königs nach den Mitgliedern des Königsstammes fahndeten, um denselben, wie in solchen Fällen gebräuchlich, ganz auszurotten, wurde nicht allein der Sohn des Gefallenen nach Palästina in Sicherheit gebracht (um 520), fand dort ehrenvolle Aufnahme und, als er erwachsen war, einen gewissen Ersatz für das verlorene Principat durch seine Wahl zum ריש פרקא oder ראש סנהדרין[1]), ein Amt, das sich auch auf seine bis in das 9te Jahrhundert hinein blühenden Nachkommen [1]) vererbte, sondern auch anderen Prinzen gelang die Flucht. „Und es flohen die vom Hause Davids, und dreissig Jahre [2]) durfte Mar Ahunai sich nicht öffentlich zeigen und Mar R. Giza [2]) der Oheim Mar Nehilai's (Z. E., die anderen Texte haben אחי דאבוהון דבית מ' נ' Oheim des Hauses M. Nehilai) ging und verbarg sich am Zabfluss (בנהר צבא[2])“ M. Achunai

Irans“ 1888 S. 35 cf. S. 1.) M. Sutra's Resid. (מתא דר'ג) ist also kaum Sura (Brüll II, 102) sondern, wie auch Grätz V, 14 annimmt, Machuza, gewählt wohl wegen seiner starken Mauern (B. B. 73a cf. Berliner „Beiträge z. t. Geogr.“ 40). Nach Bacher l. c. S. 46 Anm. 3 wäre Machuza schon nach Nehardea's Zerstörung um 259 durch Papa b. Nezer der Sitz des Exilsfürsten gewesen, bis derselbe durch Aschi nach Sura verlegt wurde.

[1]) Ueber die Archipherekiten hat Brüll Jahrgang V, S. 25 manches schätzbare zusammengestellt. Näheres oben S. 26, 27 ff. 38 Anmerkung 1. cf. 26 Anm. 1. M. Sutra's III. Grab, nicht das des R. Aschi gleichzeitigen Gesetzeslehrers (so Sed. had. Kaputst 1710 S. 27a), bezeichnet wohl die l. c. angeführte Notiz קבורתו בכפר ב־עם (wohl Kefr Bolraim Neubauer Geogr.“ 23 in Pal. Wenn nach Emek hebacha ed. Letteris S. 9 ein Mar Sutra in Hall (also in Deutschland) begraben liegen soll, so stand in der Quelle wohl הלא Hilla, wo neben R. Mair u. anderen berühmten Gelehrten (s. dies. bei Brüll VII, 120) auch einer der bab. M. Sutra's begraben sein mochte. Zu Brüll's Bem. über d. Archiph. ist nur weniges hinzuzufügen. Ein Jakob hanakdan wird als Masoreth gen. (cf. Brüll II, 174 V, 96), ebenso ein Mosche b. Nehemia, d. ein Sohn des Z. E. gen. Nehemia b. Misa sein könnte resp. id. mit dem danach zu ändernden Namen des Z. E. Ein Mosche hanakdan findet sich ebenfalls.

[2]) Ueber M. Achunai oder Ahunai cf. weiter 129 ff. In allen mir vorliegenden Texten heisst es ausdrücklich „תלתין יומין לא יכול מר אהונאי לגלויי אנפי“ während Grätz ohne Angabe des benutzten Textes (vielleicht des von Emden Hamburg 1757 herausgegebenen s. Grätz V, 419 תלתא יומין liest (das. S. 420).' Cf. auch Brüll II, 41. R. Giza ist von Grätz V 124 u. Brüll l. c. Anm. 57 mit dem in Seder Tann. als Giza od. auch Gada, bei Scherira als עינא erscheinenden letzten Saboräer identificiert worden, נהר צבא ist nach Brüll I, 62, 63 Nahr Sabus bei Jakut (D. M. Gesellsch. XVIII S. 408) cf. Anhang I.

wie M. Nehilai gehörten also, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, dem Fürstenhaus an und wurden die Stammväter der folgenden Exilarchenlinie. Sie selbst aber haben schwerlich als anerkannte Resche gola fungiert. Vielmehr sank diese Würde unter den Sassaniden, die in ihr seit M. Sutra II. eine Gefahr für das Reich sehen mussten, wenn sie überhaupt bestand, zum blossen Titel herab und die Familie, die sie so lange Jahre bekleidet hatte, zu einem Adelsgeschlecht mit einem gewissen Ansehen beim Volke, ähnlich der Patriarchenfamilie in Palästina. So wäre es erklärlich, wenn in der Zeit nach Mar Sutra, wie Brüll nachzuweisen gesucht hat, zwei Exilarchenlinien um diesen Schatten von Macht sich gestritten hätten [1]), (was nicht denkbar wäre, wenn das Principat damals eine staatlich anerkannte Würde dargestellt hätte), bis endlich der Thronstreit zu Gunsten der einen, von Bostanai vertretenen, welchem nach Brüll II, 109 ff. ein gewisser Isak, den Scherira Gaon von Firuzschabur z. Z. Ali's nennt, als Gegenexilarch bis dahin gegenübergestanden haben soll, entschieden wurde. Indessen ist diese Vermutung noch sehr fraglich.[1]) Nach der dreissigjährigen Verfolgung (520 – 550)

---

[1]) Brüll II, 52 Anm. 76 f. beruft sich, wie schon vor ihm Goldberg „hamaggid 13 S. 26 angef. das. bes. auf folg. Stelle Scher.'s bei Juch. 88a ed Goldb. f. 37: „und unsere Väter vom Fürstenhause שבקו הנן אורחה דנשיאות (letzt. Wort fehlt ed. G.) ועיילו ברבנן במתיבתא למבעא בישתא ענוה ונמיכות; ולאו מן בני דבוסתנאי אנחנא, אלא מקמי הכי עיילו וקננו ברבנן במתיבתא," welche er dahin fasst, dass die Vorfahren Sch.' nicht wie von den bostanai'schen Exilarchen früher berichtet worden, die pumbadithanischen Lehrer genötigt hätten, sich zu den Exilarchentagen nach Sura zu begeben, vielmehr zu ihnen nach Pumbaditha gekommen wären. Diese Vorfahren Sch's. könnten aber nicht auch die direkten Vorfahren Bostanai's gewesen sein (da Scherira ja dann auch von Bostanai dem einzigen Nachkommen derselben abstammte). Aber obige Stelle ist schon von Wallerstein (lat. Uebers. z. Sch. W.) viel sinngemässer erklärt worden. Sch. sagt vielmehr: Meine Vorfahren (die Nachkommen Rabba's b. Abbahu cf. oben S. 90 Anm. also nicht Exilarchen, sondern Prinzen des Exilarchenhauses דבי נשיאה) liessen fahren den gewaltthätigen Wandel des Fürstenhauses und gingen zu den Gelehrten über, um Bescheidenheit und Demut zu zeigen, und (desshalb) gehören wir nicht zu den Söhnen Bostanai's dem

wird der zurückgekehrte Mar Achunai noch bis c. 560 gelebt haben. Sein Verwandtschaftsverhältnis zu seinem Vorgänger Mar Sutra II. ist unbekannt, keinesfalls war er dessen Sohn, wie J. b. J., D. O. und D. M. anzugeben scheinen.[1]) Sein Nachfolger und Sohn war nach D. O., J. b. J., D. M. u. E. C. (letzteres giebt, wie stets das Verwandschaftsverhältniss nicht an) Mar Cafnai, den wir, wenn sein von obigen Quellen nur bei D. M. genannter, aber auch sonst,[2]) wie in D. M., als Vater des berühmten Bostanai gekannter Sohn Chaninai nach dem der Bostanaisage zu Grunde liegenden historischen Faktum c. 590 unter Chosrau II. getödtet wurde,[3]) etwa von 560—580 ansetzen können, worauf Chaninai — c. 590 und der nach der Sage damals geborene Bostanai — c. 660 folgte.

---

david. Geschlecht der arab. Zeit) weil unsere Ahnen schon früher zu den Gelehrten übergegangen sind. Namentlich der letzte Passus von ולאו an hat nur bei dieser Auffassung in sich den rechten Zusammenhang, der ganz fehlt, wenn man mit Brüll übersetzt „u. wir sind nicht von den Söhnen Bostanai's, sondern (vorher bemühten unsere Ahnen d. Gesetzeslehrer nicht, indem sie sie veranlassten, zu ihnen zu kommen) unsere Ahnen kamen zu den Rabbanan.“

[1]) Ausser den beiden im kleinen Chronikon gegebenen Namen Ahunai (אהונאי) und (R. Giza, Oheim des) Mar Nehilai werden uns noch gegeben:

Dorot Olam (D. O.)	Jedidja's St. (J. b. J)	Dod Mord. (D. M.)	Elissai Crescas (E. C.)
הונא מר	בר חנא	חוני הונא	הונא מר
כפנאי		כפנאי	כפנאי
		חנינאי	
בסתנאי	בסתנאי	בסתנאי	בסתנאי

Offenbar sind הונא מר (D. O., E. C., auch einmal in D. M. cf. Brüll II, 41 Anm. 56) חוני (D. M., an einer anderen Stelle bei Wolf „not. Car.“ auch חנניה) und wohl auch בר חנא (J. b. J. statt dessen ist מר חנא zu lesen) nur verschiedene Namensformen ein und derselben wohl mit dem מר אחונאו od. אהונאי d. kl. Chron. ident. Person. Gemeinschaftliche Quelle dieser Namensf. ist wohl das bibl. Jechonja-Chonjahu-chonja cf. Zunz Ges. Schriften 1876 Bd. II, 5.

[2]) In dem histor. Responsum R. Hai's Schaare Zedek S. 3a, cf. oben 46 A. 1. Grätz V, 431.

[3]) Oben S. 123 Anm. 2.

Zum Schlusse werde die so gewonnene Fürstenliste mit der ungefähren Angabe ihrer Funktionsdauer noch einmal übersichtlich zusammengestellt:

Nachum (Nechemja? oben S. 63—69)	c. 140—c. 170.
(Jochanan? Schafat?	?
Huna I. (Anan, oben S. 69—74)	c. 170—c. 210.
Ukba I. (Nathan Ukban, M. Ukba S. 74—83)	c. 210—c. 240.
Huna II. (oben S. 83—88)	c. 240—c. 260.
Nathan I. (Sohn Ukba's? od. Huna's II. — S. 91)	c. 260—c. 270.
Nehemia I. (S. 91—95)	c. 270— 313.
Ukba II. (Mar Ukban dezuzita, Akabja, Mar Ukba, Rabbana Ukba, Ukba b. Nehemia S. 102.)	c. 313— 337.
Huna Mar I., Huna III. (Ukba's II. Bruder S. 102—105)	c. 337—c. 350.
Abba (Abba Mare, Ukba's II. Sohn S. 105—107)	c. 350—c. 370.
Nathan II. (S. 107—110).	c. 370—c. 400.
Cahana I. (Sohn Abba's S. 108—110)	c. 400—c. 415.
Huna IV. (S. 110—113)	c. 415— 442.
M. Sutra I. (Sohn Cahana' I. S. 113—114)	c. 442—c. 455.
Cahana II. (S. 114)	c. 455—c. 465.
Huna V. (Sohn M. Sutra's I. S. 114—119)	c. 465— 470.
Huna VI. (Sohn Cahana's (II.?) S. 119—122)	484— 508.
M. Sutra II. (das.)	508?— 520.
Achunai (Huna Mar, Chune, Chana, Chananja S. 126—129)	—c. 560.
Cafnai	c. 560—c. 580.
Chaninai	c. 580—c. 590.
Bostanai	† c. 660.

IV. Einiges zur inneren Geschichte des Reschgolats.

Das pers. Reschgolat ist, wie schon erörtert,[1]) hervorgegangen aus der angesehenen Stellung, die die david. Familie in Babylon seit alter Zeit einnahm, indem dieselbe von den Parthern teils wegen geleisteter Dienste teils, um dadurch die Juden fester an das parthische Interesse zu ketten, zum staatlich sanktionierten Häuptlingsgeschlecht erhoben wurde. Der jüd. Vasallenfürst mit dem Titel ריש גלותא erhält die שלטנותא דבי מלך, wie der technische Ausdruck lautet[2]), wurde vom Perserkönig mit der Obergewalt belehnt. Dieses Verhältniss blieb im Wesentlichen auch unter den Sassaniden (nach 226), wenn man von den vereinzelten Verfolgungen des Jezdegerd II. und Peroses absieht, von Shâpûr I. (241—272) an unverändert dasselbe, nur dass das Band zwischen König und Fürsten bei dem national religiösen Charakter dieser Dynastie weit weniger eng war. Die Macht des Fürsten wurzelte einerseits in der vom König ihm über sein Volk verliehenen Amtsgewalt, anderseits in der Liebe dieses Volkes zu seinem angestammten Fürstenhaus und in der Erblichkeit der Fürstenwürde im Geschlecht David. Was sein Verhältnis zu ersterem betrifft, so wurde er geradezu als Beamter[2]) des Grosskönigs betrachtet. Welche Pflichten er der Krone gegenüber als solcher hatte, wird nirgends gesagt. Da er gewiss vornehmlich, wenn nicht

---

[1]) Siehe das II. Kapitel dieser Arbeit „Ursprung des Reschgolats" Seite 54—62.

[2]) Scherira in Juch. 88a.

[3]) Cf. die oben Seite 67 Anm. 1 angef. Stelle aus einem Gutachten Scher.'s bei Aruch s. v. קמר N. 3 ed. Lemb. 120b „קמרא חגורה שחוגרין אותה באבנט · · · · · · ומשמשי מלכים לובשין אותה · · · · · והיו ראשי גליות הגילין ללבוש חגורות דאינון קמרי ולעמוד לפני מלכי פרסיים עד סוף מלכות פרס" „Kemora ist ein Schurz . . ., den die Beamten der Grosskönige tragen . . . . . u. die Reschglutha's pflegten solche „Kemora" genannte Schürze anzulegen, und so zu stehen vor den Perserkönigen bis gegen Ende des Perserreiches." Ueber die Kemora s. unten S. 137.

ausschliesslich Civilbeamter, wie die vom König in den verschiedenen Distrikten eingesetzten Satrapen, war, so wird, wie die dieser, so auch seine Hauptaufgabe die Sorge für die richtige Einlieferung der Steuern gewesen sein, für die er der Regierung zu bürgen hatte.[1]) Die ausserordentliche Höhe der Abgaben, die für die ärmeren Bewohner oft unerschwingbar waren[2]) machte diesen Teil seiner amtlichen Pflichten zu keinem angenehmen.[2])

Als Oberherr der babyl. Juden war er ferner dem Grosskönig sicherlich für Ruhe und Ordnung unter denselben verantwortlich. Die Erfüllung dieser Verpflichtungen war die Bedingung seiner Belehnung. Bei der Auffassung des Verhältnisses zwischen Grosskönig und Würdenträger als eines Vertrages, der erst abgeschlossen und dann durch eine schriftl. Urkunde bestätigt wurde, wird auch dem Reschgola eine solche ausgefertigt worden sein, wofür wir aus der arabischen Zeit, die in so vieler Hinsicht die frühere wiederspiegelt, ein direktes Zeugniss besitzen (bei Benjamin von Tudela ed. Asher I. S. 61 des hebr.

---

[1]) Der schon von Grätz V, 461 f. für die arabische Periode gezogene gewiss richtige Analogieschluss aus der von Kremer gefundenen Bestätigungsurkunde eines Katholikos, welche zu den Amtspflichten desselben neben der Oberleitung der christl. Kirche und der Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten nnter den Christen vor allem die Einziehung des Schutzgeldes von denselben und Ablieferung desselben an die Staatskasse rechnet, lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auch für die persische Zeit in Anwendung bringen, da ja die pers. Staatsmaschine bekanntlich, soweit der Koran nicht Aenderungen erheischte, von den siegreichen Arabern fast völlig intakt gelassen wurde, also aus den arab. Einrichtungen sehr häufig ein Rückschluss auf die des Sassanidenreiches gestattet ist. (Vgl. Mordtmann in Zeitschr. d. D. M. G. XVIII, S. 16; die Bestätigungsurkunde des Katholikos findet man l. c. Jahrg. 1853 S. 221). Ueber die einzelnen Steuerarten Nöldeke „Tabari“ 241 Anm. 1.

[2]) Cf. Jebam. 46a u. s. Jost IV, 309, Nöldeke „Tabari“ 241—246, 445. Cf. auch Jer. Sota Per. 5 Hal. 5 S. 20b. Die interessante Anekdote, wie der Reschglutha zur Lieferung einer, ein Zimmer von 40 Ellen im Geviert ausfüllenden Quantität Weizen verpflichtet, die im Rechnen schwachen Perser übertölpelt, indem er auf R. Huna's Rat um Erlaubnis bittet, zweimal eine zur Ausfüllung eines Zimmers von 20 Ellen hinreichende Quantität statt dessen liefern zu dürfen, also die Hälfte erspart, beweist wenigstens, dass auch Naturallieferungen öfter vorkamen.

Textes.[1]) Wenn in der arab. Zeit der königlichen Belehnung eine Volkswahl vorausging,[2]) auf die die Repräsentanten der Akademien den meisten Einfluss übten, so lässt sich eine solche in der früheren Zeit nicht, wie man hat annehmen wollen, nachweisen.[2]) Erblich war das Principat jedenfalls von jeher in der angeblich davidischen Familie,[3]) aber, wie in allen diesen abhängigen Regentenhäusern in Eran, war die Erbfolge innerhalb derselben so wenig fest geordnet, wie im Hause des Grosskönigs selbst. Sicherlich folgte gewöhnlich, aber durchaus nicht immer,[3]) der älteste Sohn.[4]) Wie im grossköniglichen Hause selbst, waren auch hier Söhne und Verwandte, welche die Nachfolge in der Herrschaft wünschten und desshalb die Freundschaft der Grosskönige suchten.[5]) Solche Verhältnisse „nicht bloss auszubeuten, sondern auch, wenn nötig, hervorzurufen," gehörte zur Politik der Grosskönige.[6]) In jedem Falle bedurfte der zur Herrschaft berufene der Genehmigung des Grosskönigs, auf welcher Gerechtsame die Sassaniden mit grosser Beharrlichkeit selbst in Bezug auf die rein geistlichen Würden der Christen,[7]) (so nahm es z. B. Shâpûr III sehr übel, als der

---

[1]) „ועשה לו (אמיר אל מומנין) הותם על כל קהלות ישראל" u. s. „und der Fürst der Gläubigen hat ihm (dem Reschglutha) eine Urkunde ausgestellt über sämmtl. israelit. Gemeinden" cf. dazu Frankel in seiner Monatsschrift Jahrgang 1852 S. 578. Zur Sache s. die vorherg. Anm. S. ausserdem Grätz V, 471, 472.

[2]) Cf. das oben S. 100 Anm. 4 über ארבריך gesagte, N. Babli in Juch. S. 92 f. Die Einschaltung in das Kaddischgebet „während des Lebens unseres Fürsten des Exilsoberhauptes" (N. B. l. c.) „während des Lebens unseres Herrn und Fürsten des Oberhauptes des Exils der Israeliten" (Ibn Verga unten 139) wird also auch der arab. Zeit eigentümlich sein, da sie nur am Wahltag, wie es scheint, üblich war S. 140.

[3]) Cf. Grätz V. 478 unten 153 Anm. 10.

[4]) Ueber die arab. Zeit cf. oben S. 48 Anm. 1 ff. In der Liste der pers. Fürsten cf. S. 130 folgt auf M. Ukban II. dezuzita statt seines Sohnes Abba Mare erst sein Bruder Huna III. (und Ukba III.?), nach Nathan II. kommt sein Bruder Cahana I., nach Huna IV. sein Bruder M. Sutra I, u. auch Huna VI., der höchstwahrscheinlich der Brudersohn seines Vorgängers Huna' V. ist, jedenfalls nicht dessen Sohn cf. oben S. 119 f. 120 A. 1, kommt nicht nach s. Vaters Tode sofort z. Regierung.

[5]) Cf. die Erz. von M. Pachda im kl. Chr. oben S. 121 f.

[6]) Spiegel l. c. 620. [7]) l. c. 621.

armenische König Khosrav selbst den Sahak zum Katholikos ernannte) bestanden. Man versagte auch wohl die Bestätigung, wenn der Candidat nicht persona grata war. Ein zuweilen vorkommender Ausdruck für das Verhältnis des jüd. Fürsten zum Hof von Ktesiphon ist: "קרובים למלכות הן" „sie stehen in nahen Beziehungen zum königl. Hof."[1] Gehörte er so zu den Beamten des Grosskönigs im weiteren Sinne, so rangierte er dementsprechend bei feierlichen Gelegenheiten unter diesen, und zwar natürlich nicht in erster Reihe.[2] Für die nähere Bestimmung seines Verhältnisses zu den übr. Würdenträgern der pers. Krone und des Ranges, den er unter ihnen einnahm, geben talmudische in sonderbarer Weise bisher missdeutete Stellen[3] einige Andeutungen. Aus ihnen scheint hervorzugehen, dass er dem höchsten Civilbeamten des persischen Reiches[3], dem arzabades (areat) Chiliarchen (der Arier) speciell untergeordnet war, welcher eine ähnliche, nur bedeutendere Würde, wie unser Minister des Inneren, innegehabt haben muss.[3]

---

[1]) Gittin 14b. Er findet sich auch in Bezug auf das Patriarchenhaus gebraucht. Cf. Sota 49b, B.-K. 83a.

[2]) Ueber die Rangordnung am grossköniglichen Hofe sind wir durch griech. Schriftsteller, Firdosi (Shâhnâme 2029 f. in seiner Beschreibung der Neujahrskour) und bes. Masûdi (2, 153) einigermassen unterrichtet. Nah dem letzteren unterschied die Hofetikette drei Klassen von hoffähigen Würdenträgern, deren erste, die Hofleute vom höchsten Rang, (die Açàvira und Prinzen), die königlichen Tischgenossen, sich zehn Ellen von dem Grosskönig entfernt halten mussten oder vielmehr von dem Vorhang, der ihnen dessen geheiligte Person verbarg, und an dem ein eigener Beamter aufgestellt war. Während die dritte und letzte von den dem Vergnügen des Königs dienenden Hofleuten gebildet ward, rangierten die (Marzbâns und Jspehbeds) Beamten und Würdenträger aus den Provinzen hinter der ersten, 10 Ellen von derselben entfernt. Zu der letzteren Klasse gehörte wohl auch der Fürst der Juden, und auch in ihr kann er unmöglich eine hervorragende Rolle gespielt haben. Unbegreiflich ist es, wenn Grätz IV, 276 und nach ihm Hamburger II, Artikel „Exilarch" S. 213 auf Grund d. missverstandenen Stelle in Schebuot 6 b, jer. Schebuot I, 2. ihm den vierten Rang nach dem Könige vindicieren. Cf. folg. Anm. und Nöldeke „Tabari" 68 Anm., Jost „Geschichte d. Judentums" II, 132 Anm. 2.

[3]) Schebuot 6b jer. Schebuot I, 2 cf. Berach. jer. 2. 4. In beiden Stellen aus Scheb. wird das Verhältnis von den beiden Hauptaussatzarten בחרת mit s. Nebenart סיד und שאת mit seiner Nebenart קרום mit dem des מלך und seines Unterbeamten (איפרכום), des רופילא). wofür jer. l. c.

Diesem hohen Würdenträger gegenüber trat er auch, wenn beide dem Herrscher ihre Aufwartung machten, sehr zurück, und hatte ihm den Vortritt zu überlassen.[1]) Am Hofe des Herrschers verkehrte er, wie andere vornehme Juden, unfraglich öfter, vielleicht regelmässig nach seinem Amtsantritt zur Erlangung der königlichen Bestätigung, wie dies aus der arab. Zeit genügend bekannt ist, und edle Herrscher, wie Shâpûr I. und Jezdegerd I., werden auch ihm gegenüber, wie anderen Repräsentanten der babyl. Judenheit, zuweilen die strengen

Krotosch. S. 32b ריש חיליה Feldherr hat (cf. indes Perles in Frankel's Monatsschrift 1870 S. 503, der es als königl. Adjutant erklärt, s. auch Levi „Wörterbuch z. d. Targumim" s. v. 414) zu dem ארקבטא (babl. hat אלקפטא) und seinem Unterbeamten, dem ריש גלותא verglichen deren Rangordnung (כשמהלכין זה אחר זה wie Raschi kommentiert) zuerst dahin gegeben wird, dass auf den König der Arkafta, diesem der Rufila u. diesem der Reschgl. folge, aber dann dahin abgeändert wird, dass jedem sein איפרכום zu folgen habe, dem erstgen. der Rufila, dem andern d. Reschgl., zwischen diesen aber kein Rangverhältniss stattfinde, מלך ורופילא, אלקפטא וריש גלותא. Diese letzte Wendung findet sich nur in babli. Aus der ersten mit Jeruschalmi übereinstimmenden Stufenreihe מלכא ואלקפטא רופילא ור"ג haben Grätz u. Hamburger d. erwähnten Schluss gezogen. Ueber die verschied. Deutungen des in versch. anderen Formen vorkommenden (cf. Perles l. c.) Würdenamens ארקבטא od. ארגבטא (das Targum zu 2. Chron. 28, 7 gibt משנה למלך durch ארקבטא למלכא wieder) cf. M. A. Levy in Zeitschr.d. D. M. G. XVIII, S. 89 ff., Levy in Wörterb. z. d. Targ. s. v. S. 34, Brüll Jahrg. V, S. 117, der es eigentüml. Weise mit dem armen horjapet Erzbischof zus. stellt, Kohut „Aruch" s. v. Schon Barthélemy „Reflex. sur l'alphabet de Palmyre" S. 16 Anm. leitet es richtig von dem pers. ארזבד azarapetes, azarapet areat (Elisaeus p. 47 angef. bei Spiegel III, 635. Cf. Perles l. c. Spiegel l. c.) ab.

[1]) Ausdrücklich findet sich dies in der schon in vor. Anm. genannten Stelle jer. Berachot II Halacha 4 am Ende ed. Frankel S. 5a ausgesprochen. R. Chija der Grosse, der bekannte Freund Jehuda' I, d. Fürsten, † c. 220 cf. oben Seite 73 f., gebraucht zur Bezeichnung der günstigeren Aufnahme, die ein inbrünstiges Gebet im Himmel zu erwarten habe, wie ein gedankenlos hergesagtes, folgenden Vergleich „אנא מן יומי לא כוונית אלא חד זמן בעי מכונה והרהרית בלבי ואמרתית: מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסא אי ריש גלותא" „Ich habe in meinem Leben (beim Gebet) nur einmal rechte Andacht gefühlt; da dachte ich nach in meinem Herzen und sprach: „Wer hat den Vortritt beim Grosskönig, der Arkafta oder der Reschglutha?" Hieraus geht nicht allein hervor, dass letzterer unter ersterem stand, sondern dass der Rangunterschied ein in die Augen fallender, bedeutender war. Cf. auch Kohut „Aruch" s. v. ארקבטא.

Forderungen des Hofceremoniells ausser Acht gelassen und einen vertraulicheren Ton angeschlagen haben.[1]) Jedenfalls hatte, wie die übrigen Beamten, auch er an dem ersten der eranischen Feste, dem Neujahrsfest[2]) zu erscheinen und dem König sein Neujahrsgeschenk, das in 4000 Dirhem bestand, zu Füssen zu legen[2]), wie aus einer handschriftlichen Angabe hervorgeht.[2]) Als Beamter des grossköniglichen Hofes trug der

[1]) Die prunkvolle Fahrt des vom Volk erkorenen Fürsten zum Khalifen, um diesen um die Anerkennung seiner Wahl zu bitten wird von Benj. v. Tudela ed Asher I. 68 ansführlich geschildert. Aehnlich wird das., v. Nathan Babli in Juch. 93a f., von einem bei Ibn Verga „Schebet Jehuda" Nr. 42 erhaltenen gaon. Responsum sein Aufzug, wenn er wegen eines Anliegens zu diesem fuhr, gerühmt, und nicht minder die huldvolle Aufnahme, die er bei dem Khalifen fand. In unserer Periode finden wir Rab in Beziehungen zum letzten Arsaciden Ardevân (Grätz IV, S. 281 A. 2), Samuel zu Shâpûr I. (Moed Katon 26a Grätz l. c. 288) Huna b. Nathan vor Jezdegerd I, der ihm den Gürtel höher rückt (Seb. 19a, aus welcher Notiz man nicht ohne Grund auf sein Principat geschlossen hat s. indess S. 110 Anm.) R. Chama im Gespräch mit Shâpûr II. (Sanhedr. 46b.), in dessen Mutter Ifra eine eifr. Gönnerin Raba's (Grätz IV, 364 ob. S. 112) und endlich R. Aschi, M. Sutra u. Amemar im Palast Jezdegerd's I. (Ket. 61a Grätz l. c. 382.) Dieser Fürst wird, wie Grätz mir mitteilt, gemeint sein, wenn der „Dinkart" den Herrschern empfiehlt, nach dem lauteren Gesetze d. Feuerlehre zu regieren u. sich nicht dem Judentum zuzuneigen, das die Welt zu Grunde richte. (Rev. d. ét. j. XVIII S. 3.

[2]) Das Naurôzfest, das vom ersten bis sechsten Tage des Monats Fervârdin dauerte, also ungefähr die erste Märzwoche hindurch gefeiert ward und das, wie unser Neujahr, das Jahr eröffnete, wurde am grossköniglichen Hof durch ein glänzendes Hoffest begangen, an welchem die Beamtenaristokratie und der Adel überhaupt dem König seine Aufwartung machte und sein Neujahrsgeschenk zu Füssen legte, und wobei ein strenges Ceremoniell beobachtet wurde (Firdosi „Shânâhme 2013/14 ff. siehe die Beschreib. dies. Neujahrskour. cf. Spiegel I, 527, III, 707. Die unvermeidlichen Geschenke waren gewiss allmählich nur dem Namen nach noch freiwillig und nach Stand und Rang des einzelnen schon im voraus bestimmte Summen geworden. Wieviel den Reschglutha das seine kostete, glaube ich in einem bis jetzt unbenutzten von Goldziher bei Kobak „Jeschurun" VIII. S. 77 und Revue des études juives 1884 S. 128 ff. abgedruckten Passus aus dem handschr. in der kaiserl. Bibl. v. Wien Nr. 94 (fol. 194b) vorh. Werk des Abu-Othman al Gahîz († 869 n.) gefunden zu haben. Derselbe teilt nämlich mit, unter der Perserherrschaft habe der Ras al-Gâlût am Naurôzfeste 4000 Dirhem gezahlt = 2800 M., wenn der gew. Sassanidendirham, = 1600 M., wenn der arab. älterer Zeit zu verstehen ist. Cf. über d. Wert d. Dirham Nöldeke „Tabari" 355 Anm. 1. Der Grund davon sei unbekannt, vermutlich

Fürst ein Abzeichen, das ihn als solchen erkennen liess. Dasselbe bestand in der sogenannten Kemora. Dieselbe war nicht ein breiter goldner Gürtel (Grätz IV, 276), sondern vielmehr ein kurzer um die Lenden von einem Gürtel festgehaltener Schurz, der reich mit Gold und Silber durchwirkt war.[1]) Er war nur den Fürsten der persischen Periode eigentümlich.[2]) In der That ist die „Kemora" uur in Persien und Indien in Gebrauch und Namen zu finden.[3]) Auch die Aufnahme in den heil. Verband der Priester geschah durch Bekleidung mit ihr.[4]) Der Name ist ebenfalls persisch.[5]) Der Gürtel kam übrigens in Eran oft als Schmuckgegenstand vor.[5])

Wie der Grosskönig selbst,[6]) so führte auch der jüdische Fürst als Emblem einen Siegelring, das Symbol der befehlenden Gerechtigkeit.[7]) Derselbe zeigte die Abbildung einer Fliege,

---

sei es ein Schutzgeld gewesen (der Zusatz, wenn das Fest auf einen Sabbat fiel ist sinnlos, mag aber dadurch entstanden sein, dass in der viell. benutzten hebr. Quelle stand ביום השביעי am siebten Tag (d. Adar) = 6. Tag d. Festes, der von dem ersten (naurôz i-huzek das kleine Neujahr) durch den Zusatz i-buzurg (das grosse Neujahr) unterschieden wurde cf. Hyde „hist. relig. veter. Pers." p. 23b und an dem nach Firdosi l. c. die Neujahrskour. stattfand. Die für ein Schutzgeld lächerlich geringe Summe werden wir also als das Neujahrsgeschenk des jüd. Fürsten zu betrachten haben, das er, wie die übrigen Reichsfürsten, am Hauptfesttage, naurôz i-buzurg darbrachte. Das Naurôzfest kommt bekanntl. auch im jer. Talm. Ab. Sora I, 2 p. 39 ed Krotosch. vor, wonach es am 2. Adar bei den Persern beginnt. Cf. Brüll „Jahrb. I. 166.

[1]) Scherira bei Aruch s. v. קמר Nr. 3. cf. oben Seite 131 Anm. 3, Horajot 13b s. dazu S. 67 Anm. 1. Scher. l. c. beschreibt ihn als eine חגורה, welche mit einem Gürtel festgehalten wird וקובעין עליה כסף וזהב.

[2]) Aruch l. c. "עד סוף מלכות פרס„.

[3]) „Der heil. Gürtel war im Cultus der alten Inder und Perser ein Gegenstand von besonderer Wichtigkeit" u. s. w. (Chwohlson „Die Sabier" Petersb. 1856 Bd. I, S. 107). Cf. auch Spiegel Avestaübers. II. Teil S. XXI f.

[4]) Spiegel l. c. Eran. Alt. III, 690, 700.

[5]) das S. 659, in der Sprache des Avesta heisst er „kemora" neupers. „kemer".

[6]) Beim Grosskönig spielte das Siegel bekanntlich eine grosse Rolle. Faustus 4, 53. Was unter ihm versprochen war, musste gehalten werden. Herodot 3, 128.

[7]) Cf. oben S. 28, 30 Anm 1, 123. Nach der Bostanai'sage soll dieser Ahnherr des arab. Reschgluthageschlechtes einer Fliege seine Würde zu verdanken haben. (S. Grätz V, 138 ff., Jost V, 317 ff. cf. Seder hadorot l. c.).

welchen Umstand zwei sagenhafte Erzählungen zu erklären sich bemühen. Obwohl die erste in der Mar Sutrasage gegebene dieses Wappen bis auf diesen, also bis auf den Beginn des 6ten Jahrhunderts zurückführt, dürfte bei dem tendenziösen Charakter dieser Erzählung aus der älteren bostanai'schen Sage als histor. festzuhalten sein, dass das Fliegenwappen erst in der arabischen Zeit aufkam. Auch andere Momente sprechen dafür. Hajâ, Gaon von Pumbaditha (1000—1038), der sich, wie sein Vater Scherira [1]) der Abstammung aus der Reschgluthafamilie rühmte und seinen Stammbaum auf Rabba bar Abbuha[2]), (um 260) zurückführte[2]), hatte zum Amtssiegelwappen einen springenden Löwen [3]) der Sage nach schon der alten judäischen Könige Wahrzeichen und auf der Stammesfahne Juda's abgebildet.[4]) Das gleiche Emblem hatten also wohl auch die Fürsten der pers. Zeit.[5]) Dasselbe befand sich auf all' ihrem Eigentum, und sogar ihre Hofweisen hatten es mindestens z. Z. Samuels zu tragen. [6]) Von sonstigen Insignien der Würde wissen wir nichts.[7]) War der Fürst so vom König als dessen Vasall ab-

---

In einer Audienz beim König stach ihm nämlich eine Fliege in's Auge, ohne dass er versucht hätte, sie zu verjagen. Ueber diesen Beweis von Anstandsgefühl hoch erfreut übertrug ihm derselbe die Fürstenwürde.

[1]) Ueber Hajâ Grätz V, 390, VI, 6 ff. Scherira's fürstl. Abstammung s. Sch. W. 18 oben S. 90 Anm.

[2]) Abr. b. David in Sefer hakkab. ed. Amst. 41a, vor. Anm.

[3]) Abr. b. D. l. c. · · · · וראיתי חותמו (Hajâ's) חתום על גליונים ואריה היה חקוק עליו.

[4]) Abr. b. David l. c., Genesis rabba K. 99, Numeri rabba Kap. 2. Der Nasi Jschai b. Chiskija b. Jschai von Damaskus um 1286 siegelte mit einem liegenden Löwen. Jost „Gesch. d. Judentums“ II, 22.

[5]) Auch die Patriarchen in Palästina hatten ein mit einem Bildniss versehenes Siegel jer. Ab. S. perek 3 cf. Landau in „Bilder aus d. Leben und Wirken der Rabb. Frankels Monatsschr. 1852 S. 332 Anm. 9, obwohl das Gesetz strenggenommen die Führung eines solchen nicht erlaubte.

[6]) Schabb. 58a „Samuel sagte zu R. Chinena b. Schila, alle Rabbanan dürfen nicht verbergen ihre Siegel am Sabbat, ausser dir“ u. s. w. Cf. Hamburger Encykl. II, S. 213, Grätz IV, 1. Ausg. 308 ff. 2. Ausg. 277 f., Jost IV, 272.

[7]) Wenn Grätz l c. 276 und danach Hamburger Artikel „Exilarch“ l. c. auch ein seidenes Obergewand als Würdeabzeichen betrachten will, so spricht die dafür angef. Stelle Schabb. 20b, wo der Bruder d. Reschgl. (Ukba's II. † 337, oben S. 99 A. 3 u. s.) in einem solchen erscheint, gerade dagegen.

hängig, so scheint er dem Volke gegenüber völlig unabhängig gewesen zu sein. Seine Macht war, wie es scheint nur an das Herkommen und die Sitte gebunden. Ob auf seine Ernennung von den Volkshäuptern irgend ein Einfluss geübt wurde, wie in der späteren Zeit,[1]) ist sehr fraglich.[2]) Eine feierliche Installation dagegen wird wohl auch in der älteren Periode üblich gewesen sein. Dieselbe, die auch das Muster des grossköniglichen Hofes für sich hatte,[3]) mag im wesentlichen mit der in der Blütezeit des islamischen Reschgolats gebräuchlichen[4]) übereingestimmt haben, nur war sie wohl einfacher, was sich daraus schliessen lässt, dass der Talmud nur eine der beim Wahlfest, wie sonst, genannten Auszeichnungen erwähnt, die angeblich schon unter den judaeischen Königen gepflogene Sitte, die Thorarolle dem Fürsten zu seinem Sitze

---

[1]) Cf. Grätz V, 478. Siehe auch S. 100 Anm. 4. S. 17 Anm. 1.

[2]) Oben S. 133.

[3]) Spiegel III, 606 f. S. Nöldeke „Tabari“ S. 30 Anm. 3.

[4]) Die Investitur, wie sie in der arab. Zeit stattfand, schildern uns ausführlich Ibn Verga im „Schebet Jehuda“ Nr. 42 nach einer תשובת גאונים ראשונים (ed. Wiener S. 84—86) und Nathan hakohen ben Isak hababli bei Juchas. Amst. 1717 S. 92 ff. (cf. Grätz V, 145 f. Hamburger l. c. 212 f. Reifmann in Bikkurim I S. 47 f. “דרך הקמת ראש הגולה„). Beide Berichte, von denen der Nathans durchweg mehr ins Detail eingeht, stammen offenbar aus ganz verschiedenen Zeiten. Den Beweis hierfür geben folgende Stellen: „אבל ראשי ישיבות אינן קורין בספר תורה באותו היום מפני שקדמון אחר“. „Aber die Akademiehäupter lesen an diesem Tage nicht aus der Thora vor, weil heute ein anderer den Vorrang einnimmt.“ (Nath. Babli l. c. 92 b). „וקורא ראשון (ר׳ ג׳) ואחריו ראשי ישיבות“ und er (der Reschgola) liest zuerst vor u. nach ihm die Scholarchen (Ibn Verga l. c.) Das ganze Volk begleitet ihn nach dem Gottesdienst am Sabbat nach Hause, aber nach Nathan ראשי ישיבות אינן הולכין עמו (Nathan l. c.) Cf. Ibn Verga והולכין אחר התפלה לביתו ששים ושמחים „und nach dem Gebet ging man mit ihm nach Hause, fröhlich und guter Dinge.“

Stammt nun Nathans hakohens Bericht (c. 950) aus seiner eignen Zeit, wo die weltl. Macht des Principats zu einer Schattenmacht herabgesunken war, nur durch reiche Geschenke an die Khalifen und ihre Grossen ihr Dasein fristete und nur dem Namen nach über den Schulhäuptern stand, die sich ihm an Rang fast gleich dünkten (cf. Grätz V. 294), so führt uns das „Responsum der älteren Gaonen“ in die erste Zeit der islam. Periode.

zu tragen.[1]) Die Herrschergewalt, die auf den so in sein Amt eingeführten Exilarchen überging, kennzeichnet Scherira vom rabbin. Standpunkt aus kurz als „eine harte und despotische"[2]) In der That war dieselbe fast unumschränkt, ganz besonders in der Arsakidenperiode, bevor der Rabbinismus durch Rab und Samuel seine herrschende Stellung errungen hatte. Unter dieser in religiösen Dingen ziemlich indifferenten Dynastie hatte und übte er auch die peinliche Gerichtsbarkeit in ihrem vollen Umfange.[3]) Den willkürlichen Charakter seiner Gewalt spiegelt die mehrfach angeführte in diese Zeit gehörende lebhafte Schilderung Gittin 14b anschaulich wieder.[4]) Die Entziehung dieses Rechts bildete eine der ersten Herrscherhandlungen des

---

[1]) Jer. Sota VII p. 22a von R. Jose b. Bun erzählt. Von demselben rührt auch die charakteristische Motivirung dieses Usus her: על ידי שזרעו של דוד (אין) משוקע שם אינון עבדי לו כמנהג אבתהון weil der Same Davids dort sich (un) vermischt erhalten hat, thut man ihm wie ihren Ahnen (nämlich den alten Königen von Juda). Es war die einzige in der Synagoge dem Fürsten erwiesene Auszeichnung, die er selbst noch zu Nathan's Zeiten nicht mit den Schulhäuptern teilte. Das bekannte Jekum purkan gehört wohl erst der arab. Zeit an, zumal Harkawy's Annahme, dass unter den an erster Stelle gen. Resche kalla die nicht mit dem den babyl. Scholarchen vorbehaltenen Titel „Gaon" bezeichn. Lehrer v. Paläst. zu verstehen sind, diese, in der das Gaonat aufkam, als Entstehungszeit des Segens voraussetzt. (Resp. III, 377).

[2]) Scher. W. 18. „והוה אית להון לראשי גלותא מרות קשה ושלטנותא בימי פרסיים u. s. w.

[3]) Cf. die oben S. 66 Anm. 5 im Auszug gegebene Stelle aus Gittin 14b. Der Palästinenser Acha b. Joschia erfährt von dem aus Babylonien zurückgekehrten Dostai berabbi Jannai (dessen Begleiter Jose ben Kephar die Beamten des Reschglutha gemisshandelt hatten; (derselbe Name erscheint auch als der des einen der von Simon b. Gamaliel an Chananja, den Neffen R. Josua's gesandten Sendboten, (Berach. 63 a b), während die Relation des Jeruschalmi Nathan und Isak hat. Nach Bachers wohlbegründeter Meinung ist die Rel. des babli die authentische und die des einen groben Anachronismus begehenden Jer. zu verwerfen [gegen Grätz IV, 2te Ausg. 478 cf. oben S. 64 A.], also diese letztere wohl frühere Reise des Jose b. Kephar nach Babylon ebenfalls als histor. zu betrachten) mit Erstaunen, dass diese, eine jüdische Behörde die Macht besitzen אומרין כפותי כופתין אומרין הרוגין הורגין sogar Todesstrafen zu vollstrecken. cf. weiter.

[4]) Cf. vor. Anm.

siegreichen Sassaniden.[1]) Indessen brauchte der Reschglutha, wenn auch auf das Recht zur Vollstreckung der Todesstrafe, das auch das talmud. ungefähr gleichzeitig mit Ardashîr im jüd. Babylonien zur entschiedenen Herrschaft gelangte Gesetz keinem jüd. Gericht nach der Auflösung des „Quaderhallensynhedriums“ zugestand,[2]) auf die Ausübung der Criminalgerichtsbarkeit unter dem neuen Herrscherstamm nicht vollständig zu verzichten,[3]) wie es scheint. Von weit grösserem Einfluss als der Dynastienwechsel sollte die um dieselbe Zeit (n. 219) stattgefundene religiöse Umwälzung für das Principat werden.[4]) Anfangs freilich schien mit ihr eine Stärkung seines Ansehens und Ausdehnung seiner Befugnisse auf ein neues Gebiet, das rein religiöse, gegeben zu sein. Der Reschglutha, der mit Eifersucht bisher seine Macht, wie seine Einkünfte

---

[1]) Baba Kamma 117a „אמר לוה (רב) לרב כהנא עד העידנא הוו פרסאי דלא קפדי אשפיחות דמים והשתא איכא פרסאי דקפדי אש"ד ואמרי מרדין מרדין. „Früher hinderten die Perser (Parther) die Vollstreckung der Todesstrafe nicht, wohl aber jetzt (die Neuperser); die sprechen: das ist Mord Mord! (מרדין erkl. Hajâ Gaon angef. bei Raschi zu B. M. 39a s v. מחמת מרדין als ein pers. Wort im Sinne von הורגין.

[2]) Cf. Raschi zu Sanhedr. 27a s. v. ליכהיוהו לעיניה.

[3]) Sanhedrin 27ab. Ein gewisser bar Chama hatte einen Mord begangen. Da sprach der Reschglutha zu R. Abba b. Jakob (um 300) פוק עיין u. s w. die in solchen Fällen gew. Formel der Uebergabe der Sache zur näheren Untersuchung an den Inquirenten (Jost IV, 241), wenn er wirklich gemordet hat, “לכהייה לעיניה„ soll man ihm die Augen ausstechen (Jost. l. c. die schon von manchen Gaonen (cf. Aruch s. v. כהה) gegebenen den Ausdr. im figürl. Sinn fassenden Erklärungen sind unmöglich und aus dem v. Raschi z. St. angegeb. Grund hervorgeg.) Der nehardeanische Rektor Chama (v. 356—377 Scholarch v. Pumbaditha) liess sogar eine der Buhlerei überführte Priestertochter nach streng mosaischem Recht verbrennen, und wenn die Sache auch mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und das erw. relig. Gesetz scharfen Tadel fand, so scheint man doch daraus, dass nicht, wie in einem weit weniger gravierenden Fall bei Raba (der einen Juden, weil er mit einer Perserin gebuhlt, so hatte geisseln lassen, dass er an der Züchtigung starb Taanith 24a), das pers. Gericht einschritt (cf. auch B. B. 58a dazu Jost IV, 260), auf die Zustimmung des derzeitigen Exilarchen Abba Mar (c. 350—c. 370) schliessen zu dürfen, der sich sonst bei Shâpûr II. über solchen Missbrauch der von ihm verliehenen Amtsgewalt beschwert hätte.

[4]) Cf. auch oben S. 74 ff.

durch das palästinensische Patriarchat, (bis dahin unbestritten die höchste geistliche Behörde auch für Babylonien) geschmälert gesehen hatte[1]), und dessen Versuche sich dieses unbequemen Rivalen zu entledigen, erfolglos geblieben waren,[2]) schien nun an die Stelle des Patriarchen für Babylonien treten zu sollen. Nicht mehr dieser, sondern er war es jetzt, der den Rabbinen die Erlaubniss zur Ausübung ihrer richterlichen Funktionen erteilte,[3]) ja dessen richterliches Diplom wenigstens nach babylonischen Anschauungen für Palästina ebenfalls galt,[4]) während das des Nasi nur für letzteres Land Bedeutung hatte.[4]) Um aber ein höheres Ansehen in religionsgesetzlichen Dingen zu behaupten, war bei der immer höheren Ausbildung des Gesetzessystems ein tiefes religiöses Wissen erforderlich, das der Reschglutha der im Grunde rein weltlichen Natur seiner Würde gemäss nur selten besass. Die Legislative ging vollständig in die Hände des Gelehrtenstandes über, dessen Mittelpunkt die beiden Akademien von Sura und Nehardea (an des letzteren Stelle trat nach 260 Pumbaditha) mit ihren Rektoren waren. Diese mit ihrem Senat (רבנן) waren es, die aus den kanonischen Rechtsquellen, der Bibel und der haupsächlich in der Mischna

---

[1]) Oben S. 86 Anm. 1.

[2]) Oben S. 64 ff.

[3]) Sanhedr. 5a „אמר רב, האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מבעי למיפטרא לשקול רשותא מבי ריש גלותא, וכן אמר שמואל לשקול רשותא מבי ריש גלותא“ „Rab sagte: Wer eine richterliche Entscheidung treffen und nicht im Fall eines Irrtums den Schaden ersetzen will, der muss ein Diplom vom Reschglutha nehmen. Ebenso urteilt Samuel.“ Cf. oben S. 86 Anm. 3, cf. auch Sanhedr. 6a über Rabba b. Huna.

[4]) Sanhedr. 5a „פשיטא מהכא להכא ומהתם להתם מהני, ומהכא להתם נמי מהני, דהכא שבט והתם מחוקק כדתניא לא יסור שבט מיהודא ····· ומחוקק מבין רגליו“ ····· „Selbstredend gilt (das Diplom d. R. G.) für Babel u. (das des Nasi) für Palästina, ebenso selbstredend gilt das erstere auch für Palästina: denn hier (in Babylon) ist das Scepter und dort der Gesetzestab; wie es heisst: „Es soll nicht weichen das Scepter von Juda“ (Beresch. 49, 10) das sind die Rosche glutha in Babel, welche Israel mit dem Scepter beherrschen „und der Gesetzesstab von seinen Füssen“ das sind die Enkel Hillels, welche die Lehre im Volke verbreiten.“ Ueber das Verhältnis des Exilarchats zum Patriarchat nach der Volksmeinung cf. noch Seite 144 ff. Ein solches Diplom für Richter s. jetzt bei Harkawy III, 355.

niedergelegten Traditionslehre heraus ein Gesetzessystem konstruierten, das alle Seiten des gesellschaftlichen Lebens umfasste, während der Princeps, der mit dieser Entwicklung der Dinge, die ihn selbst in seiner persönlichen Freiheit oft empfindlich beschränkte, unmöglich einverstanden sein konnte, selbst die Hand dazu bieten musste, dass die so gewonnenen neuen Gesetze in's Leben traten, ohne Zweifel, weil die Unterstützung der von religiösen Tendenzen gewöhnlich stark beeinflussten Sassaniden ihm im allgemeinen nicht sicher genug war, um es mit der bald tief im Volke wurzelnden neuen Richtung aufzunehmen. Der jüd. Fürst musste sich also damit begnügen, im ganzen unbestritten als Oberherr in jüd. Angelegenheiten anerkannt zu werden, auf dieselben aber nicht soviel Einfluss üben zu können, als dieser Stellung angemessen gewesen wäre. Dieselben blieben vielmehr, je intensiver und ausgebreiteter die jüd. Religionswissenschaft, auf Grund deren sie zu leiten waren, wurde, und je tieferes Studium sie erforderte, mehr und mehr den von ihm zur Verwaltung der einzelnen Ressorts bestellten Rabbinen überlassen. Selbst von der Rechtsprechung, einem der wichtigsten Teile seines Amtskreises, zog er sich allmählich fast völlig zurück. Während wir das Obergericht zu Samuels Zeiten unter M. Ukba's I. Vorsitz finden,[1]) tritt schon unter seinen nächsten Nachfolgern ein von ihnen ernannter Oberrichter[2]) (Nachman b. Jacob), der seinen Sitz am

---

[1]) Cf. oben S. 82 ff.

[2]) Cf. Grätz IV, 326 f, Jost IV, 287 ff. Das Amt des Oberrichters (Ab beth Din) kommt noch am Ende der gaonäischen Periode als gleichbedeutend mit Hofrichter (דיין דבבא), aber dem Gaonat untergeordnet, vor. Cf. Brüll II, 35 Anm. 42. Er residierte am Hofe des Exilarchen, daher der Name „Hofrichter“ (בבא, das öfter die Bedeutung ‚Hof‘ hat, und das gleichbedeut. פתחא sind die gewöhnl. Ausdrücke für den des Reschglutha cf. Ket. 34a, 65b. Chul. 84b, Schabb 126b, Beza 23a.) Derselbe steht an der Spitze des fürstl. Hofgerichts, das nam. in den Respons. ed. Harkawy öfter genannt wird. Cf. das. S. 378 unten 148. Das letztere heist „Resp.“ III, 389 cf. Ben Chananja IV, 141—142 באבא דמרותא oder בית דינא דנשיא. S. Hal. ged. ed. Hildesheimer S. 86. Dass der Oberrichter am Hofe residierte beweist auch B. B. 65a. R Huna sagt: Die Halacha ist nach deiner (R. Nachman's) Ansicht festzustellen, denn du hast am Reschgluthahof ja täglich richterliche Entscheidungen vor Augen.

Fürstenhof hatte, an die Spitze des Oberappellationsgerichts. Ukba II., wegen seiner Gelehrsamkeit mit dem Ehrentitel Rabbana belegt, scheint wieder die Thätigkeit Ukba's I. aufgenommen zu haben, im allgemeinen nahmen die Fürsten der talmud. Periode, teils aus Unkenntnis, teils aus dem Bestreben heraus, ihre Person, wie die Grosskönige, möglichst wenig zu zeigen, endlich auch aus Widerwillen gegen die herrschende Richtung, die zu bekämpfen sie nur gelegentlich Repressivmassregeln anwendeten [1]), öfter ihren Unwillen scharf zum Ausdruck brachten [2]), an dem Volksleben, wie es scheint, wenig Anteil. Eingeschlossen in seinem Schlosse, das er nur selten verliess [3]), war der Fürst dem Volke wenig zugänglich, und selbst den angesehensten Gelehrten ward selten die Gunst einer Audienz zu teil. [4]) Trotzdem war er bei den Juden in Babylon nicht unbeliebt. [5]) Stolz darauf, in ihm einen echten Davididen zu besitzen, dessen von der pers. Regierung gewähr-

---

[1]) So wird Rab auf Befehl des Exilsfürsten (wohl Ukba I. cf. oben S. 81 Anm. 2) ins Gefängnis geworfen, weil er sein Amt als Marktinspektor nicht nach den Intentionen desselben verwaltet hatte und verwalten wollte cf. auch unten über die Misshandlungen der Gelehrten durch die Exilarchisten von denen er aber wohl nur zum Teil selbst Kunde hatte. (Gittin 67b)

[2]) Erubin 25b, 26a קרי עלייהו ריש גלותא: הכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו· Da rief der Reschglutha über sie (Raba, R. Papa u .s. w.) aus: Weise sind sie um Böses zu thun (zu erschweren), aber Gutes zu thun (zu erleichtern) verstehen sie nicht; Cf. Raschi zur St., oben S. 104 Anm. 2.

[3]) Für die arab. Zeit Ibn Verga „Schebet Jeh." Nr. 42 von jenem Tage an (dem der Installation) verliess der Nasi sein Haus nicht mehr und bestimmte Leute kamen zu ihm und beteten mit ihm gemeinschaftl. (S. 87 fast mit dens. Worten Nathan S. 92b Ende). Aehnliches ergiebt sich für die talmud. Periode aus dem fast völligen Zurücktreten der Person des Reschglutha. Cf. oben S. 87. Sukka 10b, wo die Gelehrten R. Chisda und Rabba b. Huna erst auf ihren ausdrücklich geäusserten Wunsch dem Fürsten (Nehemia) ihre Aufwartung machen dürfen z. St. oben S. 94.

[4]) S. vor. Anm.

[5]) Als der Sohn des Fürsten z. Z. Samuels (Mar b. Mar Ukba?) plötzlich stirbt, strömt die gerade zum Gebet versammelte Gemeinde aus der Synagoge, ohne das Mussafgebet zu verrichten. Jer. Ber. 4, 6 S. 8. Cf. Ber. 30b, wo der Einfall eines Heeres als Grund für die Unterbrechung des Gottesdienstes angegeben ist.

leistete fürstliche Gewalt die Wahrheit der alten Prophezeihung bestätigte, nach welcher Juda d. h. der davidische Königstamm ewig herrschen sollte, erhoben sie ihn hoch über den gleichfalls als Davididen betrachteten, aber ohne weltliche Autorität fungierenden Patriarchen, der sich ausserdem als davidischer Nachkomme von der weiblichen Linie keiner so erlauchten Abkunft rühmen durfte[1]) und desshalb selbst seine Superiorität willig anerkannte.[2]) Mit ihm verglichen erschienen dem Babylonier seine Fürsten wie Götter.[3]) Nach der Volksansicht sollte ihre Autorität sich sogar über Palästina,[4]) wie es scheint, also über die ganze Gola erstrecken. In Wirklichkeit ist es fraglich, ob sie je über die Grenzen des jüdischen Babyloniens[5]) hinaus thatsächlich Bedeutung gewonnen hat.[5])

[1]) Genes. rabba cap. 33. c, jer. Kil. IX, 4. S. 32a, Ket. jer. S. 35a. cf. oben S. 57 Anm. 5, jer. Sota VII p. 22a, oben S. 140 Anm. 1.

[2]) Gen. r. l. c. jer. Kil. l. c., Horajot 11b oben S. 58 Anm. 3.

[3]) Chulin 92a. In dem Vers כי שרית עם אלהים ועם אנשים (Gen. 32, 29) findet Rabba die Hindeutung auf die beiden Häupter Israels „den Reschglutha in Babel und den Nasi in Palästina.“ Schon aus dieser Reihenfolge ergiebt sich, dass ראש גולה dem אלהים entspricht und nicht אנשים, wie es Raschi z. St. irrtüml. (die richtige Erklärung s. bei Crochmal „Scholien“ S. 43) auffasst cf. das. [4]) Sanhedrin 5a, oben S. 142.

[5]) Die Grenzen Babyl. best. d. Talmud an verschiedenen Stellen, bes. Kidd. 71b s. dazu Berliner „Beiträge z. talm. Geogr.“ S. 14—21. In arab. Zeit reichte die Macht des Reschgola soweit wie das bagdader Khalifat. Wenn die Grätz'sche Interpretation der räthselhaften Talmudstelle Jebamot 115b יצחק ריש גלותא הוה קאזיל מקורטובא לאספמיא ושכיב שם u. s. w. die den Commentatoren viel zu schaffen gemacht hat cf. תשובות הר'א'ש 50, Juch. s. v., Rapoport in Erech Millin s. v. „אספמיא“ richtig ist, sodass Isak (der Name kehrt unter den arab. Exilarchen noch zweimal wieder) von Corduene (in dem karduch. Gebirge) nach Apamea in Südbabylonien gereist wäre (cf. Levy Wörterb. zu den Targ. s. v. אספמיא) so wäre damit eine Andeutung von Beziehungen zwischen dem jüd. Fürsten und Armenien (das bek. oft zum Perserreich gehörte) gegeben, da Corduene an d. Grenze dess. lag. In der späteren Zeit finden wir in Nisibis, Armeniens Hauptstadt, einen Zweig des Geschlechtes (Nathan Babli in Juch. Amst. 1717 S. 92a). Cf. auch oben S. 22 Anm. 3.

Man könnte also fast auf die Vermut. kommen, dasss auch in unserer Periode ein solcher dort existierte, mindestens seit dem Anfang des 4ten Jahrh. Unter dieser Annahme würde sich die auffallende Erscheinung erklären, dass auf die Nachricht vom Tode dieses Isak Abbaje an der Identität desselben zweifelt, obwohl er ausdrücklich in dem Bericht als Reschgola

Der hohen Meinung, die das Volk von dieser Fürstenfamilie gefasst hatte, obwohl deren äusseres Auftreten und Privatleben nur selten ganz nach seinem Herzen sein konnte, entsprechen vollkommen die (meist persischen) hochtönenden Titel, welche es ihm beilegte.[1]) So heisst er geradezu Herrscher (Kahrmân[2]), hoher erhabener Herr (ארדא ארטא)[3]), Hoheit[3]). Die reichen Mittel, die ihm seine Stellung und sein Reichtum[4]) an die Hand gab, um seine Getreuen zu belohnen, wie die Furcht vor den Strafen[5]), die ganz nach seiner Willkür auch die angesehensten treffen konnten[5]), mussten Veranlassung geben, dass man ihn,

---

bezeichnet war, ferner, dass der Ausgangspunkt seiner Reise nicht Babylon sondern Armenien (die a. Grenze) ist, dass für einen Reschglutha dieses Namens im Talmud, nach dem Ukba b. Nehemia der derz. Reschglutha ist, kein Platz, und derselbe im S. O. s. nicht genannt ist, endlich, dass die armenischen Vorgänge im 4. Jahrhundert im kl. Chronik bes. berücksichtigt sind. Cf. oben S. 35 Anm. f. Grätz V, 441. s. unten 151 Anm. 5. (Nach Brüll VII, 115 wäre Jeb. 115b zu lesen „von Schaglutha", also די statt רי u. der Moed Katan 14b genannte Ort zu vergleichen. Cf. Crochmal bei Brüll.

[1]) Cf. die Titel der Perserkönige bei Spiegel III,608.

[2]) משום דשכיחי גבי קהרמנא Erubin 59a, wo Raschi erklärt: „אצל המושל" u. Aruch (nach dessen Lesart die des Talmud korrig. werden muss), „שלטון". Cf. Perles in Frankels Monatsschrift 18. Jahrg. 19, S 565. Bei Kenoph „Hellenik." heisst Cyrus d. J. „Karanos." Cf. Schebet Jeh. Nr. 42.

[3]) Gittin 14b cf. oben S. 66 Anm. 5, (140 Anm. 3) ושכותיהן מבוהלין ארדא וארטא ופילי בריש R. Dostai berabbi Jannai erzählt in Palästina, wo er eine Schilderung der Nehardeanischen Behörde, die seinem Gefährten Jose b. Kephar übel mitgespielt hat, geben muss, auch von den „hochtönenden Titeln," die dieselbe führt. Die beiden ersten der dort angegebenen sind offenbar das pers. in so vielen pers. Namen sich zeigende ארטא, das „erhaben" bedeutet. Z. 3ten vielleicht zu vergl. „hohe Pforte". Rapoport „Erech Millin" s. v. ארטא legt ihm den im Text angenommenen Sinn bei und bringt es mit dem aram. פיל Elephant = Starker in Verbindung. Fälschlich fasst Berliner l. c. S. 50 alle drei שמות „als Schimpfworte, mit denen jene Beamten um sich geworfen haben." Späterer Titel מרות 143 A. 2.

[4]) B. B. 36a cf. weiter.

[5]) B. B. jer. V. S. 15a verfügt der Exilarch (Ukba I.? cf. oben S. 81) selbst über Rab Gefängnisstrafe, cf. oben S. 141 Anm. 3, die 'דבי ר' ג nehmen öfter Gelehrte fest cf. unten 149. Eine ungewöhnliche Beschimpfung erfuhr das renitente Schulhaupt Chanina nach dem klein. Chron. durch Huna VI. (— 508 oben S. 121). In eigentümlicher Weise nutzte mancher wohl die allgemeine Furcht vor der Macht des Reschglutha dahin aus, dass er beim

wie seine Günstlinge, um ihre Gunst zu gewinnen, mit Geschenken überhäufte, die sicherlich bedeutend genug waren, um neben den Einkünften, die er aus seinen eignen Besitzungen zog, ihm die Möglichkeit, den seiner Würde geziemenden Glanz zu entfalten, zu gewähren[1]) und mehr betrugen, als die später zur Unterhaltung seines Hofstaats erhobenen festgesetzten Steuern.[1]) Die materiellen Vorteile, die eine nähere Verbindung zu bieten schien, bewogen selbst hochangesehene Persönlichkeiten in den Kreis seiner Höflinge zu treten und sogar das Zeichen der Abhängigkeit, sein Wappen, an ihren Gewändern zu tragen[2]). Arme Gelehrte erhielten ihren Unterhalt an seiner Tafel und hiessen desshalb „die Gelehrten vom Hause des Reschgola“[3]). Dieselben werden, wenn sie tüchtige Gesetzeskenner waren, gewöhnlich zugleich die Regelung des Haushalts nach religionsgesetzlichen Vorschriften, deren der Fürst selbst, mochte er auch gelegentlich in das religiöse Genre fallende Fragen an die besuchenden Gelehrten richten[4]), wenig kundig

---

Kauf eines Grundstücks dasselbe im Namen des Reschgl. zu erwerben vorgab, um mit dem auf dessen Namen lautenden Kaufbrief den Besitz vor Reklamationen und Gewalt zu sichern. B. K. 102 b. f. cf. S. 154 Anm. 1.

[1]) Zu Benj. von Tudela's Zeit (um 1170) erhob der Exilarch Daniel eine bestimmte Steuer (ed. Asher I, 63), nach Nathan Babli betrug dieselbe gegen 700 Golddenare unter dem derzeit. Fürsten David ben Sakkai (c. 940 cf. Grätz V, 147), ausserdem hatte er das Recht, eine Zwangssteuer einzutreiben (bei Juch. 93a).

[2]) Das Siegel des Exilarchen trägt selbst Chinena b. Schila aus dem בֵּי שילא, einem der angesehensten Häuser Babylon's, das bei der Exilarchenkour nach jer. Taanith 68a Abschnitt IV den zweiten Rang beanspruchte und einnahm. Auch Nachman b. Jacob u. Acha b. Jakob gehören in diese Klasse cf. weiter S. 151 f. Die Einzeichnung von Namen u. Titel des Fürsten in die Gewänder seiner Höflinge galt übrigens den Arabern als eine pers. Sitte, die sie selbst später annahmen. S. Kremer „Kulturgesch. des Orients“ II, 293. Cf. unten 150 ff.

[3]) רבנן דבי ריש גלותא Schabb. 58a, Sukka 31a.

[4]) So fragt der Exilarch den Huna († 297) nach dem Sinne einer Schriftstelle Sanhedrin 44 a, Huna und Chisda nach dem Grund des Verbots der Hochzeitskränze Gittin 7 a (viell. der Exilarch Huna II.? Seite 87 Anm. 2), R. Hamnuna († 322) nach dem Sinne eines Schriftverses Schabb. 119a. Ausnahmen von diesem bei den Exilarchen gewöhnl. Mangel an Wissen finden wir bei Ukba I. (c.210—c.240 cf. 81 f.) u. Ukba II, der sogar wie s. Brud. Nehemia

war, übernommen haben. Unter ihnen bekleidete wohl eine besonders hervorragende Stellung der חכם שלו der Gelehrte *κατ' ἐξοχήν* des jedesmal. Fürsten.[1])

Eine dritte Klasse der Hofgesellschaft bildete die sehr zahlreiche Dienerschaft, die sich durch ihre Zügellosigkeit, von der die talmud. Schriften mehr melden als vom Fürsten selber, auszeichnete.[2]) Indessen sind sie allein gewiss nicht immer

den Titel Rabbana trug (c. 313—337 oben S. 92 ff.) Der wahrscheinl. (Scher. berichtet es ausdrücklich cf. oben S. 90 Anm. ff.) dem Exilarchenhause angehörende Rabba b. Abbuha war ein berühmter Gesetzeslehrer, demselben entstammte auch der bekannte R. Huna, und nach einer sehr begründeten Vermutung der Gesetzeslehrer Huna b. Nathan (cf. oben S. 71 Anm. am Ende, S. 111 Anm.

[1]) Welche Würde unter dem חכם שלו des kl. Chron. zu verstehen ist, ist ungewiss. Brüll will den nachmal., דיין דבבא Hofrichter gen. Würdenträger darunter verstehen, der ehemals am exilarchischen Hof residiert hätte, wie d. Name anzeige (oben S. 143 Anm. 2, Brüll II, 95, 35 A. 42) u. der als Präsident des Hofgerichts (בית דין דמרותא Resp. Gaonim ed. Harkawy S. 378) auch ריש דייני דבבא דמרותא genannt wird cf. Resp. ed. Hark. l. c. Die Existenz eines solchen bestätigt auch das kleine Chronikon, wenn es von einem דיינא דריש גלותא spricht. Aber ein gewichtiger Grund gegen Brüll scheint mir die Thatsache zu sein, dass nicht allein im kl. Chron. häufig mehrere Vertreter des „Chachamats“ genannt werden (gewöhnlich 2, zuweilen 3 (bei M. Sutra II), ja sogar 4—5 (bei Nachum), sondern auch der aus dem Talmud als Oberrichter (Ab beth Din, ein anderer Name für Dajan debaba, Brüll l. c.) bek. Nachman b. Jakob im S. O. s. nicht vorkommt. Viell. soll damit im S. O. s. überh. keine bestimmte Würde, sondern nur der hervorragendste unter den jedesmaligen Hofgelehrten zur genaueren Bestimmung der Zeit seines Fürsten bezeichnet werden. Hofgelehrte sind auch wohl die mit דריש אפתחא דריש גלותא, דריש אפתחא דבי נשיאה in ihrer Thätigkeit am Exilarchen- oder Fürstenhof charakterisierten Männer. So kommt vor Ena der Alte z. Z. R. Nachmans b. Jakob Chulin 84b, R. Chija Ketub. 34a, Ulla rabba Ketub. 65b, R. Jona Schabb. 155b, R. Gebiha Beza 23a u. R. Isak Naphcha Schabb. 126b, M. Kat. 24b (Ket. 34a u. Schabb. 155b wie M. Kat. 24b (Anani) beziehen sich wohl auf Palästina. Ueber das Verhältniss vom נשיא zu ריש גלותא cf. oben S. 90 Anm. gegen Ende, s. noch Juch. ed. Fil. S. 169, 2te Col., Scher. W. 18 „u. es wurde eingekerkert Huna Mar der Reschgola“ „und es wurde hingerichtet Huna b. Mar Sutra der Nasi“. Oben S. 115 A. 1. Schebet Jehuda N. 42 Anfang.)

[2]) Baba Kama 59b (z. Z. Huna's II. S. 88), Gittin 67b (oben S. 89 Anm 1), Erubin 11b (das.) Ab. S. 38b (oben S. 109 Anm. 5), B. B. 36a, (cf. weiter), Pesach. 76b (oben S. 87 Anm. 2); Schabb. 135a, Schabb. 48a Sukka 31a u. s.

unter den solche Uebelthaten verübenden רבי ריש גלותא zu verstehen.[1]) Vielmehr standen die Höflinge im allgemeinen, wie ihr Herr, im mehr oder minder schroffen Gegensatz zu der herrschenden relig. Richtung, die ihnen das jüd. Leben mit einer unübersteigbaren Mauer von willkürlichen, in der Schrift nicht begründeten Satzungen zu umgeben, jeden Lebensgenuss zu erschweren oder zu verbieten und eine für kulturelle Entwicklung ganz unnütze Thätigkeit zu entfalten schien[2]). Ihre Lehrthätigkeit war diesen vielleicht auch, wie der Reschglutha selbst, durch Beziehungen zum Hof von Ktesiphon zu genauerer Kenntnis anderer religiöser Standpunkte und so zu freieren Ansichten geführten Männern ein Gegenstand des Spottes, den sie durch Uebertreibung der rabbin. Sophistik nicht weniger geschickt, wie mancher nicht ungelehrte Fürst, zu Zeiten zu verhöhnen wussten[3]), aber auch des Unwillens, der sich in Neckereien[4]) u. mehr oder weniger empfindl. körperlich. Misshandlungen[5]) der Gelehrten Luft machte, wenn die Thätigkeit derselben sich gegen das ungebundene, sich durchaus nicht ängstlich innerhalb der gesetzlichen Schranken bewegende Hofleben richtete.[5]) Eine solche Behandlung soll sogar zum Tode des berühmten Scholarchen R. Sebid († 385) geführt haben.[6]) Die Gelehrten, machtlos gegen diese mächtigen Beamten[7]), forderten vergeblich von dem Fürsten Schutz.[8]) Vielmehr benutzte dieser selbst oft die Gelegenheit, um seinem Unmut gegen das herrschende System Luft zu machen,[9]) und gab gewöhnlich die

---

[1]) Cf. weiter S. 149 f.

[2]) Ueber den Kreis des Arztes Benjamin und die in ihm vertretenen antitalmud. Anschauungen Brüll I, 225, Grätz IV, 361.

[3]) Schabb. 133b, Sanh. 99b, jer. Sanhedr. Abschnitt X, Hal. 1 אילין רבנן cf. Schabb. 115 b.

[4]) Gittin 67b s. v. Amram dem Frommen, das 68a v. R. Scheschet u. s.

[5]) B. K. 59b begegnen wir d. Strassenpolizei d. Exilarchen (Huna's II.) wie sie den Eleasar Seira wegen auffallender Tracht verhaftet. Cf. Gittin 14b, Schabb. 121b (Abba b. Marta). Erubin 11 b.

[6]) Ab. S. 38b. Nach Gittin 67b, f. sollen d. Exilarchisten die Absicht gehegt haben, R. Scheschet, diesen unbequemen Mahner, in eine Grube zu stürzen. Cf. Gittin 14b.

[7]) Schabb. 55a. (R. Sera u. R. Simon). S. indess Grätz in Mntschr. 34 S. 489

[8]) Cf. Schabb. 54b. [9]) Cf. Erubin 25b ff., oben S. 144 Anm. 2.

Anregung zu solchen Schritten seiner Umgebung.[1]) Selbst die zu den Hofkreisen gehörenden oder ihnen nahestehenden Gelehrten[1]) wurden oft in diese Strömung mit hineingezogen nnd fühlten sich in zum Teil entschiedenen Gegensatze zu ihren Standesgenossen, denen gegenüber sie das Interesse des Fürsten vertraten, dem sie ihre Stellung verdankten. Mit bes. Energie geschah dies durch Nachman b. Jacob, den bekannten mit dem Fürstenhause verschwägerten Oberrichter, in dessen Rechtslehre nicht minder wie in seinem Privatleben das Bestreben deutlich ist, mit den jüd. die Landeseinrichtungen harmonisch auszugleichen. Am meisten tritt natürlich dieser Einfluss speciell der persischen Sitten und Gebräuche bei dem durch seine Stellung mit Persern notwendig oft in Berührung kommenden Reschglutha hervor, wie schon zum Teil erörtert worden ist. Ausser einzelnen Spuren von seiner Kenntniss des pers. Rechts und Versuchen, es in das jüdische Leben einzuführen, ohne dass er damit viel Erfolg gehabt hätte,[2]) ist der persische Einfluss namentlich in

---

[1]) Cf. Schabb. l. c. „דאמר ר׳ חנינא מאי דכתיב : ה׳ במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו, אם שרים חטאו זקנים מה חטאו“ u. s. w, R. Chanina sagte: Was bedeutet der Vers: „Der Ewige wird in's Gericht gehen mit den Alten seines Volkes u. seinen Fürsten“ (Jes. 3, 14). Wenn die Fürsten sündigen, was können die Alten dafür? Cf. das. Cf. jer B. B. V, S. 15a oben S. 81 Anm. 2, S. 144 Anm. 1.

[2]) Von solchen kennen wir ausser den im kl. Chronikon genannten und den S. 148 Anm. 1 am Ende aufgezählten im Talmud vorkommenden noch Acha b. Jakob (der nach Gittin 31b in goldner Sänfte u. prachtvollem Aufzug Raba und Nachman b. Jsak begegnet und von letzterem als einer der אינשי דבי ריש גלותא bezeichnet wird. Ueber seine (nicht sehr bedeut.) Lehrthätigkeit cf. Bacher „Ag. d. bab. Amoräer“ S. 138 f. Synhedrin 46b erlaubt er sich, den pumbadithanischen Rektor Chama (356—377) als einen Dummkopf (טפשא) zu bezeichnen, weil derselbe Shâpûr II. die Frage nach dem Grunde des Gebotes, die Todten zu bestatten, (bei den Persern war das nicht Sitte Spiegel III, 372 f.) schuldig geblieben war. S. dazu Grätz IV, 361), Nachman b. Jakob (sein Charakterbild hat Grätz IV, 326 vorzüglich gezeichnet cf. Weiss III 179). und Karna (über dens. B. B. 89a cf. Bacher l. c. S. 34, Grätz IV, 280), Chinena b. Schila (Schabb. 58a, oben S. 147 Anm. 2) ist wenig als Gelehrter bekannt.

[3]) Cf. Baba Kama 58a, 59a oben S. 104 Anm. 2. Diese interessante Erscheinung ist, soviel ich weiss, bisher ganz unbeachtet geblieben. Auch Ukba b. Nehemia (Ukba II. —337) tradiert im Namen Samuels folgende drei pers. Gesetze als für die Juden verbindlich: 1. „Dina demalkhuta dina“ (oben

der Einrichtung seines Privatlebens zu konstatieren.[1]) Grundzug des Lebens in diesen Kreisen ist eine gewisse leichtlebige Freude am Genuss, die sich von der im Judentum ziemlich allgemein gewordenen Lebensanschauung scharf abhebt. Die üppigen Gastmäler an der Tafel des Reschglutha waren berühmt sowohl wegen der Kostbarkeit[2]), als wegen der Mannigfaltigkeit der Speisen[3]). Zu Ehren eines gern gesehenen Gastes soll man wohl sechzig[4]) bis achzig[5]) verschiedene Gänge aufgetragen haben. Ein besonders beliebtes Gericht mag Rehbraten gewesen sein, der mehremal genannt wird.[6]) Wahrscheinlich stammte derselbe aus den grossen Waldungen des Hauses selbst.[7]) Zu den Tafelfreuden gehörte vor allem der Wein, der

---

S. 95, 99), 2. die חזקה (Verjährung für Immobilien) tritt nach 40 Jahren ein (u. nicht nach 3, wie man sonst annahm), 3. Wer von der Regierung die Güter der die Grundsteuer schuldig gebliebenen Armen kauft (cf. Rabbinowicz lég. civ. IV, 174) ist als rechtmässiger Eigentümer zu betrachten. Die dem Fürsten so nahestehenden Gelehrten Samuel (Weiss III, 170 Anm.) u. Nachman (l. c. 179) berücksicht. ganz bes. das pers. Recht. S. noch ob. 147 A. 2.

[1]) Auch hierauf ist bis jetzt nicht geachtet worden.

[2]) Cf. Midr. zu Klageliedern 3, 7, Meg. 7b (dazu folg. Anm. Ber. 40a).

[3]) l. c. Mare b. Mar ist nach der S. 106 Anm. 6 angef. Behauptung Crochmals identisch mit dem (späteren) Exilarchen Abba Mare.

[4]) “שיתין צעי דשיתין מיני קדירה„ Sechzig Schüsseln mit sechzig Arten Gekochtem“ setzte Mare b. Mar dem Abbaje nach dessen eigener Erzähl. vor Megilla l. c.

[5]) Midr. zu Klageliedern l. c. ed. Sulzbach 55 b, 2. Col. „R. Jehuda b. Betyra war nach Nisibis gekommen.“ . . . . „Der Reschglutha hörte davon und kam zu ihm und sagte ihm: Möge der Herr bei mir speisen.“ Nach längerem Nötigen willigte R. Jehuda ein. Der Reschglutha sprach (hierauf) zum Diener: „das Gericht, das du einmal auf die Tafel gesetzt hast, bringst du nicht znm zweiten Mal. Als sie an der Tafel sassen, setzte man ihnen 80 Schüsseln (פ׳ טילקין) voll Speisen vor. Er (Jeh. b. B.) genoss von jeder Schüssel etwas und von jeder Weinsorte (cf. מתנת כהונא ; פט) einen Becher. Da sprach er (der Reschglutha) zu ihm: Nachdem du gegessen hast (J. b. B. batte schon vorher eine Mahlzeit zu sich genommen), setzt man dir 80 Schüsseln vor und du geniesst u. s. w.

[6]) Chulin 59a geniessen oder wollen Rab u. Samuel von einem solchen geniessen (z. Z. Huna's II.? oben S. 88 Anm. 1), Erubin 39b weigert sich R. Scheschet beim Exilarchen Rehbraten, der nachdem das Thier am ersten Tag gefangen war, am zweiten des Festes zubereitet war, zu essen, während R. Nachman (b. Jakob) u. R. Chisda nicht so skrupulös sind. Cf. Gittin 67b.

[7]) Cf. B. B. 36a.

den Gästen zuweilen unvermischt gereicht wurde,[1]) und den Ukba II. als Prinz täglich genoss.[2]) Als Trinkgefäss wird einmal ein Pokal mit zwei Röhren genannt,[3]) aus dem mit einem Heiden zusammenzutrinken den דבי ריש גלותא von Rabba b. Huna erlaubt ward.[3]) Aber trotz dieser und mancher anderen aus Rücksicht auf ihre Stellung ihnen zugestandenen ungewöhnlichen Vergünstigungen[4]) figurierten auf der fürstl. Tafel öfter Speisen, die kein Gesetzeslehrer ihnen erlauben konnte. Noch im dritten Jahrhundert finden wir die barbarische Sitte, lebendigen Thieren Fleischstücke auszuschneiden,[5]) in früherer Zeit scheint gelegentlich auch Schweinebraten einen Teil des Menu's gebildet zu haben.[6]) Die Tischgenossen waren, wie an der Tafel des Grosskönigs[7]) und seiner übrigen Würdenträger,[7]) sehr zahlreich[7]). Lehnte man eine Einladung zum Diner ab, so galt das als eine Verletzung der dem Reschglutha

---

[1]) s. v. Amram dem Frommen Gittin 67 b. Die Dienerschaft denkt demselben dadurch einen Possen zu spielen, während sie, ohne es zu wissen, nur seinen Wunsch erfüllt. Ueber Wein am Exilarchentisch cf. vor. Seite Anm. 5. Ueber d. Weinkeller der Fürstentochter Jalta, Ber. 51 b.

[2]) Schabb. 140a, oben S. 98 Anm. 1.

[3]) Ab. S. 72 b. Schabb. 62b. S. auch M. K. 12a u. folg. Anm.

[4]) Cf. Pesach. 76b, wo Levi ihnen den Genuss eines Lammes das im Exilarchenhause mit einem Schwein zusammengebraten worden war, erlaubt, Pesach. 40 b, wo R. Pape den Bäckern des Reschgluthahauses erlaubt am Pessach Topfspeisen mit Mehl einzurühren. Ab. S. 38a, Ket. 60b cf. S. 98 Anm 1. Solche Entscheidungen werden oft mit שאני motiviert. Cf. Ket 72 b. vgl. auch Sota 49b, B. K. 83a שאני של בית ר׳ גמליא דקרובין למלכות הוו Andere verfuhren indess nach dem entgegenges. System, indem sie ihnen, um die Beobachtung des Erlaubten zu erreichen, aussergew. Erschwerungen auferlegten. Cf. Reifmann S. 45 Hamburger l. c., B. M. 91 b, Pes. 40b S. 153 A. 4.

[5]) Gittin 67b lehnt R. Scheschet aus diesem Grunde die Einladung des Reschglutha ab und beweist diesem die Wahrheit der Thatsache, an der er zweifelt.

[6]) Das Schwein, das im Reschgluthahause mit einem Lamm zusammen gebraten war, war doch jedenfalls zur Mahlzeit bestimmt. Pes. 76 b. Oben Anm. 4, wo noch Chulin 97b hinzuzufügen ist.

[7]) Ueber d. Tischgenossen d. Königs Spiegel l. c. S. 672, der Satrapen l, c. 674, 630. S. Midr. z. Klagl. l. c., Chul. 59a, Erubin 39b, Gittin 67b von Amram und R. Scheschet, Ab. S 38b, Ber. 40a (Raba b. Samuel), 49a, (Rabba b. Huna), 42a (Rabba u. Sera).

gebührenden Achtung[1]). Dass dies von sehr religiösen Gelehrten dennoch öfter geschah, kann uns nicht wundern.[2]) Wie im Hause, so traten der Fürst und seine Beamten auch ausserhalb desselben mit einer Pracht auf, die schon aus der Ferne ihren Rang verkündete.[3]) Acha b. Jacob († n. 356) erschien in einer goldnen Sänfte mit einem aus kostbarem Stoff bestehenden Zeltdach[4]), Nachman b. Jakob bediente sich zu seiner persönl. Sicherheit und, um seinen Befehlen Nachdruck geben zu können, sogar einer Wache von Eunuchen[5]). Seine Gemahlin, die Fürstentochter Jalta, zeigte in ihrem äusseren Auftreten neben dem Stolz und Hochmut[6]) auch den Luxus einer orientalischen Fürstin.[6]) Nach der Sitte der pers. Prinzen[7]) scheint sie entgegen dem jüdischen Gebrauch ihr Kind aus einer früheren Ehe einer Säugamme übergeben zu haben.[8]) Zur Aufrechterhaltung seiner Würde in diesem ihrem Glanz dienten dem Reschglutha neben den wohl reichen Einkünften, die er von den Juden bezog[9]), vor allem seine eignen grossen Güter.[10])

---

[1]) Midr. r. z. Klagl. l. c., Gittin 67b.

[2]) Gittin l. c., Erubin 39b (R. Scheschet).

[3]) Gittin 31b.

[4]) l. c., oben 103 Anm 2 am Ende. Jer. Beza Per. 1 Hal. 6 S. 60b gestattet R. Huna dem Reschglutha selbst, am Festtag in der Sänfte auf der Strasse zu erscheinen. S. v. d. Davidsöhnen Sanh. 21a.

[5]) רב נחמן משדר גווזאי. Cf. Raschi z. St. (Ketubot 33a) s. v. Bekanntlich lieferte gerade Babylon nach Herodot VI, 42. die Verschnittenen für den königl. Harem.

[6]) Ber. 51b cf. Grätz IV, 327.

[7]) Spiegel l. c. 419.

[8]) Ket. 60b. „R. Nachman erlaubte doch den vom Hause des Reschglutha die Kinder einer Amme zu übergeben" (cf. Grätz IV, 327).

[9]) Oben S. 146 f.

[10]) B. B. 36a. Ich möchte hier gelegentlich einen noch nicht widerlegten Irrtum Josts (IV, 274, 275 f. V, 226) u. Basnage's (Buch IX p. 104 ff.) erörtern. Die Reschgluthawürde war nicht vom Reichtum des Bewerbers abhängig, sondern erblich in der für davidisch gehaltenen Familie. Es begegnet selbst während der arab. Periode des Reschgolats keine Spur von dem Uebergang ders. auf eine andere. Von mehreren Reschgola's ist, abgesehen vom S. O. s., ihre Abstammung von ders. bezeugt (Huna I., Ukba I., Huna V u. s.). Die Bestätigung d. Perserkönigs, war, wie Procop bezeugt (Pers. I, 6), nach pers. Gesetz an die Familie gebunden, in der die Würde erblich war,

Wenn Benjamin v. Tudela von dem Reschglutha Daniel sagt: „ויש לו פונדקאות וגנות ופרדסים בבבל ונחלות רבות מאוד“ „Und er hat Gasthäuser, Gärten und Parkanlagen in Babel und grossen Grundbesitz,“ so gilt diese Schilderung auch für unsere Zeit. Einen neuen Palast baut der Fürst zur Zeit R. Nachmans Menachot 33a, von Feldern eines seiner Beamten ist B. K. 116b die Rede, ein Park des Fürsten spielt Erubin 25b eine Rolle. Seine und seiner Leute ausgedehnte Besitzungen wurden zum teil verpachtet, wesshalb man ausnahmsweise sich ihnen gegenüber nicht auf das Verjährungsrecht berufen konnte,[1]) waren, wie es scheint, auch nicht immer rechtmässig erworben[1]). Sie lagen gewiss meist in der Umgegend der fürstlichen Residenz. Diese, im kleinen Chronikon[2]) als מתא דריש גלותא[2]) im Talmud[2]) als דסקרתא דריש גלותא erscheinend, war in der vortalmud. Zeit wie man aus Gittin 14b sieht,[3]) und mindestens bis zur Zerstörung desselben um 259[4]) die uralte Haupstadt Babyloniens,

---

und das waren die meisten Aemter. Das Volk aber, das nach Jost IV, 274 u. s. den Fürsten wählte (wovon sich für diese Zeit keine Spur findet oben S. 133 f) sah gerade in der david. Abstammung den Vorzug dieser Fürsten (cf. oben S. 2) u. würde niemals einem Nichtdavididen seine Stimme gegeben haben.

[1]) Baba Bathra 36a. R. Nachman sagte: „הני דבי ריש גלותא לא מחזקין בן“ (wozu Raschi das. bemerkt: Die Exilarchisten können sich nicht auf die חזקה uns gegenüber stützen, weil aus dem Schweigen des Eigentümers während der Verjährungsfrist hier nicht, wie sonst, der Schluss gezogen werden kann, dass es auf rechtmässige Weise von diesem in die Hände des Exilarchisten gelangt ist, das Feld vielmehr geraubt sein kann und der Eigentümer nur aus Furcht nicht protestiert.) „ולא מחזקינן בהו“ (Raschi erklärt sehr richtig: Da die Exilarchisten reich sind u. der Häuser und Felder viele besitzen, so lassen sie andere in ihren Häusern wohnen und schweigen dazu und freuen sich, ihren Acker (durch Anbau Fremder) zu verbessern . . . . und denken nicht daran zu protestieren, weil sie mit Gewalt d. ihrige ja sich jederzeit wieder verschaffen konnten). Cf. Rabbinowicz „lég civ.“ IV, 104.

[2]) Cf. S. O. s. geg. Ende. Erubin 59a. Zu מתא s. Perles in Frankel's Monatsschrift 1870. S. 467, zu דסקרתא das. (pers. daskara das.).

[3]) Oben S. 66 Anm. 5.

[4]) Cf. Scher. in Juch 87a, b.

Nehardea,[1]) später zu R. Aschi's Zeiten Sura.[2]) Die „Fürstenstädte“ waren es wohl meist, in denen die Hof- oder Landtage des jüd. Babylonien stattfanden.[3]) Auf diesen „Fest des Reschglutha“ genannten Versammlungen kam die Einheit der babyl. Judenheit und die Macht ihres Trägers am glänzendsten zum Ausdruck. Sie wurden jährlich einmal und zwar am Sabbat לך לך in der dritten Woche nach dem Hüttenfest zusammenberufen.[4]) Tausende und abertausende strömten an diesem Tage in der „Reschgluthastadt“ zusammen, um den Kaharmân, den Herrscher. zu begrüssen und sich um seine Huld zu bewerben.[5]) Nicht nur die unmittelbar vom Reschglutha abhängigen Beamten, sondern sämmtliche den Akademien angehörigen Gelehrten hatten die Verpflichtung zu erscheinen[6]) und an den Berathungen teil zu nehmen. Der Scholarch war wie es scheint, für das vollzählige Erscheinen der Mitglieder zu sorgen verpflichtet.[6]) Die Repräsentanten der Gemeinden machten dem Fürsten ihre Aufwartung[7]) wobei, ähnlich wie beim Naurôzfeste am grossköniglichen Hof, die genaueste Rangordnung herrschte.[7]) Nicht selten, in späterer Zeit gewöhnlich

---

[1]) Oben S. 68 Anm., S. 149 Anm. 2, Schabb. 133b.

[2]) Scher. in Juch. 88a.

[3]) Erubin 59 a.

[4]) Scher. S. 88a. „וכיון דאתקינו רגלי דריש גלותא במתא מחסיא והוו צריכי רשותא דפומבדיתא למיזל תמן בשבת לך לך דההוא· שבת דהוה רגלא דריש גלותא“· „Und seit man die Rigle des Reschglutha“ nach Sura verlegt hatte, mussten die Gelehrten Pumbaditha's dorthin kommen „am Sabbat לך לך, der der Sabbat d. Reschgluthafestes ist.“

[5]) Erubin 59a. ·משום דשכיחי גבי קהרמנא · · · כולהו ישראל

[6]) Cf. Joma 78a. Scher. l. c.

[7]) Nach Nathan Babli in Juch. 92a unten, Jbn Verga l. c. Nr 42 erhielt er am Huldigungsfeste kostbare Geschenke. Jer. Taanith IV, S. 68a wo erzählt wird, wie das Haus Schila, das mit Samuel zusammen dem „Nasi“ aufwartete, zuerst diesem den Vorrang überliess, dann aber, als Samuel dens. an Rab abtrat, mindestens den zweiten Platz beanspruchte, sodass Samuel mit dem dritten vorlieb nehmen musste, zeugt von der Etikette am Reschgluthahof.

hielt der Fürst einen Festvortrag[1]). Das Fest führte auch den Namen שבתא דריגלא, wie sich aus Scher. S. 88a cf. oben S. 155 Anm. 4, Sanhedrin 7a, Joma 87a ergiebt.[2]) Dass an ihm auch Bitten, Klagen und Beschwerden aller Art vor ihn gebracht und von ihm darüber entschieden wurde, davon giebt Harkawy (Resp. I, 82, III, 357) ein Beispiel aus Salomo b. Chisda's Zeit (über dens. Anh. III S. 174 f).

---

[1]) Cf. Joma 78a und oben S. 113. Für die spätere Zeit siehe Nathan Babli l. c.

[2]) Cf. oben S. 155 Anm. 4. Auch an zwei anderen Stellen kommt der Ausdruck Schabbta derigla in ähnlichem Zusammenhang vor resp. ist er zu ergänzen. Sukka 26a wird erzählt, dass Rabba b. Huna und R. Chisda († 309) כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא sich am Ufer des Suriasees (cf. Berliner S. 55 Anm. 5 und 6) lagerten und sprachen „אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין“ [מן הסוכה] Sukka 10 b. erscheinen beide im Hause des Reschglutha, weigern sich aber in die Laubhütte einzutreten in die R. Nachman sie einladet (cf. oben S. 94 ff.), da dieselbe nach dessen v. d. ihrigen abweichender Ansicht erbaut ist, unt. Hinweis darauf, dasssie „שלוחי מצוה“ seien u. „פטורין מן הסוכה“. Wie es scheint, beziehen beide sich auf das gleiche Faktum. Die erste berichtet, wie sie auf ihrem Wege von Sura (wo R. Chisda 297 nach dem Tode R. Huna's, des Vaters v. Rabba b. Huna, Rektor geworden war) sich am Suriasee lagerten, da sie ihre Eigenschaft als officielle Vertreter der suran. Akademie von der Pflicht, in der Laubhütte zu sitzen, entband. Aus der zweiten Relation erfahren wir dagegen von ihrer Ankunft im Hause des Reschglutha, wo sie sich auf das gleiche Privilegium beriefen. Wäre hier unter „Sabbat des Festes“ der Huldigungs-Sabbat zu verstehen, so würde dieser um diese Zeit nicht am dritten Sabbat nach dem Hüttenfest, sondern an diesem selbst stattgefunden haben. Es ist indess wohl der Sabbat des Sukkotfestes hier gemeint. Gelegentlich mag hier noch auf Sukka 37a hingewiesen werden, wonach die Bachweide, deren sich der Fürst am Laubhüttenfest bediente, auf Rabba's Anweisung mit einem Handgriff versehen wurde. Cf. S. 101 Anm. 1, wo auch noch Ber. 42a einzufügen ist.

Anhang I.

Das kleine Chronikon. Vorbemerkung.

Der Text der Reschgluthageschichte[1]) des kl. Chron. ist bis zur Unlesbarkeit korrupt. Ihn herzustellen bemüht sich der im folg. gemachte erste Versuch einer krit. Ausgabe, nicht durch blosse Emendationen, wie Emden (S. O. s. ed. Hamb. 1757) und besonders Brüll (oben S. 84 f.) sondern auf Grund des Ms. Paris, Ms. Oxford, 6 der ältesten Drucke u. a. (s. S. 7 ff.) Das erste ist hier zu Grunde gelegt worden. Einen im wesentlichen mit ihm identischen, aber am Ende ausführlicheren, zum teil korrekteren, zuweilen lückenhaften Text hat Zakuto (oben S. 40) in einem teilweise mit anderen Quellen verschmolzenen erst freier gehaltenen, dann genauer sich an die Vorlage anschliessenden Auszug wiedergegeben.[2]) Was die Drucke u. das Ms. O. betrifft, so geben sie im wesentl. dieselben Corruptelen und Glosseme. Relativ am korrektesten sind das gar nicht alte Ms. O. (S. 40), das ein unverkennbares Bestreben zeigt, hebr. oder gebräuchlichere Wort- und Redeformen anzuwenden[3]) (גבה, בכה, על שם אביו u. s.) u. die mit ihm sich öfter berührend. A. I[3]) u. A. II[3]) letzteres ein Abdruck der nach Meyer (oben 39) korrektesten Ed. 1581)[4]).

---

[1]) Dieselbe füllt die 2. Hälfte des S. O. s., die erste ist gut lesbar und kommt für unseren Zweck nicht in Betracht. Cf. 9 f.

[2]) Cf. S. 122, Anm. 1, 168 Z. 10, 89 Anm. 1, 115 Anm. 1, 161 Z. 3.

[3]) 163 Anm., 164 Z. 2, 168 Z. 7, 169 Z. 3, 167 Z. 1, 169 Z. 9.

[4]) Keiner der benutzt. Texte deckt sich völlig mit einem der andern, wenn auch im ganzen gewiss allen Drucken u. dem Oxford. Ms. dieselbe Recension zu Grunde liegt. Die Krakauer Ausg. von 1580 (sie meint Meyer) habe ich erst nachträglich mit Amst. 1717 vergleichen können. Beide stimmen völlig überein. Die soviel ich weiss, neueste Ausgabe des S. O. s. Warschau 1874 (s. S. 160) ist ein ziemlich genauer Abdruck der Ed. Krakau 1580 mit wenigen Abweichungen. Nach Benjakob Bibli. 1880 S. 295 Nr. 478 erschien sie schon Dyrhenfurt 1810 u. Warschau 1839.

Angewandte Bezeichnungen.

Seder Olam sutta ed. Mantua 1514	M.
„ „ „ (abrev.) ed. Basel 1527 (Seb. Münster)	B. I.
„ „ „ ed. Venedig 1545	V.
„ „ „ ed. Basel 1580 (Genebrard)	B. II.
„ „ „ ed. Amst. 1711	A. I.
„ „ „ „ „ 1717	A. II.
Ms. Paris Nr. 1279	Ms. P.
Ms. Oxford Ms. hebr. E. 8.	Ms. O.
Zakuto'scher Auszug (Juch. ed. Filipowski 91 f.)	Z. E.

Abweichungen von der Lesart des Ms. P. im Text sind mit * vor dem betreffenden Wort, Glossen mit [ ], Ergänz. von Lücken des Ms. P. aus den übr. Texten mit ( ), selbständige Ergänzungen mit — — bezeichnet, Abkürzungen und sonstige Eigentümlichkeiten des Ms. meist beibehalten. Den Text begleiten Variantenangaben und erläuternde Anmerkungen.

Text der Reschgluthageschichte des kl. Chron.

1 ולא נשאר אלא יכניה לבדו אסור; והוא הוליד את שאלתיאל [ומלכירם ופדיה וגמריה שלושים *ושמונה משפחות המה] ומלך נבוכדנצר עד שנת שלושים ושבע לגלות המלך יהויכין; מת נבוכדנצר ומלך אויל

— 1 — M, B. I, V, B. II., A. I, A. II נשאר מבירת דוד. Ms. O הוליד ·מבירת אלא. M., B. I, V, B. II, A. I, A. II ·יכניהו. Ms. O, A. I ·שאלהיאל. Ms. O. ·ומלכיה — 2 — Ms. P. ומאה ושמונה, sonst ·ושמונה — 3 — A. II. (עד שנת ג׳א שפ״ד ליצירה), ·יהויכין

— 1 — Als Stammvater des Reschgluthageschlechtes heisst Jechonja wohl ראש ראשי גליות cf. oben S. 55 Anm. 1. Ob das kl. Chronikon ihn schon als Reschgola betrachtet hat, ist ungewiss (l. c.), aber nicht wahrscheinlich. Ueber Schealtiel cf. S. 17. Anm. 1. Deutungen des Namens Sanhedrin 37b, Levit. r. cap. 10 שאלתיאל שממנו הושתלה מלכות בית דוד Schealtiel hiess er, weil durch ihn die Regierung des Hauses David's sich fortpflanzte." Cf. dazu S. 19. Jsraeli „Jessod Olam" ed. Cassel II. 33 bezeichnet ihn deutlich als ersten Reschglutha. Cf. unten Seite 159 Zeile 3. — 1, 2, f. — Die umklammerte Stelle scheint mir unfraglich Glosse aus 1. Chron. 3 cf. oben S. 38 Anm. 1 Nr. 4.

1 מרודך בנו עשרים ושלש שנים; בשנה הראשונה למלכו הוציא יהויכין
מבירת הכלא ואחר כך מת בבבל אחרי מות צדקיהו; שאלתיאל בן
יהויכין חכמים דברוהו בגולה ומלך כלשאצר שלש שנים ומת שאלתיאל
ועמד אחריו. זרובבל בנו; בשנת חמשים ושתים לחרבן הבית, הוא
5 שנת שבעים לגלות בבל, מלך דריוש המדי ובטלה מלכות כשדים,
ועלה זרובבל לירושלים וגלותו עמו בשנת אחת לכורש מלך פרס,
ויהושע בן יהוצדק כהן גדול, וחגי זכריה* ועזרא נביאים, עמד אחשורוש
ובטל מלאכת בית המקדש ומת; בשנת שמנה עשרה למדי, היא שנת
שבעים לחרבן הבית עלה עזרא הסופר לירושלים וגלות אחרת עמו,
10 ובנה חומת ירושלים *והכין את בית המקדש, וחזר זרובבל לבבל
ומת שם, ועמד אחריו משלם בנו ובימיו מלכה יון· בשנת חמישים
ושתים שנה למדי ופרס מתו חגי זכריה ומלאכי באותו היום פסקה
נבואה מישראל היא שנת שלשת אלפים וארבע מאות וארבע שנים

— 2 — Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I, A. II, ·מבית כלא — 4 — Ms. O., M., B. II, A. I, ·לחורבן — 5 — Ms. O. ·למלוך. M., B. I, V., B. II, A. II A. II, למלכות — 6 — M., B. I, B. II, A. I, A. II, ·לירושלם. — 7 — Ms. P. מלאכת ב' המ' ובקש ועיזא — 8 — Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I, A, II, לעקור את ישראל ועקרו הק"בה לו ולהמן הרשע מן העולם בשנת u. s. — 9 — M., B. I, V., B. II, A. I, A. II ·לירושלם. — 10 — A. I, A. II ·חומות. M., B. I, V., B. II ·ירושלם. Ms. P. ·וכונן. — 11 — Z. E., Ms. O, M., B. I, V., B. II, A. I, A. II, ·משולם. Ms. O., M., B. I, V. B. II, A. I. A. II. מלכה ·מלכות יון — 12 — Ms. O. — באותו ה פסקה M., B. I, V., B. II. A. I, A. II ·באותו הזמן. — 13 — A. II ·ושמונה.

— 1 f. — Ewil Merodach regiert nach Berosus (bei Joseph. c. Apionem I, 20) 2 J., Nebukadnezar 43, Belsazar (Naboned das.) 17 J. Ganz damit stimmt der Kanon des Ptolemäus (Herzfeld I, 330 f.), dagegen gibt Eusebius nach Alex. Polyhistor Amilmarudoch 12. J. u. Jos. an and. Stelle (cf. S. 10) dems. 8 J. Da die Textangaben von R. Jose stammen (Nebuk. 45, E. M. 23 B. 3). so ist wohl nicht anzunehmen, das sie aus der Zahl der Exilsjahre herausgedichtet sind (Herzf.), urspr. mag vielmehr die Tradition f. Ewil und Bels. umgekehrt gelautet. haben. (E. 3 u. B. 23. Cf. S. 10. — 7 — Esra galt manchen als identisch mit Maleachi Meg. 15a, Hamburger Encyklop. I s. v. Maleachi S. 731. Cf. den Text weiter „Haggai, Secharja u. Maleachi" — 9 — ·ומת. Der in den Drucken enthaltene Passus, den auch Ms. O. hat, ist zweifellos Glosse cf. oben S. 38 Anm, 1 Nr. 6. Vielleicht ist er durch das מת des Ms. P. mit entstanden. Sonst findet sich, soviel mir bekannt, nirgends eine Spur v. einer diesbezügl. Sage — 10 — Dass Serubabel noch einmal (als Gesandter d. Juden) nach Persien zurückgekehrt sei, nimmt auch Herzfeld I, 233, 321 f. an, cf. aber oben S. 55 ff. — 11 — Nach Saadja ibn Danan war es Mesch., der durch Nehemia verdrängt „Irak" wieder aufsuchte, um das. Fürst der Gola zu werden. Oben l. c. Peer. hador 225).

1 לבריאת עולם פסקה נבואה מישראל; מכאן ואילך הט אזניך ושמע
דברי חכמים. אלכסנדרוס מוקדון מלך יון מלך שתים עשרה שנה'
ומת משלם ועמד אחריו חנניה בנו, חכמים דברוהו, ובימיו מלך פיטון
וסלמון ואלכסנות ומפרים מלכי יון. בשנת מאה וארבעים ליון מת
5 חנניה ומת מתתיה בן יוחנן בן שמעון, ועמד אחריו ברכיה בנו, חכמים
דברוהו ובימיו* היה אדום מנוקרת, סליקוס, סנטרוך אנטיוך ואנטיוכס
וגסקלגרת ואנטיוך הוא בנה אנטוכיא ותלמי הוא כתב את התורה
יונית. בשנת מאה ושבעים ליון אתקטל שמעון בן מתתיה ומת ברכיה
ועמד אחריו חסדיה בנו חכמים דברוהו, ובימיו היה צער גדול לישראל
10 בימי ניקנור מלך יון ויצאו בני חשמנאים והרגו אותו וכל חיילותיו
הוא שנת מאה ושבעים וחמש ליון, ומלך יוחנן בן שמעון בן מתתיה

— 1 — Ms. O. M., B. I, V., B. II A., I, A. II, שנים לבריאת עולם u. s. מכאן. — 3 — Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I, A. II, משולם. בן זרובבל. Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I, A. II, פוטרן. — 4 — dieselben Texte ואלסכנוס. — 5 — dieselben Texte מרת ח' ומתתיה. Dieselben Texte וחכמים. — 6 — Ms. P. היו א' מ'. M., V., היה א' מ' A. II, ובימיו א' מ'. Ms. O., B. I, B. II, ובימיו סליקום. Ms. O., ואנטיכיום. — 7 — Ms. O. וגסקלאם B. II וגסקלנם. Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I, A. II ואנטיקי הוא Z. E. wie Ms. P. — 8 — Ms. O. A. I, A. II, איקטל. M., B. I, V., B. II איקטיל. Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I. A. II שמעון בן יוחנן בן מ'. Ms. O. מתיתיהו. — 9 — Ms. O., M., B. I, V. B. II, A. I, A. II בימיו. Z. E. wie Ms. P. Cf. — 10 — Ms. O. חשמונאי. M., B. I, V., B. II, A. I, A. II חשמונים. Ms. O., M., B. I, B. II, A. I, A. II חילותיו. V. wie Ms. P.

— 1 — Die gewöhnliche Angabe über das Erlöschen der Prophetie (3408) gibt nur die Lesart von A. II. Ueber die Schöpfungsdaten im kl. Chron. s. oben S. 38 Anm. Nr. 8. — 1, 2 — Spr. 22, 17, S. O. r. cap. 30, oben S. 11. — 2 — S. O. r. l. c. oben S. 10. — 3 — Chananja ist nach Chron. I, 3 Meschullams Bruder, oben S. 19 ff. Ueber die Zeile 3 bis 7 aufgef. syr. Könige cf. oben S. 11 Anm. 2. Die gew. Lesart Aleskan (dr) os für Alexan (dr) os verrät möglicherweise arab. Einfluss (cf. Jskander). Die richtige „Alexandros" hat S. O. s. Warschau 1874 (mit Meg. Taan. u. d. Com. מסך יהודה). „Maphris" hat man aus מקרין מפרים Ps. 69, 32 erklären wollen s. Herzf. II, 424. — 8 — Cf. S. 125 Anm. 2 u. zu Z. 10. — 8, 9 — Berechja u. Chasadja sind nach Chron. l. c. Brüder Chananja's u Meschullams oben S. 19 ff. — 10 f. — Die Niederl. u. d. Tod Nikanors, d. Feldherrn Demetrius', fällt bek. unter Juda Makkabi auf d. 12/13 Adar 161 v. Wie diese, so sind auch die meisten andern Notizen des kl. Chron. über die Hasmonäer- u. Herodäerzeit, deren Quelle Grätz in dem nach ihm defecten S. O. r. finden will, offenbar sehr späten Quellen entnommen. Cf. oben S. 14 Anm. s. auch 126 Anm. 2.

1 בן חשמוני שלשים ושבע שנים, ושכיב חסדיה ועמד אחריו ישעיה
בנו חכמים דברוהו ומלך ינאי בן יוחנן כ״ג עשרים ושבע שנים ושכיב
ינאי ועמד אחריו אריסתובלום בנו שלש עשרה שנה ונהרג ומלך
אנטיגנום בנו עשרים ושש שנים ונהרג בשנת מאה ושלש למלכות
5 בית חשמונאי, ועמד הורדום בן *אנטיפטר עבד דבית חשמונאי ומרד
והרג כל בית אדוניו ומלך *ל״ז שנה, ושכיב עובדיה ומלך אחריו שמעיה
בנו הכמים דברוהו הרי עשרה דורות, ומלך אגרפס בן הורדום ומלך
אחריו מונבז בנו, ושכיב שמעיה ועמד אחריו שכניה בנו חכמים
דברוהו· בשנת מאה ושלש למלכות הגרים, היא שנת ארבע מאות
10 ועשרים שנה לבנין הבית ושנת שלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים
ושמונה שנה לבריאת עולם בא אספסינום והחריב הבית והגלה את

— 1 — Ms. O. חשמונאי. — 2, 3 — Ms. O. ומת ינאי cf. Z. E. — 3 — Ms. O., M. B. I, V., B. II, A. I אריסתבלום A. II wie Ms. P. cf. Z. E. Ms. O. בנו ומלך — 5 — alle T. ausser Z. E. ועמד אחריו. Ms. P. אגרפס Z. E. אגריפס sonst אנטיפטר Ms. O., M., B. I, V. B. II, A. I, A. II עבד חשמונים — 6 — Ms. P. עשרים וחמש Z. E. ל״ח M. B. I, V. B. II nur שנים — Ms. O. A. I, A. II ל״ן. — 7 — Ms. O. Z. E. M. B. I, V. B. II, A. I, A. II אגריפס. Ms. O., M. B. I, V. B. II, A. I בן הורודום. A. II בן הורודום המלך. — 8 — Ms. O., M. B. I, V. B. II, A. I, A. II שכניה, וחכמים. — 10 — Ms. O., M., B. I, V. B. II, A. I. וארבעים. A. II wie Ms. P. — 10 f. — Ms. O. וארבע מאות וחמשים ושמונה. B. I וח׳ מאות חמשים ושמונה. V. B. II, A. I, M. וה׳ מאות u. s. wie B. I. Z. E. תתפ״ח A. II wie Ms. P. — 11 — Ms. O. אספאסייאנום. A. II אספסיינום. M. B, I, V. B. II, A. I, אספסיאנום.

— 1 — „Ben Chaschmonai" bed. cf. S. 160 Z. 5 Nachkomme des Chaschm. cf. Hamb. II, 358. Nach Jos. ant. 13, 18 reg. Hyrkan I. 31. Jahre, nach B. J. 3 33 Jahre. — 3 — Aristobul II. reg. 3 Jahre 17 Mon. cf. Z. E., Antigonus von 40—37. Z. E. gibt zwei נוסחאות für die Hasmonäerregierungszeit an, von denen die erste (Mathatia 1 J., Juda 6 Jonathan 6 (? Abr. b. D. in Dibre Malke beth scheni hat 7), Simon 12, Hyrkan 16) in den letzten beiden Zahlen ganz originell ist, die zweite (Hyrkan 37, Jannai 27, Aristobul 6, Antigon. 27.) beinahe mit dem S. O. s. stimmt. — 6 — Zu der von Ms. O. A. I A. II gebotenen mit Jos. übereinstimmend. (Grätz III, 234) Zahl 37 für Herodes' Reg. cf. oben 15 Anm. f. — 7, 8 — Agrippa I. war Herodes' Enkel u. Sohn des Aristobul. Der Adiabener Monobaz wird schon von Zemach Gaon († 890) als בן הורדום bezeichnet (Juch. ed. Fil. S. 93 cf. oben S. 15 Anm. 100 Anm.). Toldot Jeschu in Wagenseils Tela ignea S. 10, das nach Brüll I, 241 ihn mit den Herodianern verwechselt, identificiert ihn vielmehr mit Hyrkan II. cf. Raschi S. 15 l. c. — 9 — הגרים oft, auch v. Genebrard (B. II ed. 1580) als Hagareni erklärt, natürlich proselytae, wie G. in d. Uebers. v. J. 1572 auch richtig hat. Die Angabe von der 103jährigen Dauer der Herodäerherrschaft beruht, wie die von der gleichen d. Makkabäerzeit, auf Ab. S. 9a, S. O. r. Kap. 30, oben S. 14.

1 ישראל [ובתים הרבה מבית דוד ויהודה] לאספמיא היא ספרד והיא היתה
שנת מאה ושמונים* להומיים שמלכו לפני הבית, ובשנת חמשים ושתים
*לחרבן הבית חרבה ביתר, *ושכיב שכניה, ועמד אחריו חזקיה בנו,
חכמים דברוהו, ושכיב חזקיה ונקבר בארץ ישראל בגבעת ארבאל, אשר
5 ליהושע בן שרף הכהן במזרח העיר ועמד אחריו *עקוב בנו, חכמים
דברוהו, (ושכיב עקוב ועמד נחום בני, חכמים דברוהו), רב הונא
ורב מתנא ורב חננא ורב חננאל חכמים שלו (ושכיב נחום ועמד יוחנן

— 1 — Ms. O. ·דוד והגלה אותם — 2 — M. O. B. I, A. I, ·לרומיים. Ms. P. ·ושתים שנה — 3 — Ms. P. ·הבית (פירש רש"י בעוד הבית קיים) A. II ·לאדום Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I ·לחורבן. A. II wie Ms. P. cf. Z. E. Ms. P., Ms. O., M., B. I, V., B. II, A. I, A. II, „ביתר בשנת מאה וששים ושש לח' הבית אתו פרסאי על רומאי·" Z. E. „ק"נ לחרבן הבית באו פרסאי על רומה" M. ·ושכיב שכמה — 4 f. — B. II (von hier an gekürzt) nur ·ונקבר בארץ ישראל. Z. E. ·ארבל — 5 — M. V. B. II, A. I. ·נשרף. Ms. O.? A. II, wie Ms. P. Ms. P. יעקוב? Für d. folg. s. die Anmerkungen.

— 1 — Cf. Rapoport „Erech Millin“ 156 f., Grätz V. 441, oben S. 38 Anm. 1 Nr. 3. Die versch. Deutungen von “ספרד„ (Obadja 20) s. bei Harkawy „Altjüd. Denkmäler aus d. Krimm“ Seite 37—39 und 279 und in Berliner „Magazin“ Band 6. S. 118 f. Cf. d. Anf. des Siddur R. Amram Gaon's (869--881?) „ומנהג כל ישראל בספרד היא אספמיא“ Magazin l. c.) Ueber den Ursprung der Identificierung mit Spanien s. Zunz „Benj. v. Tudela“ ed. Asher II, 243 f. Grätz V, 2te Ausgabe 396, dagegen Harkawy „A. Denkmäler“ Seite 38. — 2 — „im 180. Jahre der Herrschaft Roms“ (cf. oben „in seinen Tagen (c. 150) begann Edom zu herrschen“) beruht auf Ab. S. 8b, 9a, darüber oben S. 16 Anm. 1, cf. auch Zuckermandel in Frankels Monatsschrift 1871, Seite 460 ff. und Herzfeld Geschichte III, 248 Anm. — 3 — Der in allen Texten auf die Zerstör. Bethars folg. Passus über die Perser- und Römerkämpfe im Jahre 234 (cf. über dens. oben S. 33 f.) gehört unfraglich in Ukba's I Zeit. Cf. folg. Seite — 4 ff. — Ueber die Beerdigung Chiskija's in Palästina s. S. 20 f. 21 Anm. 2, 22 Anm. 1. Ueber den Namen שרף cf. oben S. 20 Anm. 4, Chron. I, 4, 22. Ich stelle hier die gew. Texte (und zwar den am wenigsten korr. des Ms. O.) mit dem des Z. E. zusammen (der von Ms. P. ist oben im Text, abgesehen von den durch die Zeichen ( ) bezeichneten Lücken, der zweifelhaften Lesung v. עקוב (?) in Zeile 5 und dem korr. וכרעבים משנחן S. 163 Zeile 3 gegeben). Um Raum zu gewinnen bediene ich mich einiger Abkürzungen.

1 אחיו בן עקוב וחכמים דברוהו רב חננאל חכם שלו) ושכיב יוחנן ועמד
אחריו שפט בנו חכמים דברוהו רב חננאל חכם שלו ושכיב שפט
ועמד אחריו ענן בנו חכמים דברוהו, *וכד שכיב פש* נתן *עקבן במעי
אמו חכמים דברוהו, [הוא נתן דצוציתא], *בשנת מאה וששים ושש
5 לחרבן הבית אתו פרסאי על רומאי, ושכיב נתן ועמד אחריו הונא בנו

— 3 f. — Cf. vor. Seite zu Zeile 4 Varianten und Bemerkungen. Ms. P. דברוהו וכרעבים משנתן במעי אמו·

Ms. O.

ועמד אחריו · · בנו, וחכמים דברוהו,
וכד שכיב פש נתן עקבן (עקבן sonst nur in A. I)
הוא נתן דצוציתא (במעי אמו alle T.) ושכיב נתן
ואחריו רב הונא בנו ח' ד' ושכיב עקוב
(ושכיב A. I bloss) ועמד נחום בנו ח' ד', רב הונא
ורב חנינא ורא מתנא ורב חננא (cf. 83 A. 4)
ח' שלו, ושכיב s. Text u. s. w. ועמד יוחנן ח"ד
רב חננא (? oben S. 22 A. 2) חכם שלו u. s. w.
ושכיב שפט ועמד אחריו ענן בנו ח' ד'
ורב שמואל חכם שלו וסליק פסא בר נצר דא
ואחרבה לנהרדעא ושכיב רב הונא u. s. w.

Z. E.

ועמד עקוב בנו ונפטר
עקוב ועמד נחום בנו והיו
חכמ' עמו, שמם רב פפא ורב
הונא ורב חננא ור' מתנא
ורב חננאל ונפטר נחום
ועמד אחריו יוחנן אחיו בן
עקוב וח' ש' רב חננאל
ונפטר שפט ועמד u. s.
ענן וכאשר נפטר פש נתן
(u. s. w. s. Text) ונפטר
נתן ועמד · · ר' הונא·

Die Verschiedenheit beider Recensionen, des von Ms. P. u. Z. E. und des von den gew. Texten gegebenen beruht also, wie man sieht, auf der Einschaltung des Nathan Ukban (den vollen Namen giebt richtig Ms. O. u. A. I) betreff. Passus und des ersten Teils des auf Huna (II. s. Nachfolg.) bezüglichen mitten in die Notiz über Akub hinein. Die N. behand. Stelle füllt fast genau die Lücke zwischen Anan und Huna II. i. d. gew. T. aus. Wahrscheinlich schrieb ein Leser, dem ein Text vorlag, in welchem, wie in uns. gew. Text. (s. 45 A. 2) d. Name Akub vor בנן ausgef. war, die Notiz über N. Ukban mitsamt den Anfangsworten über Huna II. als etwaiges Ergänzungsmaterial an den Rand, worauf sie ein unkundiger Schreiber in den Text selbst versetzte und an ihrem eigentlichen Platze dementsprechend strich.

— 5 — לח' הבית· Nach der Zerstörungsaera (v. 68 n.) bestimmt das kl. Chron. sämmtl. später als 68 n. fallende Ereignisse (Bethars Froberung 52, Persersieg 166 destr. t.) Judenverf. 245 destr. t., den Tod des Peroses 416 destr. t. und die Flucht M. Sutra's nach Palästina 452 destr. templi). Cf. S. 39. Die erste in den Texten nach der Zerstörung Bethars aufgeführte Notiz fällt unfraglich unter Nathan Ukban (Ukba I. über dens. und s. Bezieh. zu den Persern S. 77 ff. 85.) Ueber Anan-Huna I. oben Seite 69 Anm.

1 חכמים דברוהו, ורב ושמואל חכמים שלו וסליק *פפא (בר נצר דא)
ואחרבה לנהרדעא ושכיב רב הונא ונקבר בארץ ישראל אצל רב חייא
רבא; ועמד* נתן בנו, חכמים דברוהו, רב יהודא בר יחזקל ורב ששת
חכמים שלו* ושכיב נתן ועמד אחריו נחמיה חכמים דברוהו, רב שזבי
5 חכם שלו*, ואחסינו מלכותא פרסאי; בשנת מאתים וארבעים וחמש
לחרבן הבית גזרו פרסאי שמדא על יהודאי ושכיב נחמיה ועמד אחריו
עקביה בנו חכמים דברוהו*, רבה ורב אדא חכמים שלו, ובימיו סליק
שבור לארמאי וכבשה, ושכיב מר עוקבן דצוציתא ונקבר (בארץ ישראל)
ועמד אחריו הונא מר אחיו, חכמים דברוהו, אביי ורבא בר יוסף בר

— 1 f. — Die übrigen Texte ורב שמואל חכם. Z. E. wie Ms. P. — 1, 2 — Ms. P. וסליק פסא ואחרבה. Ms. O., M. V. B. II, A. I, A. II וסליק פסא בר נצרדא ואחרבה לנ׳. — 2 — Ms. O., V. B. I, A. I, Z. E., M., A. II, ר׳ חייא — 3 — Z. E. A. II רבי חייא .רבה. Ms. P. ועמד אחריו. — 4 — Ms. P. (im ganzen auch die übr. Texte) ואחסינו מלכותא פרסאי, בשנת מאתים וארבעים וחמש (sonst וחמשה) גזרו (sonst וגזרו) פרסאי שמדא (שמדע B. I גזירה, Ms. O. B. II, A. I) על יהודאי. — 5 — Var. s. z. Z. 4. Z. E. ובזמן נחמיה גזרו פרסאי שמד · · · קע״ה. — 6, 7 — (Ms. O.), M. V. B. II, A. I, A. II ועמד עקביה Ms. O. עקביא. — 7 — Ms. P. u. d. übr. Texte רבא. Ms. O. M., V. B. II A. I חכם. — 7, 8 — Z. E. עלה שבור לנציבין Ms. O. M. V. B. II A. I סליק לארמאי A. II סליק לארמא. — 8 — Z. E. Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II ונקבר בארץ ישראל.

— 1 f. — Für Huna II. cf. S. 83—88 reg. v. c. 240—c. 260). Ueber s. Chachamim S. 88 Anm. 1. Zu Papa (nicht Passa, wie S. O. s. liest, s. Grätz IV 2te Ausgabe 489) b. Nezers Eroberung von Nehardea, die nach Sed. T. weA. und Scher. 259 n. stattfand, siehe Grätz l. c., oben Seite 34 Anm. 6. — 2 — Die Notiz über Huna's II. Beisetzung im Grabe Chija's ist wohl ganz oder zum teil Glosse, oben S. 84 Anm. 3. — 3 f. — Zu Nathan I. cf. S. 88—91. Statt בנו ist viell. בן נתן zu lesen S. 91. — 4 — Ueber Nehemia S. 91—95. Seine Zeit bestimmt die nach Z. E. in dieselbe (nicht in die Nathan's) fallende Judenverfolgung von 313 (Z. E.'s. Lesart 175 destr. t. = 243 ist korrump. oben S. 89 Anm. 1, u. Anm. 2. — 7 f. — Akabja und Ukban dezuzita bezeichnen dieselbe Persönlichkeit, die im Talmud als Rabbana Ukba, Ukban b. Nehemia (cf. Nathan dezuzita) erscheint S. 92—102. Er reg. bis 337, in welches Jahr die Eroberung Armeniens unter Shâpûr II. fallen soll, oben S. 100. — 9 — Ueber Huna Mar (Huna III.) S. 102—105 ff. Seine Chachamim S. 103. Anm. 2 cf. 101 Anm. 1.

1 חמא חכמים שלו—ושכיב הינא מר ועמד אחריו אבא בן אחיו בן מר
עקבן, רבא ורבינא חכמים שלו, ובימיו סליק שבור לנציבין וכבשה—
*ושכיב אבא ועמד אחריו נתן בנו, רב אחא ורב חביבא חכמים שלו,
ושכיב נתן ועמד אחריו מר כהנא אחיו, רב ספרא חכם שלו ושכיב
5 מר כהנא ועמד אחריו רב הונא בנו, רב אחי חכם שלו ושכיב רב הונא

— 1 — Ms. O. ורבא ורב יוסף ב"ח. M. V. B. II, A. I, A. II ורבה חכמים שלו (Huna's III.) בשנת ארבע מאות Ms. P. — cf. Z. E. ורב יוסף ב"ח ושש עשרה לחרבן הבית קם עלמא בלא מלכא ושכיב אבא u. s. w. חכמים שלו, ובימיו סליק Ms. O. M. V. B. II. A. I, A, II שבור לנציבא וכבשה, ושכיב הונא מר, ועמד עוקבא אחיו חכמים דברוהו רב חננאל חכם שלו, ומרת עוקבא ועמד אחריו אבא בן אחיו בן מר עקבן, (Ms. O.?) (Ms. O., A. I עוקבן). — 2 f. — Ms. O. M. V., B. II cf. Ms. P. רבא ורבינא חכמים שלו, בשנת ארבע .... — 3 — sonst ושכיב אבא ועמד אחריו מר כהנא (רב כהנא Ms. O. u. .s w. cf. Text Zeile 3, 4 f. Z. E. hat den Passus über Nathan II — 4 f. — Ms. O. ושכיב מר כהנא ועמד ואחריו מר כהנא ואחריו אחיו רב B. I אחריו מר זוטרא אחיו (S. 166 Z. 1) ושכיב מר כהנא ועמד אחריו רב ספרא אחיו רב אחא die anderen Texte מרפתי חכם שלו ושכיב מר זוטרא Z. E. fehlt weder der Passus von Huna IV., noch ist der Name M. Sutra in Safra korr. — 5 — Z. E. אחאי.

— 1, 2 — Shâpûr's (II.) Eroberung von Nisibis (363 n.) fällt nach den gew. Texten unter Huna Mar (Huna III.), die auf diesen noch einen Bruder Huna's u. Ukban's dezuzita, Ukba, folgen lassen und erst nach diesem den Sohn Ukban's dezuzita (Ukba' II.), Abba, aufführen. Den Ausführungen in Seite 105 Anm. 2 und Anm. 5 gemäss ist hier nun die Lücke des Ms. P. (zwischen dem ersten Teil der Huna Mar (Huna III.) und dem letzten der Abba betreffenden Notiz) in der Weise ergänzt worden, dass Ukba ganz eliminiert und die erwähnte histor. Notiz nicht wie sonst, bei Huna III. sondern bei dessen nunmehrigen Nachfolger Abba eingerückt wurde, während der auch im Ms. P. bei Abba zu findende, aber unfraglich in die Zeit Huna's VI., des Nachfolger's des 470 hingerichteten Huna V., gehörende Bericht vom Jahre 484 über Peroses Tod (cf. oben S. 35 ff. 119 Anm. 3, 120) seinen richtigen Platz erhielt. Näheres über Abba u. seine Nachfolger siehe in den S. 130 angegebenen bezüglichen Abschnitten. Der Passus über Nathan II. und Huna IV. Cahana's I. Sohn, ist in Ms. O. und den Drucken ganz ausgefallen, in letzteren findet sich auch der Name M. Sutra (I.) einmal in Safra korr. Cf. 109 A. 1.

1 ועמד אחריו מר זוטרא אחיו, רב אחי מרפתי חכם שלו ושכיב מר זוטרא
ועמד אחריו כהנא בנו, רבינא חכם שלו ושכיב *כהנא ועמד רב הונא
*אחיו רב אחא בר נהלאי חכם שלו ושכיב ועמד אחריו רב הונא *בר
אחיו בן רב כהנא, רב מארי ורב חנינא רבה חכם שלו; *בשנת ארבע
5 מאות ושש עשרה לחרבן הבית קם עלמא בלא מלכא· ובגויה כלון
דבירת דוד והכי הוה· אתתיה דרב הונא ריש גלותא ברתיה דמר רב
חנניה ריש מתיבתא הוה, ורב חנניה גברא רבא הוה ופריש ואזיל
דיינא דריש גלותא למתא דרב חנניה ריש מתיבתא ובעא למעבר פרקא
ולא שבקיה ריש מתיבתא, ואתא לקמיה ריש גלותא ופקיד ריש גלותא,
10 *ושדר *ואתייה לריש מתיבתא, ופקיד עליה ואותביה בהדי פילי מתא
כולי לילא· למחר אתיוהו ופקיד ושמטוהו לכל מזייה דדיקניה,
ופקיד דלא למיתן ליה אושפיזא, ואזל ריש מתיבתא ויתב בכנישתא

— 2 — Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II, רבנא חכם u. s. w. Z. E. wie Ms. P. Ms. P. ושכיב רבינא· — 2, 3 — M. P. „רב הונא בר אחיו“ sonst „רב הונא מר אחיו“· In Z. E. f. der Passus über Huna V. — 3 — Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II רב אחא מרפתי בר חנילאי· Ms. O. ושכיב רב הונא· — 3, 4 — Ms. P. und sonst אחי אביו Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II בר רב כהנא Z. E. wie Ms. P. -- 4 -- dies. T. מרי· Z. E. wie Ms. P. dies. T. ומר חנינא; dies. T. רבא· Z. E. wie Ms. P. — 5 — Ms. O. A. I ובגו M., V., B. II ובנו A. II wie Ms. P. Ms. O. כלון דבית דוד (Z. 5) · · · ופריש (Zeile 7). Das dazwischen bef. fehlt. — 7 — M. V. B. II, A. I, A. II, חנינא Z. E. חיננא dieselben Texte חנינא Z. E. חיננא M. V. B. II, A. II גברא הוה· — 8 — M. V. B. II, A. I, A. II חנינא· Z. E. חיננא· Ms. O. פירקא· — 9 f. — Ms. P. „ופקיד ר״ג ופקיד ריש גלותא“; Ms. P. ואתיא Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II ואתייה — 11 — Ms. O. כוליה· Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II, ליליא dies. Texte אתייה· dieselben Texte ושמטו — 11, 12 — Ms. O. דדיקניא ולא sonst דדיקניה ולא·

— 2, 3 — רב הונא אחיו Das in Ms. P. bei Huna V. stehende בר אחיו gehört zu Huna VI. und das hier in אחי אביו korr. אחיו zu Huna V. Cf. S. 120 A. 1. Siehe auch weiter. — 3 — הונא בר אחיו· Siehe oben. Das von den Texten gebotene אחי אביו ist wohl Verschlimmbesserung aus אחיו (das durch Verwechselung Huna' V u. VI hierher, statt zu Huna V, geraten war), um dem בן רב כהנא gerecht zu werden — 3 f. — S. 165 A. — 5 — ובגויה Ueber die so eingeleitete, wie es scheint aus einer anderen Quelle fast wörtlich hier eingeschaltete M. Sutrasage oben S. 23 ff. 121. ff. — 6 — Cf. S. 143 Anm. 2. u. S 148 Anm. 1.

1 *'רבתי ובכא ומלא קקיזא דדמעי *ושתייה ונפל מותנא בדבי ריש
(גלותא), ומית כלהו *בחד ליליא ופש מר זוטרא בכריסא דאימיה וחזא
ההוא *ליליא מר רב חנניה בחלמא, דעל לבוסתנא דארזי ושקל *נרגא
וקטל כל ארזי *דהוו ביה, ופש חד ארזא (זוטרא) תחות ארעא, דלי נרגא
5 *למקטליה, אתא גברא סומקא סבא, אמר אנא דוד מלך ישראל והאי
בוסתנא דילי הוא, את, מאי לך בהדייהו דקטלתינהו; מחייה *באפקתא
*ואהדרינהו אנפיה לאחוריה, ואיתער ואהדרון לאנפיה לאחוריה; אמר

— 1 — Ms. P. דריבתי sonst רבתי. Ms. O. ובכה. Ms. O. A. I קוקזיא M. V. B. II, A. II קוקיזא. Ms. P. ושתא sonst ושתייה Z. E. übers. ושתה אותם. — 1, 2 — Ms. O. M. V. B. II A. I, A. II בבי ריש גלותא. Cf. Z. E. בבית ראש גולה. — 2 — Ms. P. ומית כלהו כחד Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II ומייתו כולהו בחד ליליא. Cf. Z. E. ומתו כלם בלילה אחד. M. V. B. II בכריסיה A. I, A. II בכריסה Ms. O. wie Ms. P. Ms. O. דאמיה. — 3 — Ms. P. ליליה sonst ליליא. Z. E. und sonst חנינא. Ms. P. נרגי sonst נרגא. — 4 — Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II לכל ארזי Ms. P. דהוה sonst דהוו. Ms. P. חד ארזא תחות. Ms. O. M. V. B. II, A. I חדא ארזא זוטרא תחות. A. II ארזא זוטרא תחות Ms. O. נרנא. — 5 — Ms. O., M., V. B. II, A. I, A. II למקטליה. Ms. P. למקטלי Ms. O. M. B. II A. I גבר. — 6 — M. V. B. II, A. I בסתנא. Ms. O. A. II wie Ms. P. Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II מאי הוה לך Ms. P. Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II בהפתקא. Z. E. באפקתא — 7 — Ms. P. ואהדרינו. Ms. O. M. V. B. II, A, I A. II ואהדרינהו. Ms. O. ואתער. Ms. O. ומהדרן. M. V. B. II A. I. ומהדרין A. II wie Ms. P

— 1 — Z. E. hat für כנישתא רבתי gesetzt בית הכנסת. Was hier unter dem Ausdruck zu verstehen ist, ist mir unklar. Man könnte an כלה רבתי denken, einen Begriff, der öfter in den gaonäischen Responsen vorkommt und den alljährlichen Huldigungstag des Exilarchen zu bezeichnen scheint. Cf. Scherira ed. Goldberg S. 40 (angef. bei Grätz V, 479) „אתו לבגדאד ואיתרמו בבי כנישתא דבר נאשלא בכלה רבתי“. — 3 f. — Dieser Traum Chananja's findet sich, wie schon oben ausführlich erörtert, als Traum eines Königs in ganz ähnlicher Form in der Bostanaisage, und ist dieser entnommen. — 4 — Der ארזא זוטרא soll auf Mar Sutra anspielen cf. oben S. 24, 25. — 6 — מחייה באפקתא. „Er schlug ihn in's Genick.“ Diese Lesart des Z. E. giebt allein einen Sinn. Das הפתקא der übr. Texte heisst entweder Gefäss oder Hypothek. Cf. Levy Wörterbuch zu den Targumen s. v. הפתק u. אפתק, Aruch s. v. — 7 — אהדרון ist palästin. Sprachgebrauch cf. Berliners Magazin 14 S. 75.

1 להר לרבנן פש מדבית דוד (חד)? אמרו לירה לא פש מנהון חד ישום אינש, אלא ברתך דמעברא, ואזל וגנא על בבא דילה במיטרא ובשימשא, עד דילדה זכר, וכד ילדה, תרצן אנפיה כדרכן, ושקליה לגביה ואקרייה ושוייה גברא רבא. חד חתן הוי לבית דוד והוה רב פחדא (שמיה) כד
5 *חזא, דכלין בית דוד, שקל ממונא ושחד למלכא ושוייה *רישא. וכד הוה מר זוטרא בר חמש עשרה שנה אזיל הוא וריש מתיבתא לגביה מלכא ושקליה *לראשונותיה מן רב פחדא, וההוא רב פחדא עייל ליה דודבא בנחירידה, ואיתפח עד דמית, ומשום הכי *ציירין בבית דוד דודבא בחותמייהו. *וחיה מר זוטרא ריש גלותא עשרין שנין, ומר רב
10 *חנינא ורב סמא ורב יצחק חכמים שלו. ובימיו נהרג מר רב יצחק ריש

— 1 — Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II מבית דוד חד. — 2 — dies. Texte אנש Ms. O. דמעיברא. dieselben Texte במטרא ובשמשא — 3 — dies. Texte עד דילדה וכד. — 4 — dies. Texte דוד ורב פחדא שמיה. — 5 — dies. Texte חזויה. Ms. P. חזיא. Ms. P ריש גלותא, sonst רישא Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II ושוחדא למלכא. — 6 — dies. Texte שנים, dies. Texte לגבי. — 7 — Ms. P. לראשינותיה. M. V. B. II, A. II לראשונותיה. Ms. O. A. I לראשותיה. Ms. O. והוה רב פחדא, A. II והוא רב פחדא. — 8 — Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II משום הכי. Ms. P. צירין sonst ציירין. — 9 — Ms. O. M. V. B. II, A. I על חותמייהו. A. II על חותמיהו. Ms. P. והוה. Auch cf. Z. E. sonst וחיה. — 10 — Ms. P. (?) רב סעיא sonst וחנינא auch in Z. E. Z. E. רב חמא. statt סמא.

— 2 — Cf. Bostanaisage in Seder hadorot 68b ff., Grätz V 138 — 4 — גברא רבא entspricht nach Brüll dem späteren גאון. Cf. Brüll „Jahrbücher" II, 104 Anm. Ueber Rab Pachda (Fliege cf. weiter im Text) siehe oben S. 123 f. und Gittin 56b (Titus), Weil „Bibl. Legenden" 79 f. (Nimrod.) — 8 — Ueber das Wappen des Fürstenhauses S. 137. — 9 — Die Zahlenangabe ist eine runde, da M. Sutra 15 Jahre alt Fürst wurde und als solcher 7 Jahre lebte cf. S. 125 ff. — 10 ff. S. 169 Z. 1 — Trotzdem der offenbar korr. Passus durch Z. E. völlig hergestellt scheint, so habe ich es doch nicht gewagt, nach Z. E. statt רבא מיד גדול in den Text מר זוטרא ר"ג was auch schon Emden vorgeschlagen hat (cf. Grätz V, 419) zu setzen. Denn, wie man mit Recht bemerkt hat, es ist nicht wohl zu begreifen, wie jene Corruptel aus diesen leicht verständlichen Worten entstehen konnte. Wallerstein in Scherira Ausg. S. 48 liest desshalb מזדג ולר'נ' Brüll II, 108 מהמיר, letzteres ein Beiname der Mazdakiten. Ist man also nicht abgeneigt, in der Lesart Zakuto's eine dem Charakter seines Auszugs gemässe freie Umschreibung der Corruptel zu sehen, so scheint das זכר נשיאנו, u. s. das auch später sich neben Mar Sutra befindet, gegen diese Auffassung zu sprechen.

1 מתיבתא, ובההוא יומא נפק רבא מיד גדול ,זכר נשיאנו לחיי העולם
הבא, איתחזי ליה עמודא דנורא ונפקי *בהדיה ארבע מאה *גברין
ועבדו קרבא עם פרסאי *ואורית מלכותא. וגבא גזיאתא שבע שנין
ובסוף שבע שנין חטוא הנך דגיותקי * דהוו *בהדיה, ואשכחינון דהוו
5 שתו יין נסך וקא מזנן בבית מלכי גוים, ואסתלק עמודא (דנורא) דהוה
קא מסגי קמיה, ונקטוה פרסאי וקטלוה *וצלבו.לריש גלותא מר זוטרא
ולריש מתיבתא על גישרא דמחוזא ופקיד מלכא *ושבייה למתא דריש
גלותא, ובההוא יומא דאיתקטל מר זוטרא ריש גלותא, זכר נשיאנו
לברכה, איתיליד ליה ברא וקרוהו מר זוטרא על שמא דאבוה, וערקו
10 דבית דוד ותלתין שנין לא יכול מר אהונאי לגלויי אנפיה ומר רב גיזא
אחוי דאבוהון דבית מר רב נהילאי אזל ויתיב בנהר צבא ומר זוטרא

— 1 — Ms. O. A. I נפק ברא מיד גדול. M., V., B. II (Ms. P.) נפק וביום ההוא יצא מר זוטרא. Z, E. נפק מיד רבא גדול. A. II רבא מיד גדול. — 2 — M. V. B. II, A II, ונפקו; Ms. O. A. I wie Ms. P. Ms. P. בהדי, sonst בהדיה. Ms. P. (?) דגברו. M. V. B. II, A. I, A. II גברין. — 3 — Ms. P. ואירות. M. V. B. II, A. I, A. II ואירית. Ms. O. ואורית. Ms. O. וגבה. Z. E. ebenso. — 4 — Ms. O. A. I. חטאי A. II חטו. Ms. O. הנך דאתקי, M. V. B. II, A. I, A. II הנך דנתקי. Ms. P. דהוה sonst דהוו cf. Z. E. העם אשר היו. Ms. P. בהדי sonst בהדיה cf. Z. E. עמו. M. V. B. II אשכחינין. Ms. O. A. I אשכחונון. A. II אשכחינון. — 5 — M. V. B. II, A. I, A. II, Ms. O. שתווי. M. V. B. II, A. I, Ms. O. מזנאן A. II wie Ms. P. M. V. B. II, A. II גויים. Ms. O. A. I פרסאי. Ms. P. עמודא דהוה sonst עמודא דנורא u. s. w. — 5, 6 f. — sonst דהוה סגי. — 6 — Ms. P. וקטלוה פרסאי. Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II וקטלוה וצלבוה. — 7 — dies. Texte גשרא. Ms. P. ושביה, sonst ושבייה. — 8 — sonst יומא איקטיל. — 9 — sonst ואיתילד Cf. aber Z. E. A. II ואתיילד. sonst וקריוה. — 9 — M. V. B. II A. I, A. II על שמיה. Ms. O. על שם. Ms. O. דאביו. — 10 — Ms. O. מר נהילאי Z. E. מר אהולאי. — 11 — Z. E. אחי אביו דמר נהילאי. Ms. O. (cf. Z. E.) בנהר צובא. Z. E. וישב בנהר צובה.

— 2 — Oben 122. ff — 3 — ואורית „er besetzte," Grätz V, 420, „er gründete ein Reich" — 4 — חטוא Luzzatto, „Idiom des Talmud" ed. Krüger S. 82 דגיותקא korr. aus דדיותקא cf. Brüll II, 106 Anm. Perles in Frankels Monatsschrift 19 S. 463 f. Erklärungsversuche des דנתקי der Drucke siehe bei Grätz V, 421. D. M. Ges. Jahrgang 23 S. 636. — 4 — Zu der Verbalform cf. zu S. 167 Z. 7. — 10 f. — Ueber Ahunai oder Achunai u. R. Giza, den Oheim des Hauses Mar Nehilai und die auf diese Stelle gestützte Hypothese Brüll's II, 52 Anm. 76 cf. oben S. 126—127, 128 Anm. 1. Unter נהר צבא will Brüll den im Jakut genannten Ort Nahr Sabus, cf. Wüstenfeld D. M. Ges. 18 S. 408, Brüll „Adiabene" Jahrb. I S. 63, verstehen. Von einer bestimmten Oertlichkeit ist aber kaum die Rede, vielmehr soll nur angegeben werden, dass R. Giza sich in dem rauhen Gebirgsland (Spiegel I, 122) des Flussgebietes des (grossen) Zab verbarg. Die Form אחוי kommt statt אחוהי vor Genesis 4, 8 Targum Jeruschalmi, ist also palästinisch.

1 בר מר זוטרא ריש גלותא סלק ליה לארץ ישראל ועיילוהו בריש *פירקא;
ובשנת ארבע מאות וחמשים ושנים שנים לחרבן הבית היא שנת ארבעת
אלפים ומאתים ושמונים לבריאת עולם עלה לארץ ישראל והיה ראש
סנהדרין; ואחריו רב גוריא, ואחריו מר זוטרא בנו, ואחריו רב יעקב
5 בנו, ואחריו רב מיגם בנו, ואחריו רב נחמיה בנו, ואחריו רב אבדימי
בנו שמונים ושבעה דור, וכולם שמונים ושבעה כלל שמותם; ורב אביי
הוליד את רבי יעקב ואת רבי פנחס ואת ר' עזריא ורבי פנחס הוליד
את רבי חצוב הרי שמונים ותשעה דורי.

— 1 — Ms. O. M. V. B. II, A. I, A. II סליק. Dies. Texte ועיילוה. Ms. P. פרקיה. M. V. B. II, A. I, A. II פירקיה. Ms. O. פירקא cf. Z. E. והכניסוהו לריש פרקין. — 5 f. — Ms. O. Z. E. רב מיגש. Z. E. ואחריו רב יעקב בנו u. s. ואחריו רב שמעיה ואח' ר' נינא u. s. ואח' ר' מיגש ואחריו רב מיסא בנו ואחריו רב נחמיה בנו — 6 — M. V. A. I שמנים A. II wie Ms. P. A. I דורות dies. Texte שמנים. Z. E. ורב אבדימי. — 7 — Z. E. את רבי יעקב ואת ר' פנחס ורבי יעקב הוליד את רבי חצוב — 8 — M. V. B. II A. I שמנים.

— 1 — Die Akademie an deren Spitze Mar Sutra als Archipherekit, oder wie er in dem Oxforder Fragment (oben S. 30 Anm. 2) heisst, als ראש ישיבה trat, befand sich wohl in Tiberias und nicht in Jerusalem, wie Zak. Excerpt angiebt. Cf. oben Seite 30 Anm. 2, Brüll V. 95, Grätz V, 432 f. — 2 ff. — Die Zahl 520 n. wird in dem erwähnten Fragment zu 522 (oben l. c. u. S. 125 Anm. 2) und bei Gedalja ibn Jachja zu 524 (l. c.). Der Passus hat übrigens, wie ich oben S. 8 u. S. 26 Anm. sehr wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, ursprünglich auch das Abfassungsjahr des kleinen Chronikon 806 und die Angabe, dass dasselbe ein Erlassjahr gewesen, enthalten. — 4 ff. — Ueber die Nachfolger Mar Sutra's III, die „Archipherekiten“ cf. S. 28 Anm. 27 ff., 38 Anm., 127, 172. Nach Z. E.'s wohl korrekterem Texte zählt das kl. Chr. ihrer 10 Geschl. (incl. M. Sutra III. cf. S. 172.) — 6 — Die 87 Geschl. bis auf Abdime erhält man durch folg. Berechnung. Ausser den sechs Dekaden (I. bis Noah, II. bis Abraham III. bis Boas. IV. bis Achasja, V. bis Jojakim, VI. bis Schemajah, hat das kl. Chron. noch eine siebente Dekade von Nachkommen Mar Sutra's II (cf. oben). Es bleiben also 17 Reschgluthageschl. Diese sind: 1) Schechanja, 2) Chiskija, 3) Akub, 4) Jochanan (Nachum ist nach Z.E. cf. d. Text ob. S. 162 f., Jochanans Bruder), 5) Schafat, 6. Anan, 7) Nathan Ukban, 8) Huna, 9) Nathan, 10) Nehemia, 11) Ukban dezuzita, 12) Abba, 13) Cahana I, 14) M. Sutra I., 15) Cahana II., 16) Huna (cf. oben Text u. A. zu Huna VI, S. 166) 17) M. Sutra II. (Wenn Zakuto 43 Reschglutha's von Jojachin bis Chazub zählt, so stimmt diese Summe ebenfalls, wenn man d. im Z. E. fehl. Huna V. u. Jojachin den ‚מלך‘ selbst nicht mitzählt.

Ueber den Anhang von 2 Geschl. oben S. 38 Anm. 1, 26 Anm 1. Ueber M. Sutra's Grab zu Kefr Bereim (nicht Bolreim, wie 127 A. 1 gedr. ist), etwa 7 St. v. Tiberias cf. l. c. u. Jichus hazadikim (Carmoly „itin.“). Dort nach C. 136, 380, 455 auch Pinchas b. Jair (in Wirklichkeit viell. unser Pinchas (ob. 31 A. 3) begraben.

Anhang II.

Tabelle der Stammbäume der pers. Reschglutha's.

Seder Olam sutta.	Varianten.	Dorot Olam. (D. O.)	Karäerregist. (D. M.)	Stammb. Jedidja's (J. b. J.)	Reschglutha-reihe. (E. C.)
1. Jechonja		Jechonja	"	"	"
2. Schealtiel		Nehemja[1])	Schealtiel	"	"
3. Serubabel		— —	Pedaja	Serubabel	"
4. Meschullam		Meschull.	Serubabel	Meschull.	"
5. Chananja		"	Meschullam	Chananja	"
6. Berachja		"	Chananja	Berachja	"
7. Chasadja		"	Berachja	Chasadja	"
8. Jesaja		"	Chasadja	Obadja	"
9. Obadja		"	Jesaja	Jesaja	"
10. Schemaja		Schechan-ja]	Obadja	Schechan-ja]	"
11. Schechan-ja		Schemaja	Schechanja (fehlt Reg. I)	Schemaja	"
12. Chiskija		Chiskija	Schemaja	Chiskija	"
13. Akub (S 162 f. Anmerk.)	Ms. P. Jakob?	— —	Chiskija	Jacob	Akub
14. Nachum		— —	Akub hasakk. hasakkai f. Reg. I	Schafat	Chanan
15. Jochanan (N's. Bruder)	nach Z. E.	Jochanan	Jochanan	Anan	Schafat
16. Schafat		Schafat	Schafat	Nat dezuz.	Anan
17. Anan		Anan	Anan	Huna	Nathan dezuz.
18. Nat. Ukban (l. c. Ms. O. A. I)	In d. gew. Tex.	Nathan dezuzita	Nathan dezuz.	Nathan	Huna b. Nath.
19. Huna II.	in d. Passus v. Akub eingeschoben	Huna	Nehemia (Rabbana N. R. I)	Nehemia	Nathan
20 Nathan I.		Nathan	Rabb. Ukba	Ukba	Rabb. Nehem.
21 Nehemia		Nehemia	Abba Mar	Abba	Rabb. Ukba
22 Akabja, Ukban dezuzita		Ukba	Huna Mar (fehlt in Register I)	Cahana	Abba Mar
23 (Ukba?) Huna Mar (Bruder)	Ueber Ukba 105 Anm. 2	— —	Nathan (fehlt in Register I)	Huna	R. Cahana
24 Abba (Ukbans Sohn)		Abba b. Huna	Cahana (fehlt in Register I)	M. Sutra I.	R. Huna
25 Nathan II.	f. in d. gew. T.	Nathan	M. Sutra (fehlt in Register I)	Meremar	M. Sutra
26 Cahana I. (Bruder)		M. Sutra I.	Chune M. (fehlt in Register I)	Chanina (?Cahana?)	Huna Mar
27 Huna IV.	f. in d. gew. T.	Meremar	Cafnai	Huna	R. Cafnai
28 M. Sutra I. (Bruder)	Corruptel R. Safra.		Chaninai	M.Sutra II. bar Chana F. s. S. 173	Forts. s. S. 173
29 Cahana II.	cf. ob. S. 108 f.	Cahana			
30 Huna V. (Bruder)	fehlt. Z. E.		Forts. S. 173		
31 Huna VI. (Sohn Cahana's)	Üb. אחי אבין	Huna	Reg. I. Pinsker „likute“ 53		
32 M. Sutra II.	S. 119 ff.	M.Sutra II.	Reg. II Dod Mordechai		
33 Ahunai		Huna(M.?)	cap. 6		
34		(Cafnai) Forts. 173			

[1]) Nehemia steht hier für Serubabel nach Sanh. 37a „זרובבל שנזרע בבבל ומה שמו נחמיה“. Cf. über einen ähnlichen Irrtum im II. Makk.-Buch Grätz III 5. Auflage S. 679, wo irrtüml. Sanh. 28a citiert ist.

Stammbaum der Nachkommen Jojachin's nach Chron. I, 3.[1])

Jechonja-Assir.

Schealtiel Malkiram Pedaja

Serubabel

Meschullam Chananja Berachja Chasadja

Pedaja Jesaja

Refaja

Arnon

Obadja

Schechanja

Schemaja

Schafat Chatusch Nearja

Eljoenai Chiskija

Akub Jochanan Anani.

Stammbaum der Reschgluthafamilie (von Nehemia an) und der Archipherekiten.

Nehemia

Ukban II. Nehemia Huna Mar (Huna III) Ukba (?)

Abba (Chul. 92b)

Nathan II. Cahana I.

Huna IV. M. Sutra I.

[† 442]

Huna V. Cahana II.

[† 470] Huna VI. (?)

M. Sutra II.

M. Sutra III.

R. Gorio.

M. Sutra IV.

R. Jakob.

Schemaja (Z. E. fehlt S. O. s.)

Nina „ „

Megas

Misa „ „

Nehemia

Abdime.

R. Jakob R. Pinchas R. Asarja (A. fehlt bei Z. E.)

Chazub (nach Z. E. Sohn R. Jakob's).

Stammb. Davids ben Hodaja.

Coronel „comm. quinque“ 110a.

1) David.
2) Schefatja.
3) Pedaja.
4) Chanina. [1])
5) פלטי.
6) Schechanja.
7) Schemaja.
8) Nearja.
9) אליועי.[2])
10) Jehuda.[3])
11) Jochanan.
12) Jehuda.
13) Schealtiel.
14) Serubabel.
15) Meschullam.
16) Chanina.[4])
17) Berachja.
18) Chisdai.
19) Obadja.
20) Schechanja
21) שמעי.[5])
22) Hillel hasaken.
23) Schimeon.
24) Gamliel hasak.
25) Gamliel.
26) Jehuda[6]) דאסיון.
26,27) הוא רשבג.
27,28) Jehuda d. Heil.
28,29) גמליאל בתראה דטבריה
29, 30) Gamliel Bathraa.

Varianten aus Bernays Ms. (von ihm selbst am Rande angemerkt.

[1]) חנניה.
[2]) אליעזר.
[3]) הודיה.
[4]) חנניה.
[5]) שמעיי (?)
[6]) 'בן יהודה' fehlt.

---

[1]) Cf. dazu oben S. 18 und Anm. 2.

Anhang III.

Zur Geschichte des arabischen Reschgolat's

a) Quellen.

Stammb. Jedidja's.
(J. b. J. cf. S. 171, S. 48 A. 1).

30 Bostanai
31 Chisdai I.
32 Salomo
33 Isak I.
34 Jehuda
35 Jehuda
36 David
37 Jehuda
38 Sakkai
39 Joschia
40 Salomo
41 Asarja
42 Salomo
43 Jehuda
44 Jesaja
45 Jedidja
46 Chiskija
47 Salomo
48 Jschai
49 Jedidja

Reschglutha-reihe
(E. C. cf. S. 171, S. 48 l. c.)

28 Bostanaí
29 Chaninai b. Adoí
30 Chisdai I.
31 Salomo
32 Isak I. הוא איסקוי
33 Jehuda Sakkai הוא בבוי
34 Mosche
35 Isak-Iskawi II.
36 David b. Jehuda
37 Chisdai II.

Dorot Olam.
(D. O. oben l. c.)

35 Bostanai
36 Chisdai I.
37 Salomo
38 David b. Sakkai

Karäerregist.
(oben l. c.)

29 Bostanai
30 Chisdai I.
31 David
32 Anan

Stammbaum des Joschia b. Ischai (1216)
Charisi, Tachkemoni' cap. 1 u. 46.

Hodaja? [הוריה]
Nehemia
Joschia
Salomo
Ischai
Joschia 1216

Stammbaum des David b. Hodaja (um 1380?)
[ob. S. 172, S. 47 A. 4, abgedr. b. Coronel „comm. quinque“ S. 110 a]

30 Jehuda
31 Chiskija
32 Jehuda
33 Joschia S. 50 A. 1
34 Salomo l. c.
35 Usia l. c. (Nach Bernay's Ms. Asarja)
36 Hodaja
37 David

Stammb. Ischai's b. Chiskija
(um 1286 cf. Ker. Chemed. III, 169 f. cf. S. 51 oben A. 1).

Ischai
Chiskija
Ischai 1286

Stammbaum des David b. Daniel

1 Joschia
2 Salomo l. c.
3 Asaria l. c.
4 Sakkai
5 Josef raba
6 Sakkai
7 David
8 Daniel
9 David [um 1288 l. c.]

b) Reihenfolge der arab. Fürsten bis auf Chiskija sowie einiges über dieselben.

I. **Bostanai** († etwa 660, geb. um 590). Seine Gemahlin war die von den Arabern gefangene[1]) und ihm geschenkte[2]) Tochter des Sassaniden Khosrav II. (590—628) mit Namen Dara[3]). Er wurde in Pumbaditha begraben.[4])

II. **Chaninai b. Adoi.** — c. 700. Nur aus E. C. dem Namen nach bekannt. J. b. J. muss hier eine Lücke haben (oben S. 48 Anm, 1), da es auf Bostanai Chisdai († c. 730) unmittelbar folgen lässt.

III. **Chisdai I.** — c. 730 E. C., J. b. J., D. M., D. O., Sein Schwiegersohn war wohl Natronai b. Nehemia, Rektor v. Pumbaditha 719—739 cf. Grätz V, 187. In der arabischen Sage[5]) erscheint ein Râs-al Gâlût dieser Zeit, von dem babylonischen Gouverneur zu Megâhid † 719 gesandt, als Geisterbeschwörer.

IV. **Salomo b. Chisdai** E. C., J. b. J., D. O., Scherira in Juch. 89 b berichtet, dass er 733 Mar Rab Samuel zum suran. Rektor berief u. 759 R. Jehudai; sein Bruder hiess nach D. M. David, dessen Söhne Anan nnd Chananja waren. Einem arab. Märchen zufolge, wäre ein Fürst zwischen

---

[1]) Auch der „ganz unzuverlässige“ Theophanes nennt nicht, wie Grätz V, 459 die Stelle tadelnd anführt, „die Töchter des Hormisdas,“ sondern richtig „τὰς τοῦ Χοσρόου θυγατέρας“ als gefangengenommen. (Chronogr. ed. de Boor I, 341, wo auch keine entsprechende Var. der Bonn. Ausgabe angegeben ist.)

[2]) Grätz l. c.

[3]) Den Namen giebt nicht bloss das Bostanaibüchlein (Grätz V, 460), sondern auch die arab. Sage (Assemani III, p. 425, Richter „Arsaciden“ Leipzig 1804 S. 554).

[4]) Benj. von Tudela ed. Asher I, 53.

[5]) Al Kazwini ed. Wüstenfeld p. 203 angef. bei Goldzieher „Revue des études juives“ 1884 S. 127 ff. erzählt, Megâhid † 719 habe sich vom Gouverneur von Babylon den Râs-al Gâlût holen u. sich von ihm Hârût u. Mârût zeigen lassen. Cf das. Ueber diese Dämonen s. Kremer „Culturgesch.“ des Orients II. Jüd. Zauberer s. z. B. I. c. II, 265.

745 und 50 vom Khalifen enthauptet worden[1]) Cf. noch Harkawy's „Resp.“ 82, 357.[2])

V. Isak-Iskawi I. 759—c. 761 E. C., J. b. J. Nach letzterem war er der Sohn Salomo's. Im. Jahre 761 (Grätz V, 464) trat Anan als Bewerber um das erledigte Reschgolat auf, das aber nicht er, sondern sein Bruder Chananja erhielt. (Grätz V, 465, 466 nach Elia b. Abraham, einem Karäer des 13ten Jahrhunderts cf. das.). Nach J. b. J., E. C. folgte aber auf Iskawi I. (dessen Tod das Signal zu diesen Successionsstreitigkeiten gab, nicht der Salomo's (Grätz V, 465), Jehuda-Sakkai, sein Sohn[3]) (J. b. J.) Fungiert hat Iskawi (u. der Chananja Elia's?) bis c. 770.

VI. Chananja Salomo's Neffe, (? Cf. oben) bis c. 770 (?)[3]).

---

[1]) Nach Al-Alâ (bei Tabari „ann.“ III p. 165 f. s. den erw. Aufs. in Rev. d. é. j.) erhielt Adam von Gott einen Wunderspiegel, in dem sich das ganze Universum wiederspiegelte. Nach Adam's Tode wurde dieses Wunderwerk von einem Dämon פקטם in tausend Scherben zerbrochen und durch die Erbauung der Stadt Gobart auf denselben den Menschen entzogen. Dem sagenberühmten Salomo (cf. Jellinek „Beth hamidrasch“ V, S. XI, XVII, LIII. u. s.) gelang es, den Teufel zur Zerstörung der Stadt und Auslieferung der Spiegelscherben zu zwingen, den Spiegel aus diesen zusammenzusetzen u. in seinem Geschleht zu vererben; so kam er endlich an den Râs-al Gâlût unter Merwan ibn Mohamed, dem letzten Ommayaden (745—750, also Salomo b. Chisdai). Merwan aber, dem er von dem david. Fürsten verehrt wurde, zeigte der Spiegel nur Karrikaturen, wesshalb er ihn zerbrechen u. den Reschgola enthaupten liess. Oflenbar tendenziös gefärbt.

[2]) „Resp.“ Nr. 181 S. 82 wird als Beweis dafür dass לענין קיום שטרות 3 Richter erforderlich, angeführt ואמרי דבימי שלמה בר חסדאי ראש גלותא ביומי מר רב שמואל גאון גם אמירא בשבתא דריגלא קמי ראש גלותא ופסק כרב נחמן ואהדרוהו ואמרי ליה ··· ואיפסיקא כר' אבהו קמי תרתין מתיבאתא Tos.. B. B. 40a s. voce קיום liest übr. B. M. 31 b ebenfalls R. Nachman statt Abba. Nach R. N. genügen 2 Richter.

[3]) E. C. nennt nach Salomo die Namen Isak-Iskawi (=Achunai) Jehuda-Sakkai-Babuy, Mosche, J. b. J. die Namen Isak (Sohn Salomo's) Jehuda (Sohn Isaks), Jehuda (Sohn Jehudas) David (ben Jehuda). Zu identificieren sind Jehuda I. bei J. b. J. = Jehuda Sakkai bei E. C. David b. Jehuda ist nicht der Sohn Jehuda Sakkai's (so Harkawy l. c. 379, der unter David b. J. sonderbarer Weise David ben Sakkai verstehen will (cf. weiter S. 178 zu XII) sondern der unter diesem Namen stets figurierende Fürst um 820 und der Sohn Jehuda's (J. b. J.)

VII. Sakkai b. Achunai. (Scher., Grätz l. c.) oder Sakkai Babuj (E. C.) fungierte von c. 770 (Grätz l. c.) an. Um 772 trat ihm nach Scher. als Gegenprätendent entgegen

Natronai I. b. Chabibai, Jünger R. Jehudai's (Pardes 28a), verbannt 773 nach Scherira cf. Grätz l. c. nach Maghreb (Kairuan)[1]) schrieb (unterwegs) in Spanien den Talmud aus dem Gedächtniss nieder[1]) („זכר נתן" ed. Koronel S. 134a) Cf. oben S. 29 Anm. 2. 48 Anm. ff.

VIII. Mosche. E. C. Auch S. O. s. nennt einen מיסא unter den Archipherekiten S. 172. Cf. oben 29 Anm. 2. Vielleicht ist er mit Natronai identisch oben l. c. 48 Anm. ff.[1])

IX. Isak-Iskawi II. † um 820. E. C., Harkawy's „Responsen der Gaonen" S. 205 Nr. שפ"ט s. Frankel's Monatsschr. 1883 S. 376 wonach sein Sohn חכליה gemäss der Entscheidung Zadoks b. Mar Ischi Gaons v. Sura 819—821 der Wittwe Iskawi's II. ohne ihr Begehr die Kethuba auszahlen durfte, um der מזונות Verpflichtung enthoben zu sein. War Iskawi II. des ihm in E. C. vorangehenden Mosche Sohn, so könnte man ein von Mordtmann D. M. G. 18 S. 51 beschriebenes Siegel mit der hebr. Legende יצחק בן משה hierher ziehen.[2])

---

[1]) Nach Jona „Vessillo israelitico" l. c. wäre unter Maghreb terra santa Palästina zu verstehen. Aber auch der Fürst Ukba ging nach Kairuan in die Verbannung und dasselbe scheint gewöhnlich mit jenem Ausdruck bezeichnet zu werden. Ueber die dortige Gemeinde geben Harkawy's Resp. manches bisher unbekannte. Zu Scherira's Zeit war das Haupt der dortigen Schule Mar Rab Zelach ben Mar Rab Bahlûl mit dem eigentümlichen Titel סנהדרא רבה I, 24 cf. dazu III, 376. Der unter anderem auch im Aruch Ibn G'ama's (Grätz'sche Jubelschrift S. 17 d. hebr. Teils) genannte Eleasar Resch Kalla oder Alluf (s. Harkawy l. c. II, S. 201, III, 376) gehört aber nicht wie Grätz V, 349 Anm. 2 zu meinen scheint, zu den kairuanischen Gelehrten, sondern stammte aus Lucena in Spanien u. fungierte zu Zeiten als Sendbote der suran. Hochschule, der er angehörte, an die ausländischen Gemeinden. Als Mitglied der sur. Methibta zeigen ihn seine Beziehungen zu den sur. Gaonen, Natronai, Amram, Nachschon. Anders Harkawy III, 377.

[2]) Nach den Quellen war das Führen eines Siegel durch Omar den Juden und Christen untersagt, dem Reschglutha dagegen als ein Ehrenrecht

Ob er oder Mosche resp. Sakkai oder gar nach Carmoly (cf. Grätz l. c.) ein gewisser שמואל הנשיא um 786 den pumbaditanischen Gaon Chaninai abgesetzt hat, ist nicht zu ermitteln. Auf Iskawi II. folgte nicht s. Sohn Chakalja, sondern vor 825 brach zwischen

X. David b. Jehuda, wohl Jehuda Sakkai's Enkel, und **Daniel** ein Thronstreit aus, wobei nach Barhebräus ersterer von den Tiberiadensern aufgestellt worden wäre, (cf. S. 30 Anm. 2) jedenfalls aber einem karaitischen Rivalen gegenüber (Barhebr. l. c., Grätz V, 470) sich behauptete und 1144 sel. = 833 n. Isak b. Chija zum pumbad. Gaon ernannte (Scher. 89a). Weiteres s. Grätz l. c. Er hinterliess nach J. b. J. einen Sohn Jehuda. Statt desselben scheint

XI. Natronai II., viell. ein Enkel Natronai's b. Chabibai (S. 176) das Amt erhalten zu haben. Die einzige Stelle die seiner gedenkt, findet sich in einem zum ersten Mal von Dukes in „Ben Chananja" IV. 141—142 und daraus v. Harkawy Resp. S. 378 abgedruckten Gutachten, und zwar in der Einl. desselben: זה טופס התשובה שהשיב רב צמח ריש דייני דבבא דמרואותא (מרותא?) חסדאי ריש גלותא בריה דמרואתה נטרנאי ריש גלותא לרבנא נתן [1] בריה דרבנא חנניה׳ ׳ ׳ בקירואן במדינת

gestattet, eine Bestimmung, die, wohl ganz wie Omar sie getroffen, von Harun Arraschid eben zu Iskawi's II. Zeit erneuert wurde. (807 cf. Grätz V, 222 f.). Vielleicht bezog sich nun diese Erlaubnis nicht bloss auf das eine Fliege zeigende Amtssiegel, das zu führen wohl ausschliesslich dem jedesmaligen amtierenden Fürsten zustand, sondern auf die ganze fürstl. Familie, deren Mitglieder also Privatsiegel führen durften. Mordtmann führt noch ein Siegel mit der Legende דאנילי (S. 15) und ein anderes mit der Legende דאסטיחי יחומו der gerechte Joachim (S. 22) an.

[1]) „Mar Nathan ben Mar Chanina" erscheint auch bei Samuel ben Jakob G'ama (Grätz'sche Jubelschrift Seite 17 des hebräischen Teils) und zwar als Zeitgenosse des Gaons v. Sura Natronai b. Hilai (859—869 n. Grätz). Den ebenfalls dort genannten Eleasar ריש כלה findet man auch Ittur Venedig 1608 S. 16b 2te Colonne: „וכן שדר רב נטרונאי לרבינו אלעזר ריש כלה". An die Kairuaner Gemeinde richtet der Gaon Zemach von Sura (ben Chajim 889—896 Grätz V, 528) ein Gutachten nach „Pardes" 21a 2te Colonne. Cf. oben S. 176 Anm. 1. Aus Afrika stammte ferner Sam. b. Jak. G'ama selbst wie schon Buber l. c. S. 3 vermutet (Spanien oder Afrika). Wenigstens lebte dort in קאבס (Gabes) ein Mose b. Samuel b. G'ama nach Harkawy Resp. N. 49 S. 25, 351.

u. s. אפריקא· Der hier vorkomm. Zemach b. Salomo ist noch in folg. zum grossen Teil v. Brüll schon genannten Stellen erwähnt: „Resp. Gaonim“ ed. Lyk Nr. 46 als מר צמח דיינא דבבא in einem Gutachten Amrams b. Scheschna (nach Grätz V, 278 von 869—881) gerichtet an die Gemeinde von Barzelona, (zum teil auch in Luzzato's „Beth haozar“ 48a gegeben); dasselbe beginnt „קבלו שלום · · · ממני וממר צמח דיינא דבבא“ u. s.; ferner „Ittur“ I, 45 b. 2te Colonne: „ובן אמר ר׳ צמח בר שלמה בר (מר ?) דיינא דבבא“; Or Serua I, 646 ed. Sitomir S. 178: „כתוב בספר המקצועות רבינו צמח בן שלמה דיינא דבבא ז״צ״ל“ u. s.; in der Vatikan. Hdschr. der Halachot Gedolot (s. Hildesheimer S. 20 u. 33): „שדר מר צמח בר שלמה ריש מתיבתא“ (Hal. Ged. Berlin 1888 S. 188). „ושדר נמי צמח בר שלמה דיינא דבבא דמרותא הסדאי“ (l. c. S. 86 s. unten), Hal. Ged. l. c. S. 190 und endlich hdschr. Rabia Nr. 744 (daraus Or. serua II, 150a Maimoniot Glossen יום טוב II, u. Mordechai in Budapester und Wiener Hdschr. (Beza I) cf. S. 180 A. 2 ferner „Resp.“ ed. Harkawy I. Nr. 266 S. 136 II. Nr. 544 S. 267 (cf. III S. 365 u. die schon angeführte Stelle im Ittur ed. Venedig S. 79b erste Colonne, aus der sich der in der תשובה ausgefallene Name des dritten Gaons ergiebt (R. Hilai). Andere Stellen s. bei Zunz „Syn. Poesie“ II, 189. Fungiert haben wird Natronai etwa v. 840—865.

XII. Natronai's Sohn **Chisdai II.** c. 865—c. 890. Sein Hofrichter (cf. S. 143 Anm. 2) war Zemach b. Salomo, Zeitgenosse Amrams b. Scheschna cf. oben. Chisdai kennen E. C., die Vatik. Hdschr. d. Hal. Ged. u. Zemach's Responsum in „Ben Chananja“ cf. oben. Harkawy, der David b. Jehuda (E. C. 36) für David b. Sakkai hält, sieht in Chisdai II. den dem Namen nach unbekannten letzten Reschglutha, der nach ihm 7 Monate regiert hat. Offenbar verwechselt er diesen mit Jehuda, David b. Sakkai's Sohn, von dem N. Babli dies berichtet. Cf. Resp. Harkawy III, 378, u. s. unten s. v. Jehuda.

XIII. Ukba, nach N. Babli der Oheim Davids b. Sakkai und also ein Sohn des erwähnten Jehuda cf. S. 177 sub. X, der nach J. b. J. der Vater Sakkai's u. Grossvater Joschia's, David b. Sakkai's Bruder, war. Die Machtlosigkeit zu der das

Principat seit David b. Jehuda herabgesunken war (Grätz V, 471), sodass zu Abu Othmân-Al Gâhiz' Zeiten († 869 n.) der jüd. Fürst, ebenso wie der Katholikos, höchstens Geldstrafen, nicht aber Geisselstrafen oder Gefängnis verhängen durfte,[1]) ermöglichte es dem Gaon Kohen Zedek, ihn vom Amt entfernen zu lassen, (um 915; der von Grätz V, 472 f. versuchte Ausgleich zwischen Nathan Babli und Scherira ist nach Grätz selbst (S. 474 l. c.) nicht durchzuführen, und vielmehr Nathan als Zeitgenosse glaubwürdiger). Da Ukba שנים רבות (N. B. 90b) regierte, so kann man ihm gewiss 25 Jahre c.890 – c.915 geben. Nach 4—5jähr. Vakanz (N. B. 91a) nicht 2jähr. (Grätz l. c.) folgte ihm sein Neffe

XIV. David b. Sakkai c. 920—c. 940. Ein merkwürdiges Aktenstück (aus der Zeit von 928—930) eine von Saadja bestätigte Decision David's hat Harkawy in der Frankel'schen Monatsschr. 1883 u. „Resp. der Gaonen" II. Heft 555 cf. III. Heft Seite 389 veröffentlicht.. Dieselbe ist einzig in ihrer Art. **Joschia** Davids Bruder (J. b. J, N. B., Scher.) fung. von 930—933 als Gegenexilarch und starb dann in der Verbannung in Chorasan. (Grätz V, 534). Er wurde als Stammvater mehrerer Fürstenlinien betrachtet, vor allem der Ischaiden von Damaskus, die sich bis in's 14te Jahrhundert verfolgen lassen. S. 182 f., Benj. von Tudela ed. Asher II, 116 f.

XV. Jehuda, David b. Sakkai's Sohn, reg. 7 Monate.

XVI. Jehuda's Sohn (?) S. Grätz l. c. 475 unten 182.

XVII. Jehuda's Enkel (?) **Chiskija** 1040 getödtet.[2]) Seine Söhne, von denen einer nach Neubauer Anecd. Oxon. S. 177 David hiess, flohen nach Granada zu Josef ibn Nagdela und nach dessen Ermordung 1066 der eine nach Saragossa. Ein Nachkomme von ihm war Chija Aldaudi † 1154 in Kastilien, der letzte Davidide in Spanien.[1])

---

[1]) Rev. d. ét. j. l. c. wohl seit Almamuns Erlass s. Ass. bibl. or. II pars I 346.

[2]) Sefer hakkab. ed. Amst. 1711 S. 41a. Cf. S. 180 f. Litgesch. d. syn. Poes. S. 218. Ibn. Hazm. (oben S. 4 Anm. 3. † 1064) der Samuel ibn Nagdela gegenüber behauptet, die Reschgolawürde sei erst in jüngster Zeit aufgekommen u. einem Davididen erteilt worden, scheint d. Ernennung Chiskija's zum Reschgl. zu meinen. Dieselbe mag erst nach einem längeren Interregnum (cf. Ibn Hazm. Ibn Verga, Scheb. J. Nr. 42) erfolgt sein. Sef. hakk l. c. nennt ihn ausdrücklich „Reschglutha".

Berichtigungen und Zusätze.

S. 5 Z. 14 f. eben l. oben. S. 9 Z. 5 v. u. f. J. l. Jalkut, doch s. Jell. Bet-ha-Mid. III, 171 A. 2; das. Z. 2 v. u. f. 46 l. 38. S. 11 Z. 11 v. u. f. 124 l. 424. S. 12 Z. 16 v. o. nach „will“ l. „Iskander“; das. Z. 18 ist hinzuzufügen S. O. s. Warschau 1874 (mit Meg. Taan.). S. 13 Z. 9 l. 175; das. l μέγας. S. 13 Z. 3 Neubauer (Geogr. 415, 419) „Seleucus erbaute Seleucia, Phialus(?) Phialia(?). S. 21 Z. 12 v. u. f. ed. Fürstreg. l. ed. Ven., kar. Fürstreg. S. 21 Z. 12 v. u. a. St. l. Bostanai. S. 26 Z. 18 l. מיסא = מישא. S. 35 Z. 12 „das von“ bis „Texte“ ist zu streichen. S. 36 Z. 7 f. v. l. post. S. 39 Z. 3. f. Zakuto 1581 l. Krakau 1580 das. l. urteilt. S. 39 Z. 15: Möglich dass diese Glosse von Isserles stammt. S. 40 Z. 2 l. 1717; das. Z. 13 v. u. l. der Zeit des Erlöschens. S. 43 Z. 12 l. Huna; das. Z. 10 v. u. f. IV l. VI; das Z. nach Schealtiel l. u. Serubabel. S. 47 Z. 16 v. u. l. 1170 S. 50 Z. 9. v. u. l. verstorbenen Sohnes. S. 51 Z. 2 nach „bekannt“ l. ausser etwa Salomo b. Chiskia s. S. 182 A. 4; das. Z. 19 l. Chronik. S. 54 Z. 9 l. anerkannte. S. 58 Z. 14 v. u. l. לעיל מנאי. S. 61 Z. 4. v. u. l. πλῆθος. S. 62 Z. 16 l. Tempelsteuern. S. 63 Z. 2 f. Schwestersohn l. Brudersohn. S. 65 Z. 7 v. u. l. 125; das. Z. 3 f. ist l. „zu finden ist“. S. 67 Z. 22 l. אחריהן יש להן. S. 68 Z. 6 v. u. f. unter l. und. S. 69 Z. 1 „Als sie . . . ist“ ist zu streichen. S. 69 Z. 15 v. u. f. 160 l. 149. S. 69 Z. 6 v. u. f. 138 l. 129 Z. 5 f. 175 l. 162, Z. 2 l. 58 A. 1. S. 72 Z. 13 f. „beiden ersten“ l. „allen drei“. S. 72 Z. 1 v. u. s. S. 87 A. 2. S. 74 Z. 16 l. הן ראש גולה שבבל ונשיא שבארץ ישראל. S. 74 Z. 10 v. u. f. להי l. להו לדידהו. S. 77 Z. 6 v. u. f. 68 l 86. S. 78 Z. 12 v. u. l. richtet, Z. 10 vor „der“ l. „auf“, Z. 9 l. Umstände. S. 78 Z. 15 v. o. l. Heeren. S. 80 Z. 3 l. Seiten; das. Z. 7 v. u. f. gegangen l. getreten. S. 87 Z. 17 vor „weder“ l. „oft“. S. 88 Z. 10 l. zur. S. 88 Z. 15 v. u. f. denselben l. den Hirsch, Z. 1 f. den l. das. S. 89 Z. 12 v. u. l. 175 destr. t. = 243 p. Chr. u Z. 11 245 destr. t. = 313, Z. 9 l. קס"ה. S. 93 Z. 2 f. ein l. im, Z. 3 ist „im“ zu streichen. S. 94 Z. 18 l. Exilarchen, Z. 14 l. dem Exilarchen. S. 97 Z. 16 f. auch l. Juch. S. 98 Z. 3. l. רב. S. 98 z. 9 ist „S. 188a“ zu streichen. S. 99 Z. 11 v. u f. aus l. nach. S. 100 Z. 5 f. (308—309) l. (309—379); das. Z. 19 v. u. f. 119 l. 115. S. 101 Z. 11 l. Raba, Z. 9 l. Rabba S. 103 Z. 19 die Zahl 660 = 349 (nicht 359) hat auch Sed. Tan. in Frankel'sche Jubelschr. S. 28 für Abaje's Tod; das. Z. 19 v. u. l. habe, obwohl er vorher gespeist und satt zu sein geglaubt habe“. S. 106 Z. 16, 17, 18 l. ורבא בר יוסף בר חמא חכמים שלו ושכיב הונא מר ועמד אחריו אבא בן אחיו בן מר עוקבא, רבא רבא ורבינא חכמים שלו ובימיו סליק שבור לנציבין וכבשה ושכיב אבא. S. 106 Z. 17 v. u. l. 103. S. 108 Z. 14 f. IV l. V. S. 109 Z. 4 vor Cahana l. und. S. 111 Z. 16. Nach Nöldeke reg. I. 399—420; das. Z. 18 f. Raschi l. R. Gerschom. S. 112 Z. 1 l. ideeller; das. Z. 12 Nach Nöldeke regierte er 309—379 (Tabari 417); das. Z. 14 Ardashîr II. reg. nach Tabari l. c. von 379 an, Z. 1 v. u. l. 382. S. 113 Z. 17 v. u. f. 30 l. 82. S. 114 Z. 6 v. u. l. Bereim. S. 115 Z. 13 l. 110.

bischen Pe

Samuel
Aharon

3)
)

Salomo

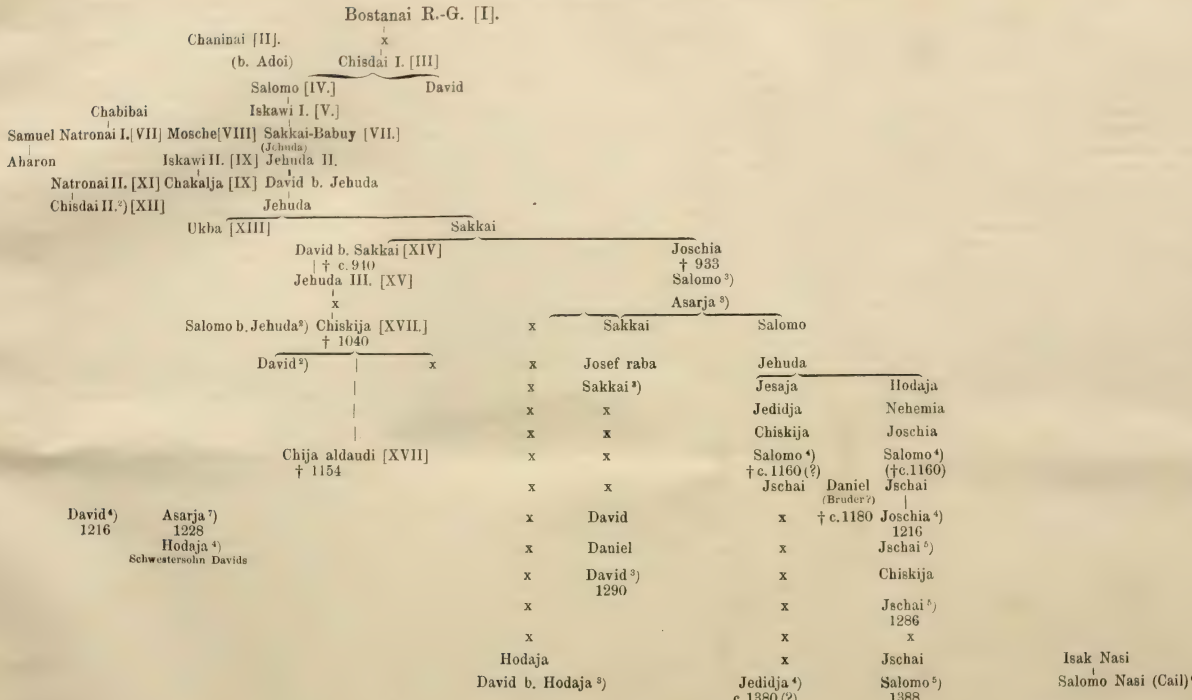
Jehuda
Jesaja
Jedidja
Chiskija
Salomo 4)
† c. 1160 (?)
Jschai

x
x
x
x
x
x
Jedidja 4)
c. 1380 (?)

Isak Nasi
Salomo Nasi (Cail) 6)

i Cohn „M. b M. ed. Riva fehlt der betreffende
Die e s. Zu S. 178 atschrift 1885 S. 568. „Chiskija's
arab. , des Reschg. Jehuda, der jetzt 1047 Rosch
iba in Jerusa türlich bezieht sich "בני חזקיה"

c. Stammbaum der Reschgola's der arabischen Periode.[1])



[1]) Im Allgemeinen cf. S. 48 Anm. 1 ff. u. Anhang IIIa u. b. S. 173—79. Die eingeklammerten römischen Ziffern beziehen sich auf Anhang III b, die arab. auf die hier folgenden Anmerkungen.

[2]) Chisdai's II. Hofrichter Zemach b. Salomo (s. S. 178) kommt auch vor bei Cohn „M. b. Hillel" s. v. „Zemach." In M. ed. Riva fehlt der betreffende Passus. Zu S. 178 cf. Gross in Frankels Monatschrift 1885 S. 568. „Chiskija's Söhne, des Reschgola, David und Salomo b. Jehuda, der jetzt 1047 Rosch Jeschiba in Jerusalem ist". Der letztere (natürlich bezieht sich "בני חזקיה"

nicht auf ihn mit), war vielleicht Ch.'s Bruder. Ch.'s unbekannter Vater hätte dann, wie Ch.'s Grossvater, Jehuda geheissen. Nach Brüll „Jahrbücher" IX, 112 in der Rec. der Neubauer'schen „An. Ox." wäre vielleicht der bekannte Peitan Salomo b. Jehuda hababli unter dem Salomo b. Jehuda der angef. bei Neubauer l. c. S. 177 gegeb. hdschr. Notiz zu verstehen (Zunz Litt.gesch. der syn. Poesie 100 - 104, 232—235. Derselbe stammte also nicht aus Rom oder Byzanz (Zunz l. c. 100 f.), sondern aus Babel. Sein mutmasslicher Vater, der ungenannte Exilarch, wäre nach Grätz V, 475 um 980 ermordet worden. Allein als die arab. Prinzessin, auf deren Wunsch nach Josef Sambari (bei Nenbauer סדר החכמים Abthl. V, 116) u. a. das Nagidamt in Aegypten entstand, 985 nach A. kam, muss das Reschgolat noch bestanden haben, denn seine Existenz wird vorausgesetzt. Ob ferner Ibn Verga's Bericht (Nr. 42) von dem gewaltsamen Tode eines Fürsten sich gerade auf ihn bezieht ist noch sehr fraglich, da kaum mehr dafür spricht, als die zufällige Thatsache, dass wir bis jetzt keinen Reschglutha aus dem Jahrhundert 1040—c.1140 kennen. Salomo b. Jehuda wurde übr. nach Josef hakohen S. 8 ed. Wiener in Spanien begraben.

[3]) Cf. S. 50 Anm. 1 u. die einzelnen Stammb. S. 173. David b. Daniel's Geschlechtstafel ist offenbar lückenhaft. Es sind etwa 4 Namen ausgefallen. Ihr Fehlen ist zwischen Sakkai u. David angedeutet, weil beide als Träger des Namens ihres Grossvaters resp. Enkels den von ihnen beschlossenen resp. eröffneten 3 Gliedern ein gewisses histor. Gepräge geben. David b. Hodaja's Stammb. ist (cf. S. 47 Anm. 4) nur insoweit von hist. Wert, als er ebenfalls Joschia, Salomo, Asarja (Ms.) aufführt.

[4]) Ueber J. b. J. cf. S. 48 f., S. 173. Wenn hier Jedidja um c. 1380 gesetzt ist, so bleibt doch abges. von dem oben S. 48 f. bemerkten auffällig, dass ein Schwestersohn des um 1216 lebenden David nach Charisi „Tachkemoni" 46 ebenso hiess, wie der Vater von Jedidja's Collegen David b. Hodaja. Ferner scheint der angebl. Grossvater Jedidja's, Salomo der nach J. b. J. etwa 1150 fällt, offenbar ident. mit dem c. 1160 † Reschglutha dieses Namens (Grätz V, 459 danach Seite 54 oben zu berichtigen) Indessen das letztere Argument für ein früheres Zeitalter J.'s verliert sein Gewicht, sobald man beachtet, wie auch in der Charisi l. c. geg. Stammtafel des Joschia b. Jschai (um 1216 in Damaskus s. Zunz in Benj. v. Tud. ed. Asher II, 116, oben S. 173) um dieselbe Zeit ein Salomo sich findet. Die Namensgleichheit dürfte sich dadurch erklären lassen, dass beide, Joschia, wie Jedidja der Familie der Jschaiden angehörten und den wohl ihr entstammten Salomo als ihren Ahnen betrachteten. Wenn nun als dessen Vater in Joschia's Reg. ein ganz anderer genannt ist, so ist der erstere natürlich glaubwürdiger. Daniel (Grätz l. c.) ist also viell. Jschai's Bruder.

[5]) Ueber den Reschglutha Jschai (S. 51 Anm. 1) u. den Nasi Salomo b. Jschai Nasi 1388 in Brusa s. Zunz l. c., derselbe Syn. Poes. 512, Wolf bibl. 3, 1048.

[6]) Ob auch Salomo Nasi b. Isak Nasi קאייל, nach Zunz „Litt.gesch. syn. Poes." um 1385 in Marseille, cf. Luzzatto in Berliners „Magazin" 1880 hebr. Beilage S. 69, dieser Familie angehört, ist sehr fraglich.

[7]) Bei Luzzatto „גאונים והרבנים הקד'" angeführt bei Jona Vessillo isr. 1885 S. 108 wird „הנשיא עזריה מבבל" genannt, der nach Jona l. c. um 1208 lebte. Nach Mitteilungen von Gross dagegen aus dem hdschr. früher in Luzzatto's Besitz befindl. Werk „Assufot", dem auch die bei Jona angeführte Notiz entstammen mag (in Berl. Mag. Bd. X S. 64), war der „נשיא עזריה מבבל" in Deutschland um 1228 [בשנת תתקפח בזה המלכות] wo er ein Mittel gegen Schwergeburt mitzuteilen wusste.

hiess, wie der Vater von Jedidja's Collegen David b.
əint der angebl. Grossvater Jedidja's, Salomo der nach
lt, offenbar ident. mit dem c. 1160 † Reschglutha dieses
459 danach Seite 54 oben zu berichtigen) In-
Argument für ein früheres Zeitalter J.'s verliert sein
beachtet, wie auch in der Charisi l. c. geg. Stammtafel
i (um 1216 in Damaskus s. Zunz in Benj. v. Tud. ed.
S. 173) um dieselbe Zeit ein Salomo sich findet. Die
·fte sich dadurch erklären lassen, dass beide, Joschia,
ilie der Jschaiden angehörten und den wohl ihr ent-
ihren Ahnen betrachteten. Wenn nun als dessen Vater
ganz anderer genannt ist, so ist der erstere natürlich
l (Grätz l. c.) ist also viell. Jschai's Bruder.

Reschglutha Jschai (S. 51 Anm. 1) u. den Nasi Salomo
n Brusa s. Zunz l. c., derselbe Syn. Poes. 512, Wolf

lomo Nasi b. Isak Nasi קאייל, nach Zunz „Litt.gesch.
in Marseille, cf. Luzzatto in Berliners „Magazin“ 1880
lieser Familie angehört, ist sehr fraglich.

„גאונים והרבנים הקד'“ angeführt bei Jona Vessillo
„הנשיא עזריה מבבל“ genannt, der nach Jona l. c.
h Mitteilungen von Gross dagegen aus dem hdschr.
Besitz befindl. Werk „Assufot“, dem auch die bei Jona
stammen mag (in Berl. Mag. Bd. X S. 64), war der
in Deutschland um 1228 [בשנת תתקפח בוה המלכות]
ı Schwergeburt mitzuteilen wusste.